

**E. J. MOREIRA DA SILVA**

# Walter Pater e o Idealismo Alemão

*propugnado por Kant e por Schelling*

**Volume 1**

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 1**



**PONTA DELGADA | 2022**

**E. J. Moreira da Silva**

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

Volume I

CEHu  
Centro de Estudos Humanísticos  

---

Universidade dos Açores  
UAc

PONTA DELGADA | Açores  
2022

**ISBN 978-989-53747-3-1**

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

Type: GIL SANS 12 | 10 pt

## Índice

---

Introdução	ix
Abreviaturas	xxv
1. "COLERIDGE'S WRITINGS" E AS TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS, RELIGIOSAS E ESTÉTICAS DO PENSAMENTO E DA OBRA DE PATER	
1.1. Considerações gerais	3
1.2. Pater, Coleridge e o compromisso, por parte do século XVIII, entre tradição e modernidade	5
1.3. A defesa, por parte de Pater, do <i>espírito relativo</i> e do apreço pela sensorialidade	18
1.4. Pater e o conflito, entre espírito e sensação, instaurado pelo Cristianismo	41
1.5. O historicismo estético de Pater e o <i>Desinteresse transcendental</i> , que Kant há formulado	68
1.6. Considerações finais	81
2. APRENDENDO KANT, PARA MELHOR COMPREENDER PATER	
2.1. O Idealismo transcendental da <i>Crítica da Razão Pura</i>	87
2.2. <i>Desinteresse transcendental</i> , e outros conceitos kantianos de caráter estético e prático, avulso na obra de Pater: a estética da <i>Crítica da Faculdade de Julgar</i>	
2.2.1. Juízos lógicos vs. juízos estéticos	116
2.2.2. As ideias da razão teórica	120
2.2.3. <i>Objeto</i> e princípio transcendental dos juízos estéticos	132

2.2.4. Origem do prazer transcendental dos juízos estéticos e sua relação com o princípio transcendental da faculdade de julgar	152
2.2.5. O desinteresse (transcendental) exigido pelos juízos estéticos (acerca do <i>belo</i> ) vs. o interesse implicado pelos juízos lógicos — teóricos (acerca do <i>bom-em-si</i> e do <i>bom para</i> ) e práticos (acerca do <i>moralmente bom</i> )	171
2.2.6. <i>Desinteresse transcendental</i> , e, pois, judicção estética e judicção prática autónomas, em “Coleridge's Writings”	192

3.A RECUSA, POR PARTE DE PATER, DA OBJETIVAÇÃO  
DAS IDEIAS DA RAZÃO TEÓRICA,  
VIA DA LEGISLAÇÃO FORMAL DA RAZÃO PRÁTICA

3.1. Considerações gerais	201
3.2. Pater e Kant, pela perspectiva de F. C. McGrath	202
3.3. As linhas gerais do pensamento da <i>Crítica da Razão Prática</i>	211
3.4. Pater, Coleridge e o pensamento da <i>Crítica da Razão Prática</i>	244
3.5. Pater e as Ideias, de índole estética, da <i>razão imsginativa</i>	254

4. THE ROAD NOT TAKEN:  
DO IDEALISMO SUBJETIVO DE KANT  
AO IDEALISMO ABSOLUTO DE SHELLING E DE HEGEL  
VIA DE FICHTE

4.1. Considerações gerais	271
4.2. Do Idealismo subjetivo, de Kant, ao Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel	273

4.3. Pater e Fichte, pela perspectiva de Billie Andrew Inman	306
4.4. Da <i>Crítica da Razão Prática</i> à epistemologia prática de Fichte, em direcção ao Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel: um percurso vedado a Pater	333
NOTAS E REFERÊNCIAS	
Capítulo 1	347
Capítulo 2	358
Capítulo 3	400
Capítulo 4	420



## Introdução

---

No momento em que o leitor inicia a sua *peregrinação* pelos tortuosos caminhos deste estudo, cabe-me confrontá-lo com algumas palavras acerca da génese deste último (estudo), bem como acerca dos objetivos que lhe pretendi dar e das razões que me levaram a ter procedido assim.

No que toca ao primeiro desses dois aspetos, bastar-me-á assinalar que as páginas que se seguem têm por base o texto da tese *Walter Pater e Kant*, que apresentei à Universidade dos Açores em 1997, para obtenção do grau de Doutor.

No que toca ao segundo aspeto, cabe-me registar o que se segue.

Se o título deste estudo, que ocupa três volumes, é o que é — *Walter Pater e o Idealismo Alemão Propugnado por Kant e por Schelling*, — tal ocorre pelo facto de um título tão curto e conciso quanto possível permitir referirmo-nos a um livro com facilidade algo semelhante à que, por exemplo, nos referimos ao João ou à Maria, ao invés de ocorrer em resultado de ele, título, expressar com precisão a tese que defendo nas páginas que se seguem.

Na verdade, o título do presente estudo teria de ser, para que tal pudesse acontecer, não *tão-somente* o título que é, mas sim (pelo menod) o seguinte: *Um Estudo do Posicionamento que o Escritor Inglês Walter Pater, o Autor do Ensaio “Coleridge’s Writings,” há Assumido Face ao Idealismo Subjetivo, de Kant, e ao Idealismo Absoluto de Schelling*.

Isso acontece sobretudo por duas razões.

A primeira razão é a seguinte: a de, não obstante se deparar não raras vezes com designações *toto pro pars* como “o idealismo alemão” e “o idealismo de Kant e de Schelling”, o idealismo (subjetivo) que Kant professou se

faz distinguir marcadamente do idealismo (absoluto) que, seguindo na sua esteira, Schelling lhe veio a contrapor.

A segunda razão é, por seu turno, esta: a de, em primeira instância, eu ter pretendido, ao longo do percurso que o leitor agora se prepara para percorrer, definir e clarificar — partindo em grande parte, precisamente, de “Coleridge’s Writings,” o segundo ensaio de Walter Pater que até nós chegou — o posicionamento que o próprio Pater há escolhido fazer seu, ao ver-se confrontado com as duas versões de Idealismo congénitas, mas com implicações assaz diferentes, com que estaremos a lidar ao considerar os idealismos de Kant e de Schelling.

Digo “em primeira instância,” dado que, se as páginas que se seguem pretendem, de facto, dar a saber qual foi, de entre as duas grandes *estradas* do Idealismo alemão (a do IDEALISMO SUBJETIVO e a do IDEALISMO ABSOLUTO), aquela por que Pater decidiu caminhar, pretendem também fazê-lo com a completude que me parece ser indispensável a uma verdadeira compreensão do âmago do pensamento pateriano: a completude que não consegui encontrar em qualquer dos pouquíssimos estudos que me revelaram consciência de que, na verdade, compreender o âmago do pensamento pateriano passa, por força, por compreender a atitude intelectual que Pater há tomado face ao Idealismo alemão no seu todo; a completude, também, que, pelas razões que venho de apontar, considero ser indispensável para compreender devidamente até mesmo os aspetos menos centrais da obra de Pater.

Mais do que o título do presente estudo, o que acaba de afirmar revela bem que a abordagem da obra de Pater que aqui faço — com intenção e no decurso de defender a tese de que o pensamento pateriano revela forte influência do pensamento kantiano — se configura abordagem mais filosófica do que literária. E, para ser sincero, este facto cria em mim alguma inquietação, no que respeita à atitude mental que os meus leitores possam decidir ter, logo de início, com relação ao que lhes tenho a dizer. — No caso, em particular, de se tratar de leito-

res que, como usa acontecer, concebam a obra de Walter Pater na qualidade de obra de índole exclusivamente literária, ao invés de obra de índole a um só tempo — e de modo inextricável — literária e filosófica.

O nosso *Zeitgeist*, o *espírito* coletivo do nosso tempo, tem-nos habituado a pensar de imediato, ao conceber “cultura”, na pintura, na música, na literatura, na filosofia, etc., e não a pensar também na matemática, na astronomia, na física e na química, por exemplo.

Inevitavelmente, isso faz (como o Arnold de “Literature and Science” percebeu, com relação ao século XIX, e como o C. P. Snow de *The Two Cultures* nos quis lembrar) que o entendimento de CULTURA que as mentes dos séculos XX e XXI revelam ter seja entendimento que divide a cultura em “duas culturas” (no sentido alemão de *Kultur*, e não no de *Bildung*), e que, de par a par com considerar uma delas estritamente “ciência” ou “científica,” assume que a outra abarca exclusivamente quanto se prenda com os saberes e as artes que no decurso de milênios hão instigado e mediado a *paideia* grega (a cultura *qua Bildung* ou *cultura hominis*) e as *humanidades* latinas (a cultura *qua Kultur* ou os saberes e as artes que sempre haverão de se revelar indispensáveis à própria cultura *qua cultura hominis*).

Não obstante, as mentes dos séculos XX e XXI ousam, em geral, ir mais além — ainda que inadvertidamente. Isto é, ousam entender, por exemplo, que, adentro o âmbito da cultura que designam “humanidades,” a literatura se configura forma de arte *tout court*, enquanto a filosofia (o pensamento filosófico) se configura forma de conhecimento — com a consequência inevitável de entre uma e a outra (literatura e filosofia) vislumbrarem não-identidade semelhante à que, por exemplo, separa a água do azeite, ao invés de identidade semelhante à que, não menos por exemplo, faz do gelo e do vapor de água entes afins.

Assim sendo, os pré-conceitos e as expectativas que sempre se criam em torno da “cultura” são, no nosso tempo, muito diversos dos que encontramos expressos

pelas obras dos genuínos humanistas. Significa isto, pelas obras de homens como um Dante, um Petrarca e, no século XIX, um Goethe, um Matthew Arnold e um Walter Pater.

Como resultado, temos que, para as mentes dos séculos XX e XXI em geral, estudar as obras e os autores que as histórias da literatura enumeram seja, por força, estudá-los de um ponto de vista exclusivamente literário, e não também, por exemplo, de um ponto de vista filosófico. — Sendo que, disso, resulta, por sua vez, que sempre, ou quase sempre, se espere, de quem se predisponha a falar da obra de um ensaísta-romancista inglês, por exemplo, que, na verdade, o faça por uma perspectiva exclusivamente literária, e não também por outra perspectiva que por ela (perspetiva literária) seja exigida.

Vem tudo isto, afinal, a propósito do meu intuito de assegurar os meus hipotéticos leitores de que, efetivamente, estudar a obra do ensaísta-romancista Walter Pater por uma perspectiva *tout court* literária era a intenção que eu nutria, ao congeminar o estudo que agora (passados trinta e três anos sobre o seu início e vinte cinco anos sobre a sua conclusão) me preparo para lhes apresentar — de todo reformulado e ampliado — nas páginas que se irão seguir.

Naquela altura, eu estava já plenamente consciente de que literatura e filosofia nem sempre são ramos da “cultura” passíveis de ser isolados um do outro. Isto é, estava já plenamente consciente de que não nos é possível compreender devidamente a antimetáfísica literária e o sensacionismo dos poemas do *nosso* Alberto Caeiro, por exemplo, sem uma longa e tortuosa incursão pelos caminhos filosóficos da tradição eleático-platónica e da sua mais moderna manifestação: o Idealismo romântico alemão.

Sim, porque, ao trocar o conhecimento mediato (discursivo) de índole filosófica pelo conhecimento imediato (intuitivo), de índole sensorial, Pessoa estava conscientemente a criticar a “perceção dissociada” que via ter sido instaurada pela asserção filosófica (racionalista) do

primado da razão e da intuição intelectual; e estava, pois, por força, a *fazer* filosofia — não apenas poesia.

Sim, porque, quando se depara com poesia que afirma, a título de exemplo, que “O único sentido íntimo das coisas | É elas não terem sentido íntimo nenhum”, ou que “Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la”, não poderá bastar, para a compreendermos devidamente, saber que se trata de poesia que afirma tais coisas; tampouco evidenciar que, muito provavelmente, tais afirmações se ficam a dever, em última instância, ao conhecimento do pensamento de Pater que Pessoa não pode ter deixado de possuir, a par do seu documentado conhecimento da história do pensamento filosófico.

Efetivamente, não basta saber e evidenciar isso mesmo: torna-se necessário, a par disso, saber que “sentido íntimo” significa o sentido ontológico objetivamente essencial que as filosofias do absoluto sempre encontraram na realidade que a nossa experiência empírica nos dá a intuir, e que “pensar sentindo” se configura modo de pensar que se tornou concebível apenas após o Idealismo alemão ter *deparado* com a forma de percepção (a percepção de índole estética) a que, por derivação, Matthew Arnold e Walter Pater se referem sob a designação *imaginative reason*.

E, por seu turno, saber isso mesmo implica, por força, como acabo de indiciar, efetuar uma longa e tortuosa incursão pelos caminhos filosóficos da tradição eleático-platônica e do Idealismo romântico alemão. — A qual se configura incursão que terá de obrigar quem se veja na necessidade de a fazer, com o fim de compreender o poeta-filósofo Alberto Caeiro, a perder Caeiro de vista, ao longo das muitas páginas em que haverá de lhe caber descrever a paisagem filosófica *sine qua non* teremos, na verdade, as palavras do poeta Caeiro, mas não teremos, também, o pensamento do *filósofo* Caeiro e, com ele (pensamento), o “sentido íntimo” de tais palavras.

Como disse, eu estava consciente, ao iniciar o estudo que se segue, de o estudioso de obra literária ser passível de se confrontar com a impossibilidade que acabo

de documentar: a impossibilidade de separar, em algumas obras (na verdade, as que mais compensa estudar), o que seja literatura do que, ao mesmo tempo, seja filosofia.

Do que não estava consciente, confesso-o, era de a obra de Pater se configurar uma dessas obras.

Dado, sobretudo, o difícil acesso que até há bem pouco tempo se tinha à, então, secularmente não-reeditada obra de Pater, eu conhecia dela, antes de encetar o estudo que se segue, apenas os ensaios que se tornou tradição antologizar: ensaios como o prefácio e a conclusão a *The Renaissance*.

Foi, pois, com o *molde* da abordagem literária em mente, que comecei a ler e a estudar quer a obra de Pater no seu todo, quer os muitos estudos críticos que dela têm sido feitos. E outra coisa não poderia, aliás, ter acontecido, dado que, do pensamento filosófico (do Ocidente e do Oriente), sabia apenas o pouco que é costume saber-se hoje em dia, quando, por vocação ou por escolha, se lê e se estuda sobretudo livros que têm a ver essencialmente com a literatura.

Cedo, porém, me apercebi da desadequação de todo o estudo da obra de Pater que a identifique como obra exclusivamente de índole literária, ou até mesmo que pretenda abordar a inevitável dimensão filosófica dessa mesma obra sem se embrenhar nos intrincados meandros do pensamento filosófico moderno — o qual é, manifestamente, o pensamento que mais há que conhecer sempre que se pretenda compreender e elucidar quer a estética do chamado “pai do Esteticismo Inglês” (Pater), quer a epistemologia (a teoria do conhecimento) que, inevitavelmente, teria de se lhe encontrar subjacente.

Quanto venho de afirmar foi, aliás, algo que aprendi através da minha leitura dos poucos críticos de Pater que se aventuraram a esboçar tarefa que se revela imprescindível a toda e qualquer compreensão cabal do pensamento estético pateriano.

Refiro-me à tarefa de encontrar e marcar as coordenadas que definem a posição que Pater há tomado face

às diversas estéticas e às diversas epistemologias modernas, e, logo, face às diferentes formas de entender a beleza artística e a produção do conhecimento que nos são apresentadas pelo RACIONALISMO, pelo EMPIRISMO e pelo IDEALISMO.

Como é sabido, Pater foi, durante quase toda a sua vida, professor de filosofia. Concretamente, no Brasenose College, da universidade de Oxford, de cujo quadro docente se tornou membro — repare-se nisto — “on the basis of his knowledge of German philosophy (and especially of the systems of Schelling and Hegel)” (Thomas Wright. *The Life of Walter Pater*. Vol. I, p. 211). E, como também é sabido, ele começou por ser conhecido não tanto na qualidade de crítico literário e de ensaísta, mas sim na qualidade de criador de uma *nova* filosofia de vida: o tantas vezes louvado, e outras tantas vezes vilipendiado, mas quase sempre incompreendido, sensacionismo de que a conclusão a *The Renaissance* começou por ser manifesto.

Não é, pois, de estranhar, que toda a obra pateriana revele possuir uma forte componente filosófica, e que até mesmo “retratos imaginários” como *Marius the Epicurean*, *Gaston de Latour* e “Sebastian Van Storck” sejam criações literárias que pressupõem, por parte do leitor, grande familiaridade com o pensamento filosófico ocidental que se estende dos primórdios da episteme grega a Kant, Schiller, Schelling e Hegel. Tal como, sendo assim, também não é de estranhar que, por exemplo, a conhecida e considerada *Encyclopedia of Philosophy* que alberga a chancela da Macmillan realce (no seu artigo “Pater, Walter Horatio”) a importância do pensamento pateriano para a “história da filosofia” nos seguintes termos:

He is of importance in philosophical aesthetics for his association with and championing of the *l'art pour l'art* doctrine of his age and for his insistence on “aesthetic criticism” of literature and the fine arts, stressing the subjective sensitivity of the critic and his power to paint evocative pictures of moments

of intense experience in finely wrought, decorative prose. He is important in general philosophical history for his aphoristic but consistent statements that a relativist position was the only appropriate position for the modern temperament.

In the course of his career he proposed a highly personal conception of Platonism (*Plato and Platonism*, New York and London, 1893), playing down the immutable aspect of the theory of forms and emphasizing the imaginative sweep of Plato's more informal thinking. (vol. 6, p. 56)

Pater foi, na verdade, genuíno humanista.

Para ele, não fazia sentido falar desta ou daquela obra de arte sem, ao mesmo tempo, falar do pensamento filosófico que caracteriza a época em que haja sido escrita. — Sendo que é por isso, que falar de Dante, por exemplo, implicava, do ponto de vista dele, falar da tradição platônica antiga e medieva, que o autor da *Divina Comédia* fez sua, falar do poeta Miguel Ângelo — outro continuador dessa mesma tradição — e falar, por fim, do seu próprio tempo (o século XIX), de modo que englobasse conhecimento da mais moderna expressão do Platonismo e do Neoplatonismo. Refiro-me, ao mencionar tal expressão, ao Idealismo pós-kantiano — que tanto influenciou o pensamento da segunda metade do século XIX.

Acresce que, do ponto de vista do esteticismo histórico pateriano, poesia, música, ciência, filosofia, história, etc., são não atividades ou produções do Homem de todo qualitativamente distintas umas das outras, mas sim todas elas, de algum modo, *arte*.

Um exemplo.

Quem, hoje, poderá não entender que a astronomia pré-Copérnico e pré-Kepler (a astronomia geocêntrica) mais não alcançou, afinal, do que configurar e *contar*, partindo sobretudo de Aristóteles e de Ptolemeu, uma primeira *história* da gênese e da estrutura do universo?

De igual modo, quem — tendo aprendido com a história, e não só aprendido história, — não será passível, hoje, de vislumbrar que a astronomia que ora vigora na qualidade de ciência pela mão sobretudo do próprio Copérnico e do próprio Kepler poderá bem vir a revelar-se, num futuro por ora imprevisível, não mais do que outra, já ultrapassada, construção do espírito humano?

Quero dizer: não mais, efetivamente, do que outro magnífico mito, ou *poema*, acerca da origem, natureza e estrutura do universo — as quais, a dizer a verdade, sempre haverão de permanecer provisoriamente definidas e explicadas.

Pater aprendera com Kant e com Schiller que tudo o que não tenha a utilidade acutilante e imprescindível de nos saciar a sede e a fome — de nos manter vivos — sempre haverá de se constituir, em última análise, *jogo* (*Spiel*, *play*). Ou seja, atividade lúdica e, pois, *arte*. — Sendo que é em resultado disso, que, em *Plato and Platonism*, por exemplo, o próprio Pater se recusa a distinguir “filosofia” de “literatura” e nos revela o seu entendimento de que, embora sendo filosofia, a grandiosa explicação da natureza e do *destino* (*Bestimmung*) do Homem com que a *República* nos confronta deve, acima de tudo, ser contemplada pela perspectiva estética e desinteressada com que Kant nos ensinou a contemplar toda a genuína obra de arte:

In the intellectual as in the organic world the given product, its normal or abnormal characteristics, are determined, as people say, by the “environment.” The business of the young scholar therefore, in reading Plato, is not to take his side in a controversy, to adopt or refute Plato’s opinions, to modify, or make apology for, what may seem erratic or impossible in him; still less, to furnish himself with arguments on behalf of some theory or conviction of his own. His duty is rather to follow intelligently, but with strict indifference, the mental process there, as he might witness a game of skill; better still, as in reading *Ham-*

let or *The Divine Comedy*, so in reading *The Republic*, to watch, for its dramatic interest, the spectacle of a powerful, of a sovereign intellect, translating itself, amid a complex group of conditions which can never in the nature of things occur again, at once pliant and resistant to them, into a great literary monument. To put Plato into his natural place, as a result from antecedent and contemporary movements of Greek speculation, of Greek life generally: such is the proper aim of the historic, that is to say, of the really critical study of him. (PP, pp. 10–11)

Para Pater, que, em “Pico della Mirandola,” definiu a “essência do humanismo” como convicção de que “nothing which has ever interested living men and women can wholly lose its vitality” (REN, p. 49) — para Pater, não havia, de facto, lugar para divisão definida (*clear-cut*) entre literatura e filosofia, ou entre arte e ciência. — Bem como não havia lugar para divisão definida (*clear-cut*) e definitiva entre quanto possa ser manifestação do pensamento filosófico medieval e quanto possa ser manifestação do pensamento filosófico da Antiguidade Helénico-clássica, da Renascença ou da Modernidade.

É sobretudo disso, aliás, que resulta a circunstância de a obra do próprio Pater exigir de quem a pretenda compreender e explicar não impor-lhe quaisquer formas de abordagem pré-determinadas (pré-concebidas), mas sim predispor-se a ser conduzido por ela mesma (obra de Pater) às mais importantes fontes de quanto tem a dizer, de par a par com vontade de estudar essas mesmas fontes com determinação e, pois, de com elas se familiarizar.

Ora, do meu ponto de vista, e como ponho em evidência ao longo do presente estudo, já um dos primeiros ensaios de Pater, “Coleridge’s Writings,” faz saber sobejamente, a quem, na verdade, se dispuser a permitir-lhe *falar*, que uma das principais fontes do pensamento estético e epistemológico do seu autor foi Immanuel Kant — o qual, munido quase tão-somente de sua pena e de sua

invulgar inteligência, levou a cabo a revolução intelectual de que veio a nascer, como reação, o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel; a revolução intelectual, por conseguinte, a que, em face de sua permanente e autodocumentada recusa de aderir ao absolutismo vindicado por estes filósofos, Pater jamais poderia ter permanecido alheio.

É sobretudo disto, que decorre a circunstância de a relação Pater–Kant (bem como a necessidade de a estudar com profundidade) se configurar aspeto que a obra do próprio Pater sobrejamente evidencia — não obstante tratar-se de aspeto que, até aqui, há sido reconhecido e adumbrado por apenas uns quantos dos muitos críticos literários do acervo pateriano.

Refiro-me efetivamente a aspeto que a própria obra de Pater põe em evidência de modo incontrovertível — ainda que tal ocorra apenas a partir do momento em que quem a estude se aperceba de duas circunstâncias determinantes.

Tenho em mente, por um lado, a circunstância de ela, obra pateriana, revelar de imediato dívidas diretas para com o pensamento filosófico do Ocidente que, por assim o dizer, ela mesma se recusa a identificar de modo direto e específico.

Tenho em mente, por outro lado, a inevitabilidade de grande porte que resulta disso mesmo: a inevitabilidade de quem se predisponha a compreender o pensamento pateriano com profundidade — e, pois, a conceção de ARTE e de VIDA BEM-AVENTURADA com que Pater confronta os seus leitores — haver de se confrontar com a árdua tarefa de descobrir de que dívidas específicas se possa, na verdade, tratar, com vista a pôr a claro qual há efetivamente sido o filão do pensamento filosófico ocidental moderno que Pater mais pronunciadamente *garimpou*.

Não nego a meus hipotéticos leitores, contudo, a possibilidade de se tratar as questões de carácter filosófico com que a obra de Pater nos confronta por uma perspectiva de índole exclusivamente literária. E, se procedo assim, faço-o, acima de tudo o mais, devido a grande parte

da crítica da obra de Pater se revelar prova irrefutável de tal possibilidade.

Porém, não posso deixar de declarar aqui a minha inabalável convicção de a causa primeira de essa mesma crítica ter pouco a dar a conhecer a quem capriche em saber não apenas, por exemplo, a banalidade de Pater ter sido o grande defensor, na Inglaterra do século XIX, da “arte pela arte,” mas também as razões de isso mesmo ter ocorrido, e, mais importante, que é, ou pretende ser, a “arte pela arte” — a minha inabalável convicção de tal causa se dar a encontrar, as mais das vezes, precisamente na opção por estudar e elucidar as questões de carácter filosófico a que me hei referido por uma perspectiva exclusivamente de índole literária.

Alguns críticos de Pater mostram-se convencidos de a teoria da “arte pela arte” ter tido origem na França do século XIX, e de, por isso, ter sido sobretudo a Gautier e a Baudelaire, via de Swinburne, que Pater a foi demandar — em lugar de a Kant e a Schiller, os quais, de acordo com Rose Egan e comigo, foram, pelo contrário, quem, sem falar expressamente de “arte pela arte,” estabeleceu os pressupostos filosóficos que tornaram tal teoria possível, e, pois, quem determinou o que a própria “arte pela arte” terá de ser.

Acontece, aliás, que Pater não se regozija com fazer tão-somente o que, por exemplo, Gautier faz no seu prefácio a *Mademoiselle du Maupin*: afirmar que a arte haverá de ser tão mais bela quanto menos útil for, partindo de raciocínios como o de que, sendo o objeto mais útil de nossas casas, a sanita haverá de se configurar, de igual modo, de entre todos eles, o objeto mais desprovido de beleza.

Ao invés disso, Pater enceta provar a seus leitores que toda a arte bela se configura, por força, “arte pela arte,” de par a par com elucidá-los — ainda que apenas parecendo fazê-lo por conta própria — dos pressupostos filosóficos que determinam que assim tenha de ser.

Ora, ainda que Pater não o revele expressamente, tais pressupostos filosóficos chegaram-lhe não de França,

mas sim da Alemanha: em primeira instância, diretamente de Kant e de Schiller — e, por conseguinte, via de seu documentado conhecimento das obras originais destes homens.

Como é óbvio, isso faz que, com vista a compreender e elucidar cabalmente o que Pater pretendeu dizer acerca da “arte pela arte” (sem explicitar suas fontes de feição filosófica, talvez por mera conveniência, talvez por pressupor que os mais informados de seus coetâneos não poderiam deixar de as reconhecer), tenhamos, em primeiro lugar, de ler e aprender não Gautier, Baudelaire ou Swinburne, mas sim os autores da *Crítica da Faculdade de Julgar* (Kant) e de *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem* (Schiller).

Como Billie Andrew Inman nos faz saber, é verdade não só que “All of the philosophical texture that was to dignify Pater’s works for the rest of his life was accumulated between 1860 and 1863”, mas também 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” (Billie Andrew Inman. *Walter Pater’s Reading: A Bibliography of his Library Borrowings and Literary References, 1858-1873*. pp. xi, xii). — Sendo isso, o que faz que lermos Pater seja algo idêntico a lermos a escrita de alguém que, escrevendo em inglês, utilizasse a todo o momento palavras de várias línguas por nós desconhecidas.

É claro que, em situações destas, será sempre possível estudar a obra de que possa tratar-se por uma perspectiva meramente literária: pela perspectiva característica do nosso *métier* — que nada teria a ver, neste caso, com a perspectiva do linguista. Isto é, com a perspectiva que nos permitiria aprender o significado das palavras que venho de referir, e que, por esse modo, nos tornaria capazes de compreender o genuíno sentido e importe da verbalidade — tanto em inglês como em outras línguas — com que o nosso autor nos pretendia confrontar.

É claro, repito, que sempre será possível proceder de tal modo. Contudo, não é menos claro, julgo, que, ao optarmos por fazê-lo, nos condenaríamos inevitavelmen-

te, *ab initio*, a, quando muito, parafrasear proposições (afirmações e negações) cujo significado não conheceríamos *intimamente*; e, logo, a passar tempo considerável de nossas vidas a estudar e a tentar explicitar proposições que teriam de nos permanecer *alheias* — com a consequência de jamais podermos experimentar, pelo menos, a satisfação de saber o seguinte: termos encetado tudo quanto se encontrava ao nosso alcance para, dadas as circunstâncias, estudarmos e explicitarmos o pensamento do *nosso* autor o melhor que alguma vez haveria de nos ser possível.

De igual modo, não pode deixar de ser claro, julgo, que, caso decidamos aprender a trabalhar pela perspectiva que efetivamente nos for imposta pelo nosso objeto de estudo (nos termos da analogia que atrás utilizei, a perspectiva do linguista e a perspectiva filosófica deste estudo), nos confrontaremos, no final, com duas grandes possibilidades.

Refiro-me, por um lado, à possibilidade de darmos a conhecer a nossos hipotéticos leitores as vias teóricas que havemos tido de atravessar ao longo do nosso processo de aprendizagem.

Refiro-me, por outro lado, à possibilidade de redigirmos o nosso texto pressupondo que tais vias teóricas são já do conhecimento de tais leitores.

Neste escrito, e dada a complexidade filosófica das questões que a obra de Pater constantemente aborda, decidi optar pela primeira dessas duas possibilidades.

O estudo que me vi obrigado a fazer, para poder começar a compreender Pater — o estudo das principais obras de Kant e de Schelling — ensinou-me o desespero de ler proposições que apenas se poderá vir a compreender após muitas releituras e após outras tantas procuras por uma qualquer luz que não conseguimos encontrar em lado algum. E foi isso, *in nuce*, o que efetivamente me levou a optar por tentar tornar a leitura deste escrito o mais fácil possível, a quem, não conhecendo o pensamento de Kant e de Schelling, encete compreendê-lo.

No fundo, isso significa que, tendo sido *empurrado* pela obra de Pater para uma abordagem filosófica do pen-

samento do seu autor, tentei facultar ao leitor, nos primeiros quatro capítulos, não só uma visão sinóptica dos principais *Leitmotive* do pensamento pateriano (refiro-me aos conteúdos do primeiro capítulo), mas também uma descrição e uma explicitação do panorama filosófico para que ele (pensamento pateriano) constantemente nos remete (refiro-me, agora, aos conteúdos dos capítulos segundo, terceiro e quarto).

Caso o leitor esteja já familiarizado com tal panorama filosófico ou deseje poupar-se o esforço de compreensão que percorrer a correspondente geografia teórica inevitavelmente implica, encontrará, nos capítulos quinto, sexto, sétimo e oitavo, um tratamento da parte central da obra pateriana que — disso, não duvido — se encontra diretamente determinado pela natureza e pelos propósitos do pensamento do seu autor.

Trata-se, pois, de tratamento que, em resultado disso mesmo, e porque pretende clarificar zonas importantes do pensamento pateriano que ainda se encontravam por explicar, efetivamente pressupõe o conhecimento de quanto exponho nos anteriores capítulos (em particular, os capítulos segundo, terceiro e quarto).

Na minha conclusão, tento sobretudo pôr em evidência a relevância de carácter teórico da relação Pater-Kant, através de a situar, de forma sucinta e livre de abstrações filosóficas, no contexto intelectual do século XIX.

Ao terminar esta introdução — esta justificação, afinal, do método de estudo que segui e das razões por que o presente escrito é o que é, e não outro, de mais fácil e mais agradável leitura, — cabe-me dizer a quem eventualmente se prepare para o ler o seguinte.

Por um lado, que pretendi que não fosse mais um dos estudos da obra da Pater a que R. M. Seiler se refere, ao afirmar:

Some of the book-length general studies that purport to deal with the whole of Pater's literary career are disappointing indeed. Tentative thinking,

thesis 'pushing' and obscure writing mar much of the critical activity. Altogether they add very little to our knowledge of Pater" (R. M. Seiler. "Walter Pater Studies: 1970–1980." In: Philip Dodd, ed. *Walter Pater: An Imaginative Sense of Fact*. p. 88).

Por outro, que pretendi que viesse a contar entre os estudos (as investigações) a que Bernhard Fehr se referiu, ao afirmar, em 1916, no mesmo estudo em que põe em evidência o profundo conhecimento da obra de Hegel que os escritos de Pater testemunham:

Já muito foi, de veras, escrito acerca de Walter Pater. No entanto, ninguém ainda conseguiu descrever, escrito por escrito, a gradual evolução das suas primeiras concepções de arte. Investigações mais precisas revelariam a importância da influência do pensamento alemão no de Pater.

Über Walter Pater ist schon recht viel geschrieben worden. Aber noch niemand ist es gelungen, das allmähliche Werden seiner früheren Kunstanschauungen Schrift für Schrift darzustellen. Genaue Forschungen würden zeigen, daß der deutsche Einschlag in Walter Pater ein ganz beträchtlicher ist. (Bernard Fehr. "Walter Pater und Hegel." *Englische Studien*. 1916, vol. L, p. 300)

Nestas últimas linhas, expresso a minha gratidão ao próprio Walter Horatio Pater, sobretudo por nos ter legado uma das mais inteligentes e mais nobres soluções oitocentistas — assim a considero — para o que designo de "Problema Moderno".

A minha conclusão ("Pater, Kant e a 'Solução Moderna'") torna claro a que *problema* me refiro.

## Abreviaturas

---

São as seguintes, as abreviaturas que são utilizadas ao longo deste estudo—com referência quer aos títulos dos volumes da obra de Pater, quer aos títulos dos escritos que permaneceram dispersos até e após a sua morte:

### VOLUMES DA OBRA

*New Library Edition of the Works of Walter Pater*. London, Macmillan, 1910 (e várias reimpressões posteriores):

- *Appreciations with an Essay on “Style.”* APP
- *Essays from The Guardian.* EG
- *Gaston de Latour: An Unfinished Romance.* GL
- *Greek Studies: A Series of Essays.* GS
- *Imaginary Portraits.* IP
- *Marius the Epicurean.*
- His Sensations and Ideas.*
- Vol. 1 ME1
- Vol. 2 ME2
- *Miscellaneous Studies: A Series of Essays.* MS
- *Plato and Platonism: A Series of Lectures.* PP
- *The Renaissance: Studies in Art and Poetry.* REN

*Uncollected Essays*. Ed. Thomas B. Mosher, UE  
Portland, Maine, 1903.

*Letters of Walter Pater*. Ed. Lawrence Evans, LWP  
Oxford, Clarendon Press, 1970.

*The Renaissance. Studies in Art and Poetry.* REN–Hill  
*The 1893 Text*. Ed. Donald L. Hill,  
Berkeley, University of California  
Press, 1980.

*Gaston de Latour. The Revised Text.* GL–Mon  
Ed. Gerald Monsman, Greensboro,  
ELT Press, 1995.

ESCRITOS DISPERSOS

- “Coleridge’s Writings.” cw  
*The Westminster Review* NS. Vol. XXIX,  
no. 57 (Janeiro 1866), pp. 106–132.
  
- “Poems by William Morris” pwm  
*The Westminster Review* NS. Vol. XXXIV,  
no. 68 (Outubro 1868), pp. 300–312.
  
- “Children in Italian and English Design.” cied  
*The Academy*. Vol. III, no. 52,  
(15 Julho 1872), pp. 267–268).
  
- “Imaginary Portraits: II. An English Poet.” aep  
*The Fortnightly Review* NS, Vol. CXXIX,  
no. 772 (1 Abril 1931), pp. 435–465.
  
- “Love in Idleness.” li  
*The Oxford Magazine*. Vol. I,  
no. 7 (7 Março 1833), pp. 144–145.
  
- “The English School of Painting.” esp  
*The Oxford Magazine*. Vol. III,  
no. 6 (25 Fevereiro 1885), p. 113.
  
- “English at the Universities.” eu  
*The Pall Mall Gazette*. Vol. XLIV,  
27 Novembro 1886, pp. 1–2.
  
- “Vernon Lee’s *Juvenilia*.” vlj  
*The Pall Mall Gazette*. Vol. XLV,  
5 Agosto 1887, p. 5.

**WALTER PATER  
E O IDEALISMO ALEMÃO**

*propugnado por Kant e por Schelling*

**VOLUME 1**



# I. “COLERIDGE’S WRITINGS” E AS TENDÊNCIAS FILOSÓFICAS, RELIGIOSAS E ESTÉTICAS DO PENSAMENTO E DA OBRA DE PATER

---

---

## I.1. Considerações gerais

“Coleridge’s Writings,” o segundo escrito de Pater, por ordem cronológica, de todos os que chegaram até nós, será, de entre a obra de Pater, o principal objeto deste estudo. E isto essencialmente por duas razões.

A primeira razão é a de, em virtude de ser nele que, ao elucidar o pensamento de Coleridge, Pater mais diretamente e com maior extensão se refere a Kant e a Schelling, esse segundo ensaio se configurar o escrito que melhor permite analisar e definir a posição que o próprio Pater há tomado, desde o início da sua carreira de ensaísta, face às diferentes e determinantes *nuanças* do Idealismo alemão — a qual é posição que urge conhecer, sempre que se almeje encetar estudo competente da totalidade do espólio literário de Pater e, pois, do seu pensamento.

Refiro-me a *nuanças* que, se pretendermos, como pretendo neste estudo, não tomar totalmente em linha de conta o IDEALISMO ABSOLUTO de Hegel, poderão, afinal, ser reduzidas às diferenças de pensamento que o percurso que conduz de Kant a Schelling, passando por Fichte, foi gradualmente introduzindo no hoje chamado, *grosso modo*, “Idealismo alemão.”

A segunda das razões que atrás mencionei encontra-se ligada a esta primeira. Consiste, ela, no facto de, no seu todo (e apesar de ser um dos primeiros ensaios escritos por Pater), “Coleridge’s Writings” nos revelar diretamente e nos permitir situar, no âmbito mais amplo da filosofia alemã de finais do século XVIII e princípios do século XIX, as principais tendências do pensamento pateriano — as quais quase sempre encontramos reiteradas em escritos posteriores (em *Plato and Platonism*, por exemplo), e, pois, repensadas ou contraditas apenas pontualmente.

Apesar do que acabo de dizer, que, suponho, deixa transparecer bem a minha convicção de ser possível encontrar na diversidade complexa e diacrónica da obra de Pater uma “espinha dorsal” que confira coerência e permanência às principais tendências do seu pensamento “filosófico” — apesar do que acabo de dizer, convém não esquecer que “Coleridge’s Writings” é produto, ainda que brilhante, da mente de um jovem de apenas cerca de vinte e seis anos. Isto é, da mente de alguém que “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) — como o próprio Pater viria a dizer, ao refletir, com registo de ficção, acerca da sua juventude. E, pois, produto (“Coleridge’s Writings”) de mente que possui

The youthful enthusiasm or fanaticism, the self-abandonment to one favourite mode of thought or taste, which occurs, quite naturally, at the outset of every really vigorous intellectual career, [and] finds its special opportunity in a theory... just because it seems to call on one to make the sacrifice, accompanied by a vivid sensation of power and will, of what others value — sacrifice of some conviction, or doctrine, or supposed first principle — for the sake of that clear-eyed intellectual consistency, which is like spotless bodily cleanliness, or scrupulous personal honour, and has itself for the mind of the youthful student, when he first comes to appreciate it, the fascination of an ideal. (ME2, p. 16)

Na verdade, “Coleridge’s Writings” insinua-se de imediato fruto de mente que só no decurso de seu gradual amadurecimento poderia vir a adquirir distanciamento mais apurado com relação a um natural e, por isso, primeiro e dominante modo de pensar ou de julgar. — O qual se configura, pois, distanciamento necessário a que “teoria” determinante do rumo de uma “vigorosa carreira

intelectual” venha a adquirir contornos específicos e bem definidos, com vista a tornar possível, no caso concreto de Pater, o que passo a explicitar.

Por um lado, tornar possível reconhecimento (ainda que apenas indireto) de dívida, por parte de uma tal “teoria”, para com o pensamento de outros homens (por exemplo, para com a epistemologia de um Kant), não obstante poder tratar-se de pensamento aparentemente (à primeira vista) inconciliável com ela (“teoria”).

Por outro lado, tornar possível consciência de que, a qualquer momento, no decurso de uma “vigorosa carreira intelectual,” “a step may be made, upon which... the whole world around may change, the entire horizon and its relation to the point you stand on’ [may change]” (PP, p. 181). Bem como tornar possível consciência de que, por esse motivo, até mesmo recusa inicial de “qualquer convicção, doutrina ou pressuposto primeiro princípio,” operada em benefício de “coerência intelectual” (recusa, por exemplo, dos mais fundamentais pressupostos da filosofia prática de um Kant), só poderá vir a ser devidamente equacionada e avaliada depois de atingida “that final impression of a subject, a theorem, in which the mind attains a hold, as if by a single imaginative act, through all the transitions of a long conversation, upon all the seemingly opposite contentions of all the various speakers at once.” (PP, p. 181)

## **1.2. Pater, Coleridge e o compromisso, por parte dos séculos XVIII–XIX, entre tradição e modernidade**

Escrito em 1865, “Coleridge’s Writings” foi publicado, no ano de 1866 (em *The Westminster Review*), com esse mesmo título, sob a forma de recensão crítica de “*Conversations, Letters, and Recollections of S. T. Coleridge*, edited by Thomas Allsop, London, T. Farrah” (cw, p. 106). No entanto, até mesmo uma leitura pouco atenta desse ensaio permite perceber facilmente que, ao escrevê-lo, Pater pretendeu fazer mais do que recomendar aos leitores do seu

tempo, ou não recomendar, a leitura de uma coletânea de cartas e memórias de Coleridge — coletânea a que, aliás, não faz qualquer menção.

O que pretendo dizer é que até mesmo leitor menos atento percebe facilmente que, ao elucidar e criticar certos aspectos fundamentais do pensamento de Coleridge, Pater pretendeu, acima de tudo, transmitir uma “mensagem” aos seus leitores. Sendo que a melhor forma de compreendermos em que consiste essa mesma “mensagem” será, talvez, relembrarmos as seguintes palavras de Matthew Arnold, as quais, muito provavelmente, Pater havia lido cerca de dois anos antes de escrever “Coleridge’s Writings” (isto é, por volta de 1863, ano em que, pela primeira vez, *The Cornhill Magazine* as deu a conhecer ao público):

Modern times find themselves with an immense system of institutions, established facts, accredited dogmas, customs, rules, which have come to them from times not modern. In this system their life has to be carried forward; yet they have a sense that this system is not of their own creation, that it by no means corresponds exactly with the wants of their actual life, that, for them, it is customary, not rational. The awakening of this sense is the awakening of the modern spirit. The modern spirit is now awake almost everywhere; the sense of want of correspondence between the forms of modern Europe and its spirit, between the new wine of the eighteenth and nineteenth centuries, and the old bottles of the eleventh and twelfth centuries, or even of the sixteenth and seventeenth, almost every one now perceives.... To remove this want of correspondence is beginning to be the settled endeavour of most persons of good sense. Dissolvents of the old European system of dominant ideas and facts we must all be, all of us who have any power of working; what we have to study is that we may not be acrid dissolvents of it. <sup>1</sup>

Reafirmar veementemente a ausência de correspondência a que Arnold aqui se refere e pôr de novo em evidência a necessidade urgente de a anular, através de efetuar a dissolução de formas de pensar e de sentir que, porque ultrapassadas, se haviam tornado apenas tradicionais, e não mais “racionais” (para utilizar o termo empregado por Arnold), foi claramente o que Pater mais pretendeu fazer, ao escolher Coleridge como representante da recusa de abandonar essas mesmas formas de pensar e sentir, bem como ao mostrar, criticando-o, a inadequação (a falta de correspondência) que sabia subsistir entre elas (formas de pensar e sentir) e o pensamento moderno do seu tempo: o pensamento decorrente, entre outros fatores não menos importantes, da “revolução copernicana” que o IDEALISMO TRANSCENDENTAL kantiano havia levado a cabo, em particular no âmbito da teoria do conhecimento.

Assaz indicativo de que, na verdade, assim foi, é, aliás, o facto de, logo no primeiro parágrafo do ensaio que aqui se encontra em pauta (“Coleridge’s Writings”), Pater focar a sua atenção no conflito de gerações que é originado pela circunstância de as mudanças de pensamento jamais acontecerem bruscamente; pela circunstância de a transição entre uma perspectiva intelectual vigente e a que se lhe possa seguir sempre se deixar determinar por continuidade semelhante à continuidade com que se depara entre um qualquer estado de crescimento (por exemplo, de um caule) e um outro mais avançado. Começa ele, Pater, por nos dizer:

Forms of intellectual and spiritual culture often exercise their subtlest and most artful charm when life is already passing from them. Searching and irresistible as are the changes of the human spirit on its way to perfection, there is yet so much elasticity of temper that what must pass away sooner or later is not disengaged all at once even from the highest order of minds. Nature, which by one law of develop-

ment evolves ideas, moralities, modes of inward life, and represses them in turn, has in this way provided that the earlier growth should propel its fibres into the later; and so transmit the whole of its forces in an unbroken continuity of life. Then comes the spectacle of the reserve of the elder generation exquisitely refined by the antagonism of the new. That current of new life chastens them as they contend against it. Weaker minds do not perceive the change, clearer minds abandon themselves to it. To feel the change everywhere, yet not to abandon oneself to it, is a situation of difficulty and contention. Communicating in this way to the passing stage of culture the charm of what is chastened, high-strung, athletic, they yet detach the highest minds from the past by pressing home its difficulties and finally proving it impossible. Such is the charm of Julian, of St. Louis, perhaps of Luther; in the narrower compass of modern times, of Dr. Newman and Lacordaire; it is also the peculiar charm of Coleridge. (cw, pp. 106–107)

Como acontece por vezes em outros lugares da sua obra, a sintaxe de Pater não é, neste passo, totalmente clara. Convém, pois, prestar atenção às ideias com que nos confronta.

Pater está, aqui, a falar da evolução de “Forms of intellectual and spiritual culture” em termos gerais — em termos que se aplicam a qualquer momento da história intelectual do Homem —, sendo que é só nas últimas linhas, que passa a aplicar os princípios que inicialmente enumera a “the narrower compass of modern times”.

Segundo ele, as sucessivas “formas da cultura intelectual e espiritual” “têm, mais cedo ou mais tarde, de se tornar ultrapassadas” (“must pass away sooner or later”). Acontece, porém, que, por mais irresistíveis e inevitáveis que possam ser, essas mudanças do “espírito do homem” se encontram sujeitas a uma lei natural do desenvolvimento (“one law of development”) que torna difícil, até a men-

tes mais capazes (“the highest order of minds”), detetá-las e, de seguida, dar-lhes assentimento.

Como Pater afirma, a Natureza constantemente promove e desenvolve novas ideias, novos padrões morais e novas formas de sentir, sendo que, ao fazê-lo, reprime (“represses”) e torna obsoletas as que haviam vigorado anteriormente. Contudo, essa mudança do antigo para o novo ocorre gradualmente e de forma quase impercetível, pois a própria Natureza “has...provided that the earlier growth should propel its fibres into the later, and so transmit the whole of its forces in an unbroken continuity of life.”

Devido a esta interrelação orgânica entre passado e presente (ou, melhor, entre pensamento obsoleto e pensamento *em vigor*), nenhum momento da história espiritual e intelectual do Homem é “puro.” Quer isto dizer, existe sempre, em qualquer desses momentos, uma dualidade de forças: a força que tende a manter e a dar continuidade a formas de pensar e de sentir que já se encontram ultrapassadas e a força que, em movimento contrário, tende a reprimir (anular) essas mesmas formas de pensar e de sentir, com o fim de as substituir por outras.

De acordo com Pater, resulta daqui que sejam possíveis, com relação a cada indivíduo, três formas diferentes de reagir a forças que se digladiem no momento histórico em que ele, indivíduo, viva.

Há, primeiro, a reação que se faz característica dos indivíduos a que Pater se refere como “weaker minds”. Estes, diz-nos ele, “não se apercebem da mudança” (“do not perceive the change”), e, conseqüentemente, levam, sem dar por isso, vida dividida. Ou seja, permanecem mental e emocionalmente presos a formas de pensar, de sentir e de entender o mundo que se hão tornado de todo ultrapassadas, enquanto, de par a par, se vão vendo, muitas vezes, forçados, pelos resultados irreprimíveis do novo universo intelectual em vigência, a agir em completa contradição com os pressupostos que haviam servido de sustentáculo a essas formas de cultura ultrapassadas.

Há, depois, a reação que se faz característica dos indivíduos a que Pater se refere como “clearer minds.” Trata-se de mentes que, não se encontrando necessariamente entre “the highest order of minds,” possuem lucidez que as faça ver claramente a mudança já operada ou em operação; de mentes que, precisamente por essa razão, bem como porque “To feel the change everywhere, yet not to abandon oneself to it, is a situation of difficulty and contention,” acabam por se entregar a essa mesma mudança (“clearer minds abandon themselves to it”).

É evidente que Pater se faz contar entre este tipo de “mentes”: entre as mentes que, contrariamente a mentes “mais fracas,” exibem não a flacidez intelectual que as levaria a persistir em viver, no presente, de acordo com um passado “impossível,” mas sim (de acordo com uma imagem muito querida a Pater) a juventude, a energia e a “musculatura” espirituais que as torna “chastened, high-strung, athletic.”

O terceiro tipo de reação possível é o que se faz característico de quantos se encontrem entre “the highest order of minds” e, em resultado, se apercebam de mudança já efetuada ou em curso, mas, não obstante, a ela resistam, ao tentar encontrar formas (ou, melhor, fórmulas) de pensar e de sentir que, de algum modo, estabeleçam compromisso (*ponte*) entre *outlook* antigo e ultrapassado, por um lado, e *outlook* moderno e recentemente em vigência, por outro.

Neste último caso, estaremos, pois, perante mentes capazes de devir alvo da influência salutar de quantos se apercebam da mudança e a ela se entreguem, uma vez que são estas últimas, que comunicam “to the passing stage of culture the charm of what is chastened, high-strung, athletic,” e que, ao fazê-lo, não só tornam “the reserve of the elder generation exquisitely refined”, através do antagonismo com que a confrontem, mas também, por fim, “detach the highest minds from the past by pressing home its difficulties and... proving it impossible.”

Entre este último tipo de reação, Pater conta, no “compasso mais estreito” do seu tempo, e como seria de esperar, a reação de “Dr. Newman.”

Henry Newman, acerca de quem Pater sempre fala com respeito e admiração,<sup>2</sup> não é, porém, o exemplo que o próprio Pater escolhe para pôr em evidência a improficuidade, se não mesmo o perigo, de todo e qualquer compromisso ou síntese entre *outlook* ultrapassado e *outlook* vigente, mas sim Coleridge — em cujo pensamento “filosófico” e religioso encontra de igual modo “o charme peculiar” que certas formas de cultura intelectual e espiritual assumem “when life is already passing from them”, não obstante afirmar mais adiante que “Coleridge’s undeveloped opinions would be hardly worth stating except for the warning they afford against retarding compromises.” (cw, p. 131)

Não se deverá, porém, tirar destas palavras, e da crítica que Pater tece ao pensamento “filosófico” e religioso de Coleridge, conclusões precipitadas. Sendo que a prova disso mesmo é a circunstância de ele, Pater, terminar este seu ensaio afirmando que “Coleridge... may still be ranked among the interpreters of one of the constituent elements of our life.” (cw, p. 132)

Perante a importância que Pater dá à capacidade para detetar mudança cultural em processo num determinado momento histórico, e à concomitante capacidade para abraçar tal mudança — perante isso, bem como perante o aviso que lança, com respeito ao perigo de compromissos que a possam retardar (“retarding compromises”), o leitor sentir-se-á plenamente justificado em se admirar com o carácter aparentemente paradoxal das palavras de “Coleridge’s Writings” que venho de citar

De facto, Pater parece falar, no passo que atrás citei e tenho vindo a comentar, na qualidade de quem tem plena consciência de que o constante devir histórico e cultural se tece de mudanças sucessivas que, sem cessar, se ocasionam e se anulam reciprocamente, sem jamais haver instante desse mesmo devir que se constitua meta final.

Isto é, Pater parece demonstrar possuir já, no início deste seu segundo ensaio, a consciência que viria a revelar possuir mais tarde, ao afirmar, em *Plato and Platonism*:

The Platonic doctrine of “the Many and the One”... is not precisely the question with which the speculative young man of our own day is likely to puzzle himself, or exercise the patience of his neighbour in a railway carriage, of his dog, or even of a Chinese; though the questions we are apt to tear to pieces, organism and environment, or protoplasm perhaps, or evolution, or the *Zeit-geist* and its doings, may, in their turn, come to seem quite as lifeless and unendurable. As the theological heresy of one age sometimes becomes the mere commonplace of the next, so, in matters of philosophic enquiry, it might appear that the all-absorbing novelty of one generation becomes nothing less than the standard of what is uninteresting, as such, to its successor. (*PP*, p. 154)

Porém, se repararmos bem, a questão do carácter aparentemente paradoxal das palavras com que Pater termina “Coleridge’s Writings” não deverá ser totalmente reduzida à circunstância de essas palavras entrarem em contradição com as que iniciam esse mesmo ensaio, as quais, afinal, deixam transparecer encontrar-se-lhes subjacente um raciocínio semelhante ao que o passo que acabámos de ler expressa.

É que, embora Pater fale, no início de “Coleridge’s Writings,” tal como nestas linhas de *Plato em Platonism*, em termos de gerações, ao referir-se à diferença ou ao antagonismo entre *outlook* ultrapassado e *outlook* novo e vigente, o tempo que ele tem em mente é muito mais vasto do que o que abrange duas gerações — a geração dos mais velhos (“the elder generation”) e a dos mais novos.

Além disso, Pater inicia “Coleridge’s Writings” — de novo, paradoxalmente — com uma meta final em mente;

um ponto a alcançar a certa altura do contínuo “progresso” da mente do Homem.

Logo na quarta linha de “Coleridge’s Writings,” e ecoando, num tom tipicamente oitocentista, a “perfeição” a que Arnold tantas vezes se refere em, por exemplo, *Culture and Anarchy*,<sup>3</sup> Pater traz a colação “the human spirit on its way to perfection”. E, chegados ao final de “Coleridge’s Writings”, percebemos facilmente que, apesar de essa “perfeição” — a perfeição do espírito humano — se encontrar num futuro longínquo, alcançá-la implica um retorno ao passado; implica, tanto quanto isso seja possível ao homem moderno, recuperar a harmonia entre pensamento e sensibilidade que tanto há caracterizado os gregos e a cultura de quase toda a Grécia Clássica. — Resultando, isso, sobretudo de, a poucas linhas do fim, Pater escrever: “Criticism may still discuss the claims of classical and romantic art, or literature, or sentiment; and perhaps one day we may come to forget the horizon, with full knowledge to be content with what is here and now; and that is the essence of classical feeling.” (cw, p. 132)

As balizas temporais que Pater tem em mente em “Coleridge’s Writings” são, portanto, estas: no passado, a Grécia Clássica; num futuro distante e talvez nunca alcançado, a recuperação do espírito e da cultura dessa mesma Grécia. No tempo que preenche (preencherá) essas duas balizas, situa-se, obviamente, o *Romantismo*, na qualidade de característico da Mente Ocidental de todo o período de ascensão do Novo Mundo Católico-Cristão, e, pois, de característico exacerbado pelo retorno ao passado medieval que Coleridge e os restantes românticos de princípios do século XIX hão encetado, sob o especto de revolta contra o Classicismo imitativo, formalista e racionalista da Europa do século XVIII.

Consequentemente, e como Pater põe em evidência, o século XIX tardio, embora se encontrasse de novo em mudança, ainda retirava alimento das raízes *românticas* de que haviam brotado o tempo e o pensamento de Coleridge. Sendo que é por essa razão, que Pater, muito embo-

ra desejando contribuir, com o seu ensaio, para um corte total com, pelo menos, parte substancial dessas mesmas raízes (para um corte total, sobretudo, com o sobrenaturalismo que tanto caracteriza o mundo moderno *romântico* e que vedava a Coleridge e aos restantes românticos satisfação “with what is here and now”) — sendo que é por essa razão, dizia, que Pater termina afirmando:

“From his childhood he hungered for eternity.” After all, that is the incontestable claim of Coleridge. The perfect flower of any elementary type of life must always be precious to humanity, and Coleridge is the perfect flower of the romantic type. More than Childe Harold, more than Werther, more than René, Coleridge, by what he did, what he was, and what he failed to do, represents that inexhaustible discontent, languor, and home-sickness, the chords of which ring all through our modern literature. [...] [B]y us of the present moment, by us for whom the Greek spirit, with its engaging naturalness, simple, chastened, debonair... is itself the Sangraal of an endless pilgrimage, Coleridge, with his passion for the absolute, for something fixed where all is moving, his faintness, his broken memory, his intellectual disquiet, may still be ranked among the interpreters of one of the constituent elements of our life. (cw, p. 132)

Note-se, no entanto, que, como Pater sublinha no seu ensaio “Poems by William Morris:”

The writings of the romantic school mark a transition not so much from the pagan to the mediæval ideal, as from a lower to a higher degree of passion in literature. The end of the eighteenth century, swept by vast disturbing currents, experienced an excitement of spirit of which one note was a reaction against an outworn classicalism severed not more from nature than from the genuine motives of

ancient art; and a return to true Hellenism was as much a part of this reaction as the sudden pre-occupation with things mediæval. (pwm, p. 301)

Acontece, pois, que, ao reagir ao pensamento e ao temperamento românticos de Coleridge, Pater está a reagir apenas a uma das duas grandes tendências do movimento romântico de princípios do século XIX; nomeadamente, à sua súbita preocupação “with things mediævel.” E como poderia, aliás, ser de outro modo? — Já que a rejeição dessa mesma tendência, por parte de Pater, dificilmente poderia deixar de implicar a sua aceitação da outra (tendência), a qual, por sua vez, se havia constituído rejeição de “an outworn classicalism severed not more from nature than from the genuine motives of ancient art”, de par a par com aceitação de retorno “ao verdadeiro Helenismo.”

“Coleridge’s Writings” oferece-nos, por tanto, o “espetáculo” de dois homens, Coleridge e Pater, a reagir de forma diametralmente oposta à interpenetração de dois aspetos antagónicos, mas igualmente constitutivos, do seu tempo. No que concerne a Coleridge, trata-se efetivamente do tipo de reação que John Stuart Mill tão bem caracterizara, no seu ensaio “Coleridge,” mais de vinte anos antes de Pater ter escrito este seu ensaio sobre o mesmo autor:

...the Germano-Coleridgean doctrine is... the result of... a reaction. It expresses the revolt of the human mind against the philosophy of the eighteenth century. It is ontological, because that was experimental; conservative, because that was innovative; religious, because so much of that was infidel; concrete and historical, because that was abstract and metaphysical; poetical, because that was matter-of-fact and prosaic. In every respect it flies off in the contrary direction to its predecessor....<sup>4</sup>

A “doutrina” de Coleridge resultara em grande parte, tal como a dos alemães a que fora beber muitas das suas ideias (sobretudo a “doutrina” de Schelling), de reação ao naturalismo e ao sensacionismo da filosofia do EMPIRISMO inglês. Mais em concreto, resultara de reação às ideias que Locke, Hume e seus seguidores haviam propagado, na qualidade de ideias instauradoras e instigadoras de “irreligiosidade”.

Ora, embora pretendesse instigar regresso não ao Classicismo do século XVIII, que ocasionara, via da influência dos filósofos racionalistas do século XVII (Descartes, Leibniz, etc.), que o pensamento se dissociasse grandemente da sensibilidade, mas sim (regresso) ao Classicismo grego, Pater efetivamente se nos apresenta, em “Coleridge’s Writings,” na qualidade de mente que reage à reação que Coleridge encetara: a reação, repito, à filosofia do EMPIRISMO inglês.

O que venho de dizer não significa que Pater defende, neste seu ensaio, as ideias de Locke e de Hume, pois, como iremos ver, os argumentos que apresenta contra o pensamento de Coleridge encontram fundamento sobretudo em leitura do pensamento kantiano divergente da leitura que o próprio Coleridge havia feito desse mesmo pensamento.

Efetivamente, quanto hei dito no penúltimo parágrafo significa tão-somente que, ao reagir a Coleridge, Pater está explicitamente a pretender dar continuidade e seguimento ao elemento de mudança que tais ideias (as de Locke e de Hume) haviam introduzido no pensamento tradicional: o elemento de mudança que, como é sabido, motivara em grande parte o próprio pensamento kantiano.

Como John Stuart Mill põe em evidência, a reação por parte de Coleridge havia-se configurado reação a uma situação de compromisso. Trata-se do compromisso entre o já mencionado elemento de mudança (introduzido por Locke, Hume e seus seguidores) e as formas de pensar então seculares e tradicionais, o qual fora compromisso que levava a que, “on the whole, England had neither the

benefits, such as they were, of the new ideas nor of the old.” Desenvolvendo esta ideia, Mill afirma:

We were just sufficiently under the influences of each, to render the other powerless. We had a Government, which we respected too much to attempt to change it, but not enough to trust it with any power, or look to it for any services that were not compelled. We had a Church, which had ceased to fulfil the honest purposes of a church, but which we made a great point of keeping up as the pretence or *simulacrum* of one. We had a highly spiritual religion (which we were instructed to obey from selfish motives), and the most mechanical and wordly notions on every other subject; and we were so much afraid of being wanting in reverence to each particular syllable of the book which contained our religion, that we let its most important meaning slip through our fingers, and entertained the most grovelling conceptions of its spirit and general purposes. This was not a state of things which could recommend itself to any earnest mind. It was sure in no great length of time to call forth two sorts of men — the one demanding the extinction of the institutions and creeds which had hitherto existed; the other, that they be made a reality: the one pressing the new doctrines to their utmost consequences; the other reasserting the best meaning and purposes of the old. The first type attained its great height in Bentham; the last in Coleridge.<sup>5</sup>

A ironia com que “Coleridge’s Writings” nos confronta — se de ironia, na verdade, se tratar — resulta de, à distância que o separava de Coleridge, Pater interpretar a atitude deste último (Coleridge) não como reação ao compromisso da Inglaterra do século XVIII, mas sim como continuação desse mesmo compromisso. Sendo, pois, que, no fundo, a posição que Pater assume face a Coleridge

se revela, salvaguardando as devidas diferenças, muito semelhante à que Bentham havia assumido com relação ao próprio compromisso setecentista entre ideias tradicionais e ideias de rutura. Trata-se, segundo Mill, de posição assumida por mente (neste caso, a de Pater) “pressing the new doctrines to their utmost consequences,” defendendo a necessidade de extinguir “the institutions and creeds which had hitherto existed.”

### **1.3. A defesa, por parte de Pater, do espírito relativo e do apreço pela sensorialidade**

Como se viu já, Pater inicia o seu ensaio sobre Coleridge falando de “the spectacle of the reserve of the elder generation exquisitely refined by the antagonism of the new.” O que entretanto tenho dito já nos deu, suponho, ideia do modo como ele, Pater, entende esse antagonismo. Importa, porém, ver os termos em que ele próprio o define. Imediatamente a seguir ao passo de “Coleridge’s Writings” que venho de citar, escreve ele:

Modern thought is distinguished from ancient by its cultivation of the “relative” spirit in place of the “absolute.” Ancient philosophy sought to arrest every object in an eternal outline, to fix thought in a necessary formula, and types of life in a classification by “kinds” or genera. To the modern spirit nothing is or can be rightly known except relatively under conditions. [...] [T]he idea of “the relative” has been fecundated in modern times by the influence of the sciences of observation. These sciences reveal types of life evanescent into each other by inexpressible refinements of change. Things pass into their opposites by accumulation of undefinable quantities. The growth of those sciences consists in a continual analysis of facts of rough and general observation into groups of facts more precise and

minute. A faculty for truth is a power of distinguishing and fixing delicate and fugitive details. 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. Always as an organism increases in perfection the conditions of its life become more complex. Man is the most complex of the products of nature. Character merges into temperament; the nervous system refines itself into intellect. [...] 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. 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 ουσια αχρωματος, ασχηματιστος, αναφησ. <sup>6</sup> A transcendentalism that makes what is abstract more excellent than what is concrete has nothing akin to the leading philosophies of the world. The true illustration of the speculative temper is not the Hindoo, lost to sense, understanding, individuality; but such an one as Göthe, to whom every moment of life brought its share of experimental, individual knowledge, by whom no touch of the world of form, colour, and passion was disregarded. (cw, pp. 107–108)

Neste longo excerto, claramente influenciado pela teoria darwiniana da evolução das espécies, Pater divide o “campo de batalha” intelectual do seu tempo em duas fações bastante distintas. De um lado, deparamos com as ideias e o espírito ultrapassados e insustentáveis de “a backward school of logicians.” Nomeadamente, deparamos com a crença tradicional em que a variedade infinita da realidade e da vida é passível de ser dividida e agrupada em classes absolutamente estanques e hierarquizáveis, entre si, “by ‘kinds’ or genera.”

Trata-se, por exemplo, da crença em que o conceito (abstrato) *HOMEM* se não configura tão-somente *notio* na mente de sujeito que o pense, sem relação com qualquer realidade para além da realidade concreta de cada homem particular, *qua* realidade que por ele mesmo (conceito de *HOMEM*) é formalmente subsumida, mas sim ideia a que haverá de corresponder entidade essencial, absoluta e independente da mente humana (a substância de uma espécie), a qual, por sua vez, haverá de ser subsumida por uma outra entidade mais vasta, mas igualmente essencial e absoluta (um *genus*): por essência ou substância partilhada por todos os entes animados, e não, pois, apenas pelos animais humanos.

É a este tipo de absolutismo — que, inevitavelmente, tem como corolários o abstracionismo, o idealismo, o sobrenaturalismo e o racionalismo (o primado da razão, em detrimento da sensibilidade), — que Pater se refere, ao falar de “ontologia.” Sendo que o sentimento que nutre com relação a essa forma ultrapassada <sup>7</sup> de entender a realidade e a vida se faz bastante evidente nas seguintes palavras, que viria a escrever cerca de vinte seis anos mais tarde:

Plato and Platonism we shall never understand unless we are patient with him in what he has to tell us about “the Many and the One.”

[...] Of course we are not naturally formed to love, or be interested in, or attracted towards, the abstract as such; to notions, we might think, carefully

deprived of all the incident, the colour and variety, which fits things — this or that — to the constitution and natural habit of our minds, fits them for attachment to what we really are. We cannot love or live upon *genus* and *species*, accident or substance, but for our minds, as for our bodies, need an orchard or a garden, with fruit and roses. 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! We may contrast generally the mental world we actually live in, where classification, the reduction of all things to common types, has come so far, and where the particular, to a great extent, is known only as the member of a class, with that other world, on the other side of the generalising movement to which Plato and his master so largely contributed — a world we might describe as being under Homeric conditions, such as we picture to ourselves with regret, for which experience was intuition, and life a continuous surprise, and every object unique, where all knowledge was still of the concrete and the particular, face to face delightfully.

To that gaudy tangle of what gardens, after all, are meant to produce, in the decay of time, as we may think at first sight, the systematic, logical gardener put his meddlesome hand, and straightway all ran to seed; to *genus* and *species* and *differentia*, into formal classes, under general notions, and with — yes! with written labels fluttering on the stalks, instead

of blossoms—a botanic or “physic” garden, as they used to say, instead of our flower-garden and orchard. (*PP*, pp. 155–156)

Para que se faça justiça a Pater, há que dizer que, na altura em que escreveu estas palavras, a sua visão do abstracionismo e do absolutismo de que elas nos falam se havia tornado muito menos radical do que em “Coleridge’s Writings,” uma vez que, imediatamente a seguir, afirma:

And yet (it must be confessed on the other hand) what we actually see, see and hear, is more interesting than ever; the nineteenth century as compared with the first, with Plato’s days or Homer’s; the faces, the persons behind those masks which yet express so much, the flowers, or whatever it may happen to be they carry or touch. The concrete, and that even as a visible thing, has gained immeasurably in richness and compass, in fineness, and interest towards us, by the process, of which those acts of generalisation, of reduction to class and generic type, have certainly been a part. And holding still to the concrete, the particular, to the visible or sensuous, if you will, last as first, thinking of that as essentially the one vital and lively thing, really worth our while in a short life, we may recognise sincerely what generalisation and abstraction have done or may do, are defensible as doing, just for that — for the particular gem or flower — what its proper service is to a mind in search, precisely, of a concrete and intuitive knowledge such as that. (*PP*, pp. 156–157)

Do outro lado do “campo de batalha” intelectual do seu tempo, e em total oposição à “ontologia” da tradição platónica e aristotélica, reafirmada pelo Escolasticismo medieval, Pater coloca “the relative spirit,” com os seus corolários: concretismo, naturalismo <sup>8</sup> e sensacionismo.

É a afirmação e a defesa do “espírito relativo,” o que diferencia o pensamento moderno do pensamento da filosofia antiga, pois, como Pater afirma, “To the modern spirit nothing is or can be rightly known except relatively under conditions.”

Tal circunstância fica-se a dever ao facto de o homem moderno ter percebido (em grande parte, através do desenvolvimento das ciências experimentais de observação, iniciado, na Renascença, por Copérnico, Galileu, Bacon, etc., e continuado, no século XIX, entre outros, por Darwin) que a realidade e a vida não são constituídas por substâncias imutáveis, mas sim por “types... evanescing into each other by inexpressible refinements of change.”

Sendo assim (isto é, uma vez constatado que “Things pass into their opposites by accumulation of undefinable quantities”), é óbvio que, para o “instinto especulativo” moderno, a verdade não mais poderá ser encontrada via de definições abstratas de uma ou outra realidade ontológica imutável, mas sim através de “a power of distinguishing and fixing delicate and fugitive details.”

Ora, é essencialmente daí, que resulta não só o concretismo que Pater advoga em quase toda a sua obra, mas também a sua concomitante e generalizada defesa do primado da sensação. Parafraseando as palavras dele, quem, tendo-se apercebido (através de Hume ou de Kant) de que a realidade supostamente objetiva e o pensamento se encontram em constante devir ou mutação, trocaria a realidade concreta da cor ou do contorno de uma folha de rosa pela essência abstrata — e, pois, intangível, porque desprovida de cor e de forma particulares — de que Platão falara?

Por outro lado, o pensamento moderno aprendeu também, com as ciências experimentais de observação e com o EMPIRISMO e o KANTISMO, os resultados de “a new analysis of the relations of body and mind.” Aprendeu que “the nervous system refines itself into intellect,” bem como que, não menos devido a essa razão do que devido às consequências das epistemologias de Hume e de Kant,

o espírito se não configura “more than a function of the body” (GS, p. 286) (como Pater viria a dizer, pouco antes da sua morte, no seu ensaio “The Age of Athelic Prizemen,” publicado em 1894). Com a consequência de “Spirit and matter” terem sido “for the most part opposed, with a false contrast or antagonism, by schoolmen, whose artificial creation those abstractions really are.”

Ter-se-á, na verdade, tratado de “falso antagonismo,” uma vez que, “In our actual concrete experience, the two trains of phenomena which the words *matter* and *spirit* do but roughly distinguish, play inextricably into each other” (APP, p. 212). Ou seja, uma vez que, como Kant, por exemplo, há demonstrado, a substancialidade pressupostamente objetiva da matéria nada mais é do que substancialidade de cariz percetual e, pois formal, ainda que esta última *realmente* nada fosse, se, tal como a experienciamos, se não encontrasse preenchida pela diversidade fenomenal e em constante devir (dureza, cor, paladar, etc.) que o nosso *software* mental sintetiza e, por esse modo, unifica.

De tudo isto, resulta não só a tendência generalizada de Pater para evidenciar, em quase toda a sua obra, uma visão naturalística da vida e do mundo, mas também, de novo, a importância que concede à realidade concreta, considerada na qualidade de realidade transmitida ao entendimento (*Verstand*) pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*).

Como já o ouvimos afirmar, “A transcendentalism that makes what is abstract more excellent than what is concrete has nothing akin to the leading philosophies of the world,” uma vez que “The true illustration of the [modern] speculative temper is not the Hindoo, *lost to sense, understanding, individuality*; but Göthe... by whom no touch of the world of form, colour, and passion was disregarded.” (cw, p. 108 — a ênfase é minha).

Devido a se subjugar a conceitos e a Ideias de totalidade e de imutabilidade, os quais e as quais são produto formal do entendimento (*Verstand*) e da razão (*Vernunft*), bem como devido, em resultado, a menosprezar a individualidade, a mutabilidade e a finitude da nossa experiência

sensível, o Hindu representa, para Pater, o epítome do antigo espírito absoluto — parmenidiano—platónico, escolástico e cartesiano.

Devido, inversamente, a se preocupar — na esteira de Kant (*vide* vol. II, pp. 241, ss) — sobretudo com experienciar a realidade concreta, palpável e fugaz que o entendimento “configura” a partir da diversidade que nos é *dada* pela intuição empíric (a diversidade que sujaz a “the world of form, colour, and passion”), Goethe representa, para Pater, o epítome do espírito moderno ou relativo.

Embora deparemos com Pater a associar diretamente o “espírito absoluto” à filosofia antiga e o “espírito relativo” ao pensamento moderno, ele encontrava-se plenamente consciente de que, tal como o primeiro (o “espírito absoluto”), este segundo (o “espírito relativo”) não era criação do século XIX, ou sequer da Renascença. Como afirma, num excerto que omiti da extensa citação de “Coleridge’s Writings” que atrás fiz:

An ancient philosopher indeed started a philosophy of the relative, but only as an enigma. So the germs of almost all philosophical ideas were enfolded in the mind of antiquity, and fecundated one by one in after ages by the external influences of art, religion, culture in the natural sciences, belonging to a particular generation, which suddenly becomes pre-occupied by a formula or theory, not so much new as penetrated by a new meaning and expressiveness. (cw, p. 107) (Esta é, exactamente, a confusa sintaxe do texto original).

A referência a “an ancient philosopher” faz-nos pensar, de imediato, em Protágoras. Porém, suponho que, ao fazê-la, Pater tinha em mente não aquele eminente sofista, mas sim Heraclito, pois é a partir deste que, em *Plato and Platonism* (e de forma que nos traz à mente o passo de “Coleridge’s Writings” que venho de citar), traça a genea-

logia da ideia que se encontra na base tanto do relativismo como do absolutismo filosófico modernos.

Refiro-me a ideia que Kant, não menos do que Hume e Hegel e Darwin, reafirmou, ao pretender sanar o ceticismo e o relativismo que o primeiro daqueles três homens (Hume) havia fomentado, e ao barrar o caminho que o segundo deles (Hegel) viria, posteriormente, a reabrir, na sequência dos sistemas de Fichte e de Schelling.

Refiro-me, agora em concreto, à ideia de a realidade ou objetividade, a que chamamos “Natureza,” se encontrar em devir (e, pois, incessante mudança) não menos do que a idealidade ou subjetividade, à qual chamamos “pensamento”. Ouçamos o próprio Pater:

The theory of the perpetual flux was indeed an apprehension of which the full scope was only to be realised by a later age, in alliance with a larger knowledge of the natural world, a closer observation of the phenomena of mind, than was possible, even for Heraclitus, at that early day. So, the seeds of almost all scientific ideas might seem to have been dimly enfolded in the mind of antiquity; but fecundated, admitted to their full working prerogative, one by one, in after ages, by good favour of the special intellectual conditions belonging to a particular generation, which, on a sudden, finds itself preoccupied by a formula, not so much new, as renovated by new application.

It is in this way that the most modern metaphysical, and the most modern empirical philosophies alike have illustrated emphatically, justified, expanded, the divination (so we may make bold to call it under the new light now thrown upon it) of the ancient theorist of Ephesus. The entire modern theory of “development,” in all its various phases, proved or unprovable, — what is it but old Heracliteanism awake once more in a new world, and grown to full proportions?

Παντα χωρει, παντα ρει. — It is the burden of Hegel on the one hand, to whom nature, and art, and polity, and philosophy, aye, and religion too, each in its long historic series, are but so many conscious movements in the secular process of the eternal mind; and on the other hand of Darwin and Darwinism, for which “type” itself properly *is* not but is only always *becoming*. The bold paradox of Heraclitus is, in effect, repeated on all sides, as the vital persuasion just now of a cautiously reasoned experience, and, in illustration of the very law of change which it asserts, may itself presently be superseded as a commonplace. [...] To the “observation and experiment” of the physical enquirer of to-day, the eye and the sun it lives by reveal themselves, after all, as Heraclitus had declared (scarcely serious, he seemed to those around him) as literally in constant extinction and renewal; the sun only going out more gradually than the human eye; the system meanwhile, of which it is the centre, in ceaseless movement nowhither. Our terrestrial planet is in constant increase by meteoric dust, moving to it through endless time out of infinite space. The Alps drift down the rivers into the plains, as still loftier mountains found their level there ages ago. The granite kernel of the earth, it is said, is ever changing in its very substance, its molecular constitution, by the passage through it of electric currents. And the Darwinian theory — that “species,” the identifying forms of animal and vegetable life, immutable though they seem now, as of old in the Garden of Eden, are fashioned by slow development, while perhaps millions of years go by: well! every month is adding to its evidence. Nay, the idea of development (that, too, a thing of growth, developed in the progress of reflexion) is at last invading one by one, as the secret of their explanation, all the products of mind, the very mind itself, the abstract

reason; our certainty, for instance, that two and two make four. Gradually we have come to think, or to feel, that primary certitude. Political constitutions, again, as we now see so clearly, are “not made,” cannot be made, but “grow.” Races, laws, arts, have their origins and end, are themselves ripples only on the great river of organic life; and language is changing on our very lips. (PP, pp. 18–21)

Também em *Plato and Platonism*, Pater traça, de igual modo, a genealogia do “espírito absoluto,” o qual ainda se fazia prevalecente no seu tempo. Tendo encontrado a fonte primeira desse mesmo “espírito,” no que diz respeito ao mundo ocidental, em Xenófanes, “the original founder of the Eleatic School,”<sup>9</sup> são sobretudo os seus sucessores eleáticos, Zenão, Parménides e “the Parmenidean sect”, (PP, p. 59) quem ele, Pater, culpa pela disseminação do que considera ser a peculiar “mania infecciosa” deles. (PP, p. 40) Vejamos o que ele mesmo, Pater, tem a dizer acerca de Zenão e de Parménides:

Himself so striking an instance of mobile humour in his exposure of the unreality of all movement, Zeno might be taken so far only for a master, or a slave, of paradox; such paradox indeed as is from the very first inherent in every philosophy which (like that of Plato himself, accepting even Zeno as one of its institutors) opposes the seen to the unseen as falsehood to truth. It was the beginning of scholasticism; and the philosophic mind will perhaps never be quite in health, quite sane or natural, again. The objective, unconscious, pleasantly sensuous mind of the Greek, becoming a man, as he thinks, and putting away childish thoughts, is come with Zeno one step towards Aristotle, towards Aquinas, or shall we say into the rude scholasticism of the pedantic Middle Age? And we must have our regrets. There is always something lost in growing up.

The wholesome scepticism of Hume or Mill for instance, the scepticism of the modern world, beset now with insane speculative figments, has been an appeal from the preconceptions of the understanding to the authority of the senses. With the Greeks, whose metaphysic business was then still all to do, the sceptical action of the mind lay rather in the direction of an appeal from the affirmations of sense to the authority of newly-awakened reason. Just then all those real and verbal difficulties which haunt perversely the human mind always, all those unprofitable queries which hang about the notions of matter and time and space, their divisibility and the like, seemed to be stirring together, under the utterance of this brilliant, phenomenally clever, perhaps insolent, young man, his master's favourite. To the work of that grave master, nevertheless — of Parmenides — a very different person certainly from his rattling disciple, Zeno's seemingly so fantastic doctrine was sincerely in service. By its destructive criticism, its dissipation of the very conceivability of the central and most incisive of sensible phenomena, it was a real support to Parmenides in his assertion of the nullity of all that is but phenomenal, leaving open and unoccupied space (emptiness, we might say) to that which really is. That which is, so purely, or absolutely, that it is nothing at all to our mixed powers of apprehension: — Parmenides and the Eleatic School were much occupied with the determination of the thoughts, or of the mere phrases and words, that belong to that.

Motion discredited, motion gone, all was gone that belonged to an outward and concrete experience, thus securing exclusive validity to the sort of knowledge, if knowledge it is to be called, which corresponds to the "Pure Being," that after all is only definable as "Pure Nothing," that colourless, formless, impalpable existence (*ουσια αχροματος*,

ασχηματιστος, αναφης) to use the words of Plato, for whom Parmenides became a sort of inspired voice. (PP, pp. 30–32)

Após leitura destas palavras, não será difícil perceber duas circunstâncias.

A primeira circunstância é a de, cerca de vinte e seis anos depois de ter escrito “Coleridge’s Writings,”<sup>10</sup> Pater continuar a mostrar-se profundamente repugnado pelo tipo de pensamento que opõe “o visível ao invisível como o falso ao verdadeiro,” e que afirma que o verdadeiro conhecimento reside em conhecer “o ‘Puro Ser,’ que, afinal, só é definível como ‘Puro Nada.’”

A segunda circunstância é a de, por essa razão, o fiel da “balança” do seu espírito e do seu temperamento continuar a pender para o lado da “mente grega” que se mantivera “objetivo, inconsciente, agradavelmente sensorial,” e, logo, para o lado do contrapeso a que as pretensões exageradas dos “pré-conceitos do entendimento” (“the preconceptions of the understanding”) haviam sido submetidas em resultado da importância que, nos séculos XVIII e XIX, o “saudável ceticismo de Hume ou [de] Mill” concedera aos sentidos: o “contrapeso” que Kant, afinal, percebeu ser tão exagerado quanto o “peso” que o EMPIRISMO pretendia equilibrar (o peso das pretensões exageradas dos “pré-conceitos do entendimento”) e que ele mesmo, Kant, se viu na necessidade de reequilibrar, na direção de cooperação equânime entre as funções que, na produção de todo e qualquer conhecimento, o entendimento (*Verstand*) e a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) desempenham.

Efetivamente, não será difícil, após a leitura das palavras que atrás citei, reconhecer as duas circunstâncias que venho de evidenciar. No entanto, convém vermos, não obstante o risco de sobrecarregar este estudo com citações demasiadamente longas, ainda que bastante comprovativas da correção de quanto os subsequentes capítulos irão pôr em evidência, acerca da posição que Pater há tomado face às características mais salientes do pensamento

de Fichte, de Schelling e, indiretamente, de Hegel, — no entanto, dizia, convém vermos o que, na mesma obra, *Plato and Platonism*, Pater tem a dizer acerca do desenvolvimemto do “espírito absoluto” no mundo moderno *romântico* do Cristianismo. Poucas páginas depois das que citei atrás, afirma ele:

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; for the doctrine of “The One” had come to the surface before in old Indian dreams of self-annihilation, which had been revived, in the second century after Christ, in the ecstasies (ecstasies of the pure spirit, leaving the body behind it) recommended by the Neo-Platonists; and again, in the Middle Age, as a finer shade of Christian experience, in the mystic doctrines of Eckhart and Tauler concerning that union with God which can only be attained by the literal negation of self, by a kind of moral suicide; of which something also may be found, under the cowl of the monk, in the clear, cold, inaccessible, impossible heights of the book of the *Imitation*. It presents itself once more, now altogether beyond Christian influence, in the hard and ambitious intellectualism of Spinoza; a doctrine of pure repellent substance — substance “in vacuo,” to be lost in which, however, would be the proper consummation of the transitory individual life. Spinoza’s own absolutely colourless existence was a practical comment upon it. Descartes; Malebranche, under the monk’s cowl again; Leibniz; 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 supe-

rior 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. (*PP*, pp. 40–41)

A asserção a que Pater se refere aqui, a asserção parmenidiana de toda a entidade se configurar “Uno,” não teve, porém, o seu fim no século XVIII (com Berkeley). No século XIX, de par a par com encontrar continuidade sobretudo na filosofia de Schelling e de Hegel, acabou, ela, por receber a corroboração que a ciência até então lhe não havia sido capaz de dar.

A este respeito, considere-se o que o próprio Pater afirma, imediatamente a seguir ao trecho que acabo de citar, ao adumbrar o terrível futuro que a segunda das três leis da termodinâmica faz recair sobre o universo: <sup>11</sup>

And in the nineteenth century, as on the one hand the philosophy of motion, of the “perpetual flux,” receives its share of verification from that theory of development with which in various forms all modern science is prepossessed; so, on the other hand, the philosophy of rest also, of the perpetual lethargy, the Parmenidean assertion of the exclusive reign of “The One,” receives an unlooked-for testimony from the modern physical philosopher, hinting that the phenomena he deals with — matter, organism, consciousness — began in a state of indeterminate, abstract indifference, with a single uneasy start in a sort of eternal sleep, a ripple on the dead, level surface. Increasing indeed for a while in radius and depth, under the force of mechanic law, the world of motion and life is however destined, by force of its own friction, to be restored sooner or later to equilibrium; nay, is already gone back some noticeable degrees (how desirably!) to the primeval indif-

ference, as may be understood by those who can reckon the time it will take for our worn-out planet, surviving all the fret of the humanity it housed for a while, to be drawn into the sun. (PP, p. 42)

Pode bem ser que, ao escrever “Coleridge’s Writings,” Pater ainda não estivesse a par da descoberta de Helmholtz. Porém, pode também ser que não tivesse querido referir-se-lhe abertamente, uma vez que fazê-lo retiraria força á crítica que, naquele seu ensaio, tece ao idealismo de Schelling e de Hegel, bem como à concomitante “sede de absoluto” de Coleridge.

Seja como for, que o predomínio do absoluto na cosmovisão e na *antropologia* de Coleridge é a principal causa do descontentamento de Pater para com o pensamento e o temperamento do autor de *Biographia Literaria*, é circunstância que se torna evidente tão cedo quanto o próprio Pater se refere pela primeira vez a esse mesmo predomínio, via das seguintes palavras:

The literary life of Coleridge was a disinterested struggle against the application of the relative spirit to moral and religious questions. Everywhere he is restlessly scheming to apprehend the absolute; to affirm it effectively; to get it acknowledged. Coleridge failed in that attempt, happily even for him, for it was a struggle against the increasing life of the mind itself. The real loss was, that this controversial interest betrayed him into a direction which was not for him the path of the highest intellectual success; a direction in which his artistic talent could never find the conditions of its perfection. (cw, p. 108)

Já vimos que Pater associa “perfection” à capacidade da mente grega (com exceção da “seita parmenidiana”) “to be content with what is here and now”; ao contentamento helénico com a realidade ou sensibilidade, o qual (contentamento) forçosamente teria de se desvanecer

a partir do surgimento do temperamento romântico, de que Werther e Childe Harold se têm consubstanciado epítome.

Na ausência de tal contentamento, jamais poderá deparar-se com cooperação equânime, e por isso pacífica e harmoniosa, entre pensamento (idealidade) e sensibilidade (realidade). Por essa razão, a “direção” em que o talento de Coleridge poderia ter encontrado “the conditions of its perfection” só poderia ser, do ponto de vista de Pater, direção que o conduzisse a viver simultaneamente “in thought and sensation” (para citar palavras do próprio Coleridge que Pater transcreve — *cw*, p. 112). Não foi, porém, nessa direção, que o talento de Coleridge rumou, já que, como Pater afirma, ele cedo se tornou “thrust upon himself, driven from ‘life in thought and sensation’ to life in thought only”. (*cw*, p. 119)

É a propósito dessa característica da vida espiritual de Coleridge, que Pater o compara a Wordsworth.

“Wordsworth,” diz Pater, imediatamente antes de citar como ilustração das suas palavras os seguintes versos do prefácio a “The Excursion:”

— My voice proclaims  
How exquisitely the individual mind  
(And the progressive powers perhaps no less  
Of the whole species,) to the external world  
Is fitted: — and how exquisitely, too,  
The external world is fitted to the mind:  
And the creation, by no lower name  
Can it be called, which they with blended might  
Accomplish. —

— “Wordsworth was to be distinguished by a joyful and penetrative conviction of the existence of certain latent affinities between nature and the human mind, which reciprocally gild the mind and nature with a kind of ‘heavenly alchemy.’”

Ao lermos estas palavras, tenderemos, certamente, a conceber que Pater se encontrava de acordo com o pressuposto wordsworthiano de a estrutura subjetiva da percepção humana encontrar correspondência objetiva na realidade que a mente percebe *qua* realidade exterior.

E, pois, não menos tenderemos a conceber que o próprio Pater se encontrava, de igual modo, de acordo com o pressuposto wordsworthiano de a “criação” decorrente do encontro (ou *casamento*) da mente humana com a realidade, considerada *qua* realidade objetivamente produzida pelo Espírito absoluto da Natureza (*Deus*), se configurar “criação” absolutamente objetiva, ao invés de apenas intersubjetivamente objetiva e, pois, relativamente objetiva.

Como veremos mais adiante, tal não ocorria, porém. Isto é, Pater não se encontrava de acordo com tais pressupostos.

O que Pater pretende pôr em evidência via da comparação de Coleridge com Wordsworth é, afinal, tão-somente que, contrariamente ao que havia acontecido com a convicção do segundo deles (Coleridge), a convicção do primeiro (Wordsworth) não se constituíra mera convicção de caráter intelectual: mera ideia, desligada de forte sentimento de a Natureza efetivamente se consubstanciar produção de mente divina finitamente *apropriada* pela mente humana.

Como Pater comenta, “No one can read the ‘Lines composed above Tintern’ without feeling how potent the physical element was among the conditions of Wordsworth’s genius: — ‘felt in the blood and felt along the heart’.” Sendo que “It is that flawless temperament in Wordsworth which keeps his conviction of a latent intelligence in nature within the limits of sentiment or instinct”. (cw, p. 109)

Pater chama a esta convicção “an optimism,” e afirma que também Coleridge partilhava dele. Contudo, em Coleridge, “the same optimism... [is] a philosophical idea,” e “an idea is relative to an intellectual assent”. (cw, p. 110)

Dado o temperamento de Coleridge, “its faintness, its grieved dejection,” (cw, p. 109) a ideia filosófica em que, no caso dele, tal otimismo se traduz, a ideia de haver relação perfeita entre o mundo exterior e a mente do Homem, “is not supplied, as with Wordsworth, by the corresponding sentiment or instinct”. (cw, p. 110)

— Sendo que é precisamente da ausência de tal sentimento ou instinto (o qual dera a sentir vivamente a Wordsworth “the joy,” “the visionary gleam,” “the glory and the dream,” para citar a “Ode on Intimations of Immortality”),<sup>12</sup> que decorre não apenas o facto de Coleridge ter visto “the human mind vulgarized or dejected, as he believed, by the acquisition of new knowledge about itself in the “*éclaircissement*” of the eighteenth century;” mas também a circunstância de, em consequência disso, sobre ele, Coleridge, se ter abatido “the whole weight of the sad reflection that has since come into the world, with which for us the air is full, which the children in the market-place repeat to each other.” (cw, p. 111)

O que tenho vindo a pôr em evidência deixa já transparecer, de algum modo, suponho, que traço me parece sobressair de entre quanto se revela distintivo do desiderato de Pater — tal como este último, desiderato, se nos dá a ver desde o início, via da sua obra.

Refiro-me ao desejo, por parte de Pater, de que, não obstante o “peso da triste reflexão” (“the whole weight of the sad reflection”) em que a mente humana se viu enredada após ter tomado consciência de si mesma na *Aufklärung*, a vida moderna viesse a recuperar a alegria (“blithness”), o repouso (“repose”) e a unidade (“centrality”) que haviam caracterizado a mente grega — a *jovem* mente grega, ainda no começo do desenvolvimento inevitável de que haveria de resultar o conflito e a tristeza que hão surgido com a maturidade do homem moderno.

Richard Jennings tem, pois, toda a razão, quando afirma, referindo-se a Pater, que “His famous epilogue to the *Renaissance* reveals that he wanted people to be happy; that the artist creates beauty and therefore happiness.”<sup>13</sup>

Não é apenas na conclusão a *The Renaissance*, porém, que esse desejo se manifesta; o desejo, por parte de Pater, de ver as pessoas intensamente “felizes”.

Esse desiderato confugura-se já uma das principais causas do ataque constante que Pater faz, em “Coleridge’s Writings,” ao temperamento demasiadamente romântico de Coleridge, acerca de quem afirma: “he has not the jealousy of the true artist in excluding all associations that have no charm or colour or gladness in them; everywhere he allows the impress of an inferior theological literature.... He had determined, that which is humdrum, insipid, which the human spirit has done with, shall yet stimulate and inspire.” (cw, pp. 111–112)

Contraste-se esta afirmação com o que o próprio Pater diz, por exemplo, do equilíbrio entre dor e alegria que encontra na obra de Charles Lamb:

...working ever close to the concrete, to the details, great or small, of actual things, books, persons, and *with no part of them blurred to his vision by the intervention of mere abstract theories*, he has reached an enduring moral effect also, in a sort of boundless sympathy. Unoccupied, as he might seem, with great matters, he is *in immediate contact with what is real*, especially in its caressing littleness, that littleness in which there is much of the whole woeful heart of things, and meets it more than half-way with a perfect understanding of it. What sudden, unexpected touches of pathos in him! — bearing witness how the sorrow of humanity, the *Weltschmerz*, the constant aching of its wounds, is ever present with him: but what a gift also for the enjoyment of life in its subtleties, of enjoyment actually refined by the need of some thoughtful economies and making the most of things! Little arts of happiness he is ready to teach others. (APP, pp. 109–110 — a ênfase é minha)

O próprio interesse de Pater pela Renascença e pela arte renascentista se fica, em parte, a dever a estas terem restituído ao Homem a capacidade para, *sorrindo*, se reconciliar com a tangibilidade da realidade em que consiste e que o rodeia — como revelam, por exemplo, o entusiasmo e a emoção que estas suas palavras transmitem:

Gradually, as the world came into the church, an artistic interest, native in the human soul, reasserted its claims. But Christian art was still dependent on pagan examples, building the shafts of pagan temples into its churches, perpetuating the form of the *basilica*, in later times working the disused amphitheatres as stone quarries. The sensuous expression of ideas which unreservedly discredit the world of sense, was the delicate problem which Christian art had before it. If we think of medieval painting, as it ranges from the early German schools, still with something of the air of the charnel-house about them, to the clear loveliness of Perugino, we shall see how that problem was solved. In the very “worship of sorrow” the native blitheness of art asserted itself. The religious spirit, as Hegel says, “smiled through its tears.” So perfectly did the young Raphael infuse that *Heiterkeit*, that pagan blitheness, into religious works, that his picture of Saint Agatha at Bologna became to Goethe a step in the evolution of *Iphigenie*. But in proportion as the gift of smiling was found once more, there came also an aspiration towards that lost antique art, some relics of which Christian art had buried in itself, ready to work wonders when their day came. (*REN*, pp. 224–225)

Segundo Pater, “The basis of all artistic genius lies in the power of conceiving humanity in a new and striking way, of putting a happy world of its own creation in place of the meaner world of our common days, generating around itself an atmosphere with a novel power of re-

fraction, selecting, transforming, recombining the images it transmits, according to the choice of the imaginative intellect". (REN, pp. 213–214)

— Sendo que é por essa razão, por depararmos com “the basis of all artistic genius” em tal “capacidade” (*power*), que, após de ter afirmado, em “Winckelmann,” que “Breadth, centrality, with blithness and repose, are the marks of Hellenic culture,” Pater escreve o passo que se segue em resposta à questão: “Can the blithness and universality of the antique ideal be communicated to artistic productions, which shall contain the fulness of the experience of the modern world?” (REN, p. 227, 230)

What modern art has to do in the service of culture is to rearrange the details of modern life, so to reflect it, that it may satisfy the spirit. And what does the spirit need in the face of modern life? The sense of freedom. That naïve, rough sense of freedom, which supposes man's will to be limited, if at all, only by a will stronger than his, he can never have again. [...] For us, necessity is not, as of old, a sort of mythological personage without us, with whom we can do warfare. It is rather a magic web woven through and through us.... Can art represent men and women in these bewildering toils so as to give the spirit at least an equivalent for the sense of freedom? Certainly, in Goethe's romances, and even more in the romances of Victor Hugo, we have high examples of modern art dealing thus with modern life, regarding that life as the modern mind must regard it, yet reflecting upon it blitheness and repose. Natural laws we shall never modify, embarrass us as they may; but there is still something in the nobler or less noble attitude with which we watch their fatal combinations. In those romances of Goethe and Victor Hugo, in some excellent work done *after* them, this entanglement, this network of law, becomes the tragic situation, in which certain groups

of noble men and women work out for themselves a supreme *Dénouement*. Who, if he saw through all, would fret against the chain of circumstance which endows one at the end with those great experiences? (*REN*, pp. 230–232)

Em oposição a Arnold, Pater demonstra por vezes desprezo por “a whole generation of self-pitying poets in modern times”; (*REN*, p. 173) por poetas que, contrariamente ao que diz ter acontecido com Miguel Ângelo, jamais poderiam ter-se subtraído a “the judgment of Dante on those who ‘wilfully lived in sadness’”. (*REN*, p. 85) <sup>14</sup>

É sabido que Arnold omitiu “Empedocles on Etna” da edição de 1853 de *Poems* devido a o pensamento e o temperamento daquele filósofo (Empédocles) já não apresentarem “What those who are familiar only with the great monuments of early Greek genius suppose to be its exclusive characteristics.” Como ele, Arnold, afirma: “the calm, the cheerfulness, the disinterested objectivity have disappeared; the dialogue of the mind with itself has commenced; modern problems have presented themselves; we hear already the doubts, we witness the discouragement, of Hamlet and of Faust.” <sup>15</sup>

No entanto, essa circunstância (a circunstância de ter omitido aquele poema da edição de 1853 de *Poems*) não coibiu Arnold de, em 1855, ter voltado a publicar o seu elogio a Senancour — cujo *Obermann*, talvez mais do que qualquer outra obra do século XIX, exhibe as características que acabamos de o ver enunciar.

Nesse elogio, lê-se:

Too fast we live, too much are tried,  
Too harassed, to attain  
Wordsworth’s sweet calm, or Goethe’s wide  
And luminous view to gain.

And then we turn, thou sadder sage,  
To thee! we feel thy spell!

— The hopeless tangle of our age,  
Thou too hast scanned it well!

Immovable thou sittest, still  
As death, composed to bear!  
Thy head is clear, thy feeling chill,  
And icy thy despair.

Yes, as the son of Thetis said,  
I hear thee saying now:  
*Greater by far than thou are dead;*  
*Strive not! die also thou!* <sup>16</sup>

*Die also thou!*

É preceito que Pater jamais teria apreciado.

— Numa das poucas vezes que se refere a Senancour precisamente, ao falar da desilusão que se apossara das mentes do século XIX em resultado, entre outras circunstâncias, dos limites com que Kant se deparara no conhecimento humano, — tudo o que ele, Pater, tem a dizer do próprio Senancour é isto: que fora “the typical personality of the day..., the very genius of *ennui*, a Frenchman disabused even of patriotism, who... [had] hardly strength enough to die.” (MS, p. 11)

#### 1.4. Pater e o conflito, entre espírito e sensação, instaurado pelo Cristianismo

Voltemos, agora, a “Coleridge’s Writings.”

Já vimos que, nesse seu ensaio, Pater se esforça por pôr em evidência o seguinte: que, enquanto a convicção de subsistir relação perfeita entre a mente humana e o mundo exterior se constituíra, no caso de Wordsworth, convicção emocionalmente vivida, essa mesma convicção mais não fora, no caso de Coleridge, do que ideia filosófica — a qual, como tal, “is relative to an intellectual assent.”

Pater prossegue afirmando que “Coleridge had chosen as a mark of his literary egotism a kind of intellectual *tour de force* — to found a religious philosophy, to do something with the idea in spite of the essential nature of the idea”. (cw, p. 112)

Isso significa que, do ponto de vista de Pater, em oposição ao de Stuart Mill, Coleridge não pretendia apenas reafirmar (no contexto do compromisso efetuado, na Inglaterra do século XVIII, entre o pensamento tradicional e as novas ideias filosóficas) “the best meaning of the old [doctrines]”.

Efetivamente, de acordo com a visão que Pater apresenta de Coleridge, o que este tentou fazer, ao “fundar uma filosofia religiosa,” foi estabelecer um novo compromisso. Um compromisso já não só entre o “vinho novo” do século XVIII e as “antigas garrafas” da tradição medieval (para utilizar as palavras de Arnold), mas também entre a tese e a antítese do conflito que permanecera latente ao longo de toda aquela tradição: o conflito entre, por um lado, a racionalidade e os interesses da natureza humana; por outro lado, a racionalidade e a fé. Como Pater afirma, “The peculiar temper of Coleridge’s intellect made the idea of reconciling this conflict very seductive”. — (cw, p. 115) “The peculiar temper,” porque o próprio Coleridge “is the victim of a division of the will, often showing itself in trivial things.” (p. 117)

Importa, aqui, vermos os termos em que Pater define o conflito antigo de que venho de falar, *qua* conflito entre razão e fé. Antes disso, interessa, porém, repararmos em que as objeções que Pater levanta a Coleridge continuam a prender-se com a “sede de absoluto” deste último, bem como com o conseqüente desinteresse coleridgiano pela realidade, tal como ela nos é dada a conhecer pelo nosso aparelho sensitivo.

Escreve Pater, por exemplo:

“He often attempts to reduce a phase of thought subtle and exquisite to conditions too rough for it. He uses a purely speculative gift in direct moral edification. Scientif-

ic truth is something fugitive, relative, full of fine gradations; he tries to fix it in absolute formulas”. (cw, p. 116)

“De Quincey,” continua Pater, “said of him ‘he wanted better bread than can be made with wheat.’ Lamb said of him that from boyhood he had ‘hungered for eternity.’ Henceforth those are the two notes of his life.”

E, por fim, a propósito de uma passagem em que, num tom tipicamente schellinguiano, Coleridge afirma: “in looking at objects of nature... I seem rather to be seeking... a symbolical language for something within me that already and for ever exists, than observing anything new”) — e, por fim, este significativo comentário: “What a distemper of the eye of the mind! What an almost bodily distemper there is in that!” (cw, p. 117)

Com respeito ao que Pater expõe acerca do conflito de que atrás falei, considerado *qua* conflito entre razão e fé, convém, de novo, não perder de vista que “Coleridge’s Writings” é um de seus primeiros ensaios: é, pois, ensaio de jovem que, tendo descoberto, à luz do pensamento moderno sobretudo de Hume e de Kant, a incoerência e a falta de sustentação teórica e filosófica da *Weltanschauung* religiosa que herdara, se propõe, entusiasticamente, revelar a seus contemporâneos essa descoberta, com o intuito de repor *verdade* e de, por essa via, revogar a *mentira* que secularmente lhe usurpara o lugar.

De igual modo, convém não perder de vista que, em escritos posteriores, os raciocínios de Pater acerca da religião (em particular, acerca do Cristianismo) viriam a adquirir conteúdo e registo marcadamente menos iconoclásticos. Ou seja, conteúdo e registo que deixam adivinhar, entre linhas, o aparecimento de uma conquistada capacidade para manter em suspensão qualquer juízo definitivo acerca da validade do tradicional pensamento religioso ocidental, bem como o aparecimento de uma nova atitude face a algo que iremos constatar não ter sido considerado pelo Pater de “Coleridge’s Writings,” e que, por isso mesmo, iremos ter de estudar com algum detalhe.

Estou a referir-me ao aparecimento de uma atitude menos negativa (ou, até mesmo, positiva) para com os postulados da razão prática, tal como hão sido formulados por Kant, e, pois, para com a compreensão kantiana de que, sem a consideração desses mesmos postulados (cuja validade não é passível de ser fundamentada empiricamente, mas penas em termos da lógica da própria razão prática), a nossa capacidade para agir moralmente (e com ela a “condição humana” em geral) careceria de justificação última: logo, de coerência sistemática que a pudesse verter em capacidade não autocontraditória.

Em termos mais concretos, e para citar palavras de Pater que, sem dúvida alguma, aludem à filosofia prática kantiana, estou a referir-me ao aparecimento, na mente de Pater, de consciência de que

...if life is to be kept from being a mere grasping, undirected, random, grasping, you need a hypothesis — some provisional explanation, which true or not, and certainly not wholly verifiable, may at least throw[,] over that tangle, the logic of the reasons within ourselves. <sup>17</sup>

Trata-se, por outras palavras, da consciência de que “We need some imaginative stimulus, some not impossible ideal such as may shape vague hope, and transform it into effective desire, to carry us year after year, without disgust, through the routine-work which is so large a part of life.” (ME2, p. 173)

Feita esta ressalva, vejamos, então, o que Pater tem a dizer inicialmente acerca do conflito cujas tese e antítese Coleridge decidira sintetizar (reconciliar).

Pater começa por afirmar que esse conflito, *qua* conflito entre razão e fé, subsistira “ever since the dawn of the Renaissance.” No entanto, o percurso histórico desse mesmo conflito, o percurso histórico que Pater traça imediatamente a seguir, encontra a sua origem nos começos do Cristianismo.

Desde o seu início, diz Pater, o próprio Cristianismo reconheceu tal conflito, e situara a sua origem na natureza da “filosofia” e da cosmovisão católico-cristãs. Daí, que, desde logo, tivesse ido buscar força, paradoxalmente, à fraqueza das tendências e dos interesses humanos que ele mesmo, Cristianismo, dividira e fizera entrar em conflito.

Trata-se, essencialmente, de tarefa que o Cristianismo levava a cabo do seguinte modo. Por um lado, por via de *adoçar* as renúncias que impunha às naturais proclividades dos sentidos, *qua* renúncias em prole da espiritualidade e da fé, com a promessa de felicidade transcendente eterna. Por outro lado, por via de enfraquecer os argumentos que o exercício crítico da razão sempre apresentara contra tal promessa, através de os confrontar com a incapacidade dos sentidos e do mundo objetivo para satisfazer as proclividades e as exigências espirituais da natureza humana. Como ele, Pater, afirma:

In face of the classical culture, with its deep wide-struck roots in the world as it permanently exists, St. Paul asserted the claims of that which could not appeal with success to any genuinely human principle. Paradox as it was, that was the strength of the new spirit; for how much is there at all times in humanity which cannot appeal with success for encouragement or tolerance to any genuinely human success. (cw, p. 114)

Na Idade Média, continua Pater, “it might seem that faith had reconciled itself to philosophy.” No entanto:

Looking closer we see that the conflict is still there; the supremacy of faith is only part of the worship of sorrow and weakness which marks the age. The weak are no longer merely a majority, they are all Europe. It is not that faith has become one with reason; but a strange winter, a strange suspension of life, has passed over the classical culture which is

only the human reason in its most trenchant form.  
(cw, pp. 114–115).

Esse *inverno* intelectual só viria a terminar, obviamente, com o declínio do árido Aristotelismo que o Escolasticismo propugnava, e com a concomitante redescoberta do genuíno temperamento e da genuína cultura clássicos. Isto é, tal *inverno* só viria a terminar com o *verão* que a Renascença haveria de recuperar, e com o conseqüente reaparecimento do Humanismo, na qualidade de *estio* que gradualmente viria a sobrepor-se a “the worship of sorrow”, com o resultado, como já vimos Pater dizer, de restituir ao Homem, depois do “ar de sepulcro” (“the air of the charnel-house”) do espírito e da arte medievais, a “alegria pagã” (“pagan blithness”) e “a dádiva do sorriso” (“the gift of smiling”). (REN, p. 225)

Eis, porém, que essa redescoberta, a redescoberta da cultura clássica, “with its deep wide-struck roots in the world as it permanently exists,” só poderia fazer que o abismo entre o credo da fé e a evidência da razão se tornasse maior e mais notório: “Glimpse after glimpse, as that pagan culture awoke to life the conflict was felt once more”. (cw, p. 115)

Seria de esperar que, então, contrariamente ao que havia acontecido durante o *inverno* espiritual da Idade Média, a razão conseguisse definitivamente afirmar-se contra a fé. No entanto, tal como ocorreu com o movimento romântico de princípios do século XIX (que, como se viu já, se constituiu, a um só tempo, retorno à genuína cultura clássica e retorno, em sentido contrário, à cultura cristã medieval), o Renascimento não se configurou, no seu todo, retorno simples e irrefreado ao espírito e à cultura Helénicos, pois desenvolveu-se, no seu próprio seio, como reação e em direção oposta a esse retorno, o retorno ao espírito do Cristianismo primitivo e original: o retorno que a Reforma Luterana consubstanciou. Como Arnold põe em evidência, em “Pagan and Medieval Religious Sentiment:”

The Renaissance is, in part, a return towards the pagan spirit...; a return towards the life of the senses and the understanding. The Reformation, on the other hand, is the very opposite to this; in Luther there is nothing Greek or pagan; vehemently as he attacked the adoration of St. Francis, Luther had himself something of St. Francis in him; he was a thousand times more akin to St. Francis than to Theocritus or to Voltaire. The Reformation... was a reaction of the moral and spiritual sense against the carnal and pagan sense; it was a religious revival like St. Francis's, but this time against the Church of Rome, not within her; for the carnal and pagan sense had now, in the government of the Church of Rome herself, its prime representative. <sup>18</sup>

De tanto, resulta que, na Renascença, se assiste, a um só tempo, ao seguinte: por um lado, a EXPANSÃO do fosso entre razão e fé, que sempre permanecera latente; por outro lado, a TENTATIVA de, mais uma vez, anular esse mesmo fosso.

Trata-se de EXPANSÃO em virtude de avanço, decorrente da recuperação da cultura clássica (que, como Pater afirma, "is only the human reason in its most trenchant form"), em direção ao RACIONALISMO ou Iluminismo, do século XVIII. Ou seja, em direção à moderna reafirmação hegemónica da faculdade da razão, em detrimento dos interesses da fé.

Trata-se de TENTATIVA de, de novo, anular o conflito a que me refiro em virtude de movimento no sentido oposto, levado a cabo pela Reforma. Isto é, em virtude de movimento no sentido de recuperação do primado da fé, que havia sido defendido pelos primeiros teorizadores da doutrina do Cristianismo e emocionalmente vivido, na Idade Média, sobretudo por S. Francisco e por seus seguidores. O mesmo é dizer, no sentido de confinamento do exercício da racionalidade adentro as fronteiras que a fé determina.

Só poderia, pois, acontecer que, como Pater afirma:

Ever since the Reformation all phases of theology had been imperfect philosophies, reluctant philosophies — that is, in which there was a religious *arrière pensée*; philosophies which could never be in the ascendant in a sincerely scientific sphere. The two elements had never really mixed. (cw, p. 115)

Só poderia, pois, acontecer — quer isto dizer — que as filosofias que haveriam de emergir a partir de então (como a de Descartes <sup>19</sup> ou a de Leibniz, por exemplo) se configurassem filosofias divididas. Vale dizer, se configurassem compromissos impossíveis entre o pensamento ultrapassado da tradição filosófica medieval e o domínio da razão e do espírito científico do presente.

Os alvos que Pater escolhe para pôr em evidência a *esquizofrenia* que teria de resultar desse compromisso entre fé e razão não são, no entanto, nem Descartes nem Leibniz, mas sim um bispo e um filósofo inglês: Jeremy Taylor (1613–67) e John Locke (1632–1704), um dos iniciadores do EMPIRISMO inglês. Escreve Pater:

Writers so different as Locke and Taylor have each his liberal philosophy, and each has his defence of the orthodox belief; but, also, each has a divided mind: we wonder how the two elements could have existed side by side; brought together in a single mind, but unable to fuse in it, they reveal their radical contrariety. (cw, p. 115)

A resposta ao espanto que Pater aqui manifesta, com respeito à possibilidade de aspetos contraditórios e antagônicos coexistirem na mente de um mesmo homem, poderá ser encontrada, de certo modo, no seguinte comentário, por parte de Aldous Huxley:

A origem da nossa ideia moderna de igualdade humana tem de encontrar-se na filosofia de Aris-

tóteles. O tutor de Alexandre o Grande não era, na verdade, um democrata. Vivendo, como o fazia, numa sociedade detentora de escravos, ele considerava a escravatura como um necessário estado de coisas. Aquilo que está, está certo; o familiar é o razoável; e Aristóteles era um detentor de escravos, não um escravo ele próprio; não tinha qualquer motivo para se queixar. Na sua filosofia política, ele racionalizou a sua satisfação com o estado de coisas existente e afirmou que alguns homens nascem para serem senhores (entre os quais ele, é claro) e outros para serem escravos. Mas ao dizer isto estava a cometer uma inconsistência. Porque era um preceito fundamental no seu sistema metafísico, que as qualidades específicas são as mesmas em todo o membro de uma espécie. Os indivíduos de uma espécie são os mesmos em essência ou substância. Dois seres humanos diferem um do outro na matéria, mas são o mesmo na essência, por serem ambos animais racionais. A qualidade humana essencial que distingue a espécie Homem de todas as outras espécies é idêntica em ambos.<sup>20</sup>

Como cidadão e político grego, e olhando pragmaticamente para as necessidades da sociedade em que se inseria, Aristóteles pensava, sentia e dizia uma coisa; como filósofo, e pois como homem que considerava a realidade em termos abstratos, pensava e defendia outra completamente oposta. — Ficando, isso, a dever-se a as exigências teóricas do filósofo Aristóteles serem completamente diferentes das exigências práticas e emocionais do cidadão e político Aristóteles, o qual “racionalizou a sua satisfação com o estado de coisas existente.”

Do mesmo modo, poder-se-á dizer que as exigências teóricas do filósofo Locke eram completamente diferentes das exigências emocionais do cristão Locke, o qual, sem dúvida, *sentia*, contrariamente ao primeiro (o filósofo

fo Locke), mas à semelhança do cidadão Aristóteles, que “Aquilo que está, está bem,” que “o familiar é o razoável.”

Como haveria, pois, o homem John Locke, de encontrar contrassenso em construir a sua teoria do conhecimento com os olhos postos no universo que a ciência renascentista revelara e que as teorias de Newton haviam corroborado, e, de par a par, fazer, por exemplo, a seguinte afirmação de pendor criacionista — que só por si se configura contraditória e paradoxal?

...though we cannot but allow that the infinite power and wisdom of God may frame creatures with a thousand other faculties and ways of perceiving things without them than what we have, yet our thoughts can go no further than our own, so impossible it is for us to enlarge our very guesses beyond the *ideas* received from our own sensation and reflection.<sup>21</sup>

Ou, então, em demonstrar, com o coração na Idade Média e a razão na Modernidade, que,

...if we examine the *idea* we have of the incomprehensible supreme Being, we shall find... that the complex *ideas* we have both of God and separate spirits are made up of the simple *ideas* we receive from reflection: v.g., having, from what we experiment in ourselves, got the *ideas* of existence and duration, of knowledge and power, of pleasure and happiness, and of several other qualities and powers which it is better to have than to be without; when we would frame an *idea* the most suitable we can to the supreme Being, we enlarge every one of these with our *idea* of infinity, and so, putting them together, make our complex *idea of God*. For that the mind has such a power of enlarging some of its ideas, received from sensation and reflection, has been already shown.<sup>22</sup>

Bem como em, a seguir a ter posto em evidência a incognoscibilidade de toda e qualquer substância, afirmar isto: “We have the *ideas* but of three sorts of substances: (1) God. (2) Finite intelligences. (3) *Bodies*. First, God is without beginning, eternal, unalterable, and everywhere, and therefore concerning his identity there can be no doubt.”<sup>23</sup>

“God is... everywhere.” Por conseguinte, também em cada um dos infindos, individuais e irreduzíveis átomos ou corpúsculos que o Corpuscularismo propugnava! — O qual, Corpuscularismo, ele mesmo, Locke, herdara de Gassendy e de Boyle, na qualidade de versão moderna do atomismo de Demócrito, Epicuro e Lucrécio.<sup>24</sup>

Era, sem dúvida, este tipo de incoerência, que Pater tinha em mente, ao referir-se a Locke e a Taylor nos termos em que vimos. A origem da divisão mental, da *esquizofrenia* intelectual, que ocasiona tal incoerência, não a encontra ele, Pater, porém, como já seria de esperar, no temperamento ou nas tendências mentais daqueles dois homens, mas sim na incompatibilidade secular entre o exacerbado espiritualismo do Cristianismo e os mais naturais interesse da humanidade. Como ele mesmo, Pater, afirma:

The Catholic church and humanity are two powers that divide the intellect and spirit of man. On the Catholic side is faith, rigidly logical as Ultramontanism, with a proportion of the facts of life, that is, all that is despairing in life coming naturally under its formula. On the side of humanity is all that is desirable in the world, all that is sympathetic with its laws, and succeeds through that sympathy.” (cw, p. 115)

Do lado do Cristianismo, ou do Catolicismo, uma vez que Pater identifica um com o outro, decidindo, portanto, ignorar quer o recuo às origens, o “*arrière pensée*,” que Lutero e a Reforma encetaram, quer a adesão da Igreja Católica à redescoberta renascentista da cultura clássica, *qua* adesão responsável, em grande parte, por esse mesmo recuo à religião das Catacumbas, como Matthew

Arnold faz notar, na citação de “Pagan and Medieval Religious Sentiment” que atrás fiz — do lado do Cristianismo, está, diz-nos Pater, atitude negativa para com a sensorialidade do Homem e a materialidade do Mundo.

Trata-se de atitude que, sendo isso mesmo, negativa, ocasiona que o próprio Homem despreze “the world as it permanently is” por via de o impelir a considerar como mais alto valor ideia, meramente formal, de UNIDADE TRANSCENDENTE E INDETERMINADA DE TODAS AS DETERMINAÇÕES. O mesmo é dizer, por via de o impelir a considerar como mais alto valor ideia de UNIDADE REDENTORA que, paradoxalmente, se configura passível de ser pensada por ele mesmo, Homem, dadas as determinações da sua sensibilidade e das suas faculdades cognitivas, apenas a partir de multiplicidade que a ânsia de alcançar após a morte (que a ânsia de alcançar tal unidade redentora) o leva a desprezar.

Refiro-me, como é evidente, à multiplicidade do diverso (*Mannigfaltig*) empírico ou sensível, a qual sempre haverá de subjazer à construção de todos e quaisquer símbolos de tal unidade redentora (*Deus*) sem alguma vez poder assumir sua cogitada — meramente cogitada — condição de unidade incondicionada.

Já vimos Pater fazer alusão ao desvirtuamento do mundo sensível que a arte medieval encetou, ao deparar com ele a contrapor essa mesma arte à de Perugino e de Raphael nos seguintes termos:

The sensuous expression of ideas which unreservedly discredit the world of sense, was the delicate problem which Christian art had before it. If we think of medieval painting, as it ranges from the early German schools, still with something of the air of the charnel-house about them, to the clear loveliness of Perugino, we shall see how that problem was solved. (*REN*, p. 225)

Ora, era, sem dúvida, esta, a ideia que Pater mantinha em mente, ao afirmar, em 1872, acerca de Sidney Colvin, o autor de *Children in Italian and English Design*, o seguinte:

...by way of further defining, through contrast, that exact phase of sentiment in the treatment of children by English artists which he wishes to discriminate and explain, he has prefixed some notices of the very different treatment of children by the Italians of the middle age and the Renaissance, artists who saw in children not their common human relations, but referred them “to other and more remote relations suggested by religion and imagination,” looking for supernatural or symbolical types in them, so that “the burden of the supernatural which,” as he well says, “is always in some degree the unnatural rests inevitably on all their delineation of them”. (cied, p. 268)

Porém, já em “Poems by William Morris,” ensaio que escreveu três anos depois de ter publicado “Coleridge’s Writings” (em 1868, portanto), Pater havia revelado, com bastante clareza, a atitude que assumira face ao conflito a que aqui se refere, enquanto conflito de sobremaneira característico do Cristianismo e da arte que nele colhera inspiração. Isto é, face ao conflito entre (i) as “associações” de índole material que a diversidade sensível objetivamente determina e (ii) as “associações” de índole meramente formal que a imaginação instaura entre a própria diversidade sensível e sua pressuposta unidade transfenomenal. A qual, por isso mesmo, só poderá configurar-se, do ponto de vista dele, Pater (tal como do ponto de vista de Kant), unidade de índole tão-somente subjetiva.

Falando acerca do volume de poemas de William Morris que tem por título *The Defence of Guenevere and Other Poems*, Pater escreve:

These Arthurian legends, pre-Christian in their origin, yield all their sweetness only in a Christian

atmosphere. What is characteristic in them is the strange suggestion of a deliberate choice between Christ and a rival lover. That religion shades into sensuous love, and sensuous love into religion, has been often seen; it is the experience of Rousseau as well as of the Christian mystics. The Christianity of the middle age made way among a people whose loss was in the life of the senses only by the possession of an idol, the beautiful idol of the Latin hymn-writers, who for one moral or spiritual sentiment have a hundred sensuous images. Only by the inflaming influence of such idols can any religion compete with the presence of the fleshly lover. And so in these imaginative loves, in their highest expression the Provençal poetry, it is a rival religion with a new rival cultus that we see. Coloured through and through with Christian sentiment, they are rebels against it. The rejection of one idolatry for the other is never lost sight of. The jealousy of that other lover, for whom these words and images and strange ways of sentiment were first devised, is the secret here of a triumphant colour and heat. It is the mood of the cloister taking a new direction, and winning so a later space of life it never anticipated. Who knows whether, when the simple belief in them has faded away, the most cherished sacred writings may not for the first time exercise their highest influence as the most delicate amorous poetry in the world?

Hereon, as before in the cloister, so now in the chateau, the reign of reverie set in. The idolatry of the cloister knew that mood thoroughly, and had sounded all its stops. For in that idolatry the idol was absent or veiled, not limited to one supreme plastic form like Zeus at Olympia or Athena in the Acropolis, but distracted, as in a fever dream, into a thousand symbols and reflections. Quite in the way of one who handles the older sorceries, the Church

has a thousand charms to make the absent near. Like the woman in the idyll of Theocritus —

...ελκε τυ τηνον εμον ποτι δωμα τον ανδρα,<sup>25</sup>  
is the cry of all her bizarre rites. Into this kingdom of reverie, and with it into a paradise of ambitious refinements, the earthly love enters, and becomes a prolonged somnambulism. Of religion it learns the art of directing towards an imaginary object sentiments whose natural direction is towards objects of sense. Hence a love defined by the absence of the beloved, choosing to be without hope, protesting against all lower uses of love, barren, extravagant, antinomian. It is the love which is incompatible with marriage, for the chevalier who never comes, of the serf for the chatelaine, the rose for the nightingale, of Rudel for the Lady of Tripoli. Another element of extravagance came in with the feudal spirit: Provençal love is full of the very forms of vassalage. To be the servant of love, to have offended, to taste the subtle luxury of chastisement, of reconciliation — the religious spirit, too, knows that, and meets just there, as in Rousseau, the delicacies of the earthly love. Here, under this strange complex of conditions, as in some medicated air, exotic flowers of sentiment expand, among people of a remote and unaccustomed beauty, somnambulistic, frail, androgynous, the light almost shining through them, as the flame of a little taper shows through the Host. Such loves were too fragile and adventurous to last more than for a moment.

That whole religion of the middle age was but a beautiful disease or disorder of the senses; and a religion which is a disorder of the senses must always be subject to illusions. Reverie, illusion, delirium, they are the three stages of a fatal descent both in the religion and the loves of the middle age. (pwm, pp. 301–302)

A citação é longa; porém, bastante esclarecedora.

Embora aconteça, como já vimos Pater afirmar, que o Cristianismo, com sua atávica afirmação de unidade última transcendente, e a Humanidade, com seu apego à diversidade que é apreendida por via dos sentidos, sejam “two powers that divide the intellect and spirit of man,” não se torna possível ao próprio Cristianismo prescindir da própria Humanidade (uma vez que, como pus já em evidência, tal unidade transcendente é passível de ser concebida apenas de forma simbólica) — sendo que é em resultado disso, que se instaura no seio do Cristianismo a divisão e o antagonismo de que acabámos de ouvir Pater falar.

No passo que venho de citar, Pater contrasta a atmosfera religiosa medieval com a atmosfera do amor cortês, enquanto produto inevitável dessa mesma época.

Apesar de ter tido os olhos postos no Uno, *qua* entidade transcendente, o Cristianismo medieval não voltara costas completamente à diversidade, ao mundo dos sentidos, pois a única via de que dispunha para “olhar” e “tocar” tal entidade transcendente era a forma física, concreta, de ídolo que lhe servisse de símbolo.

Como Pater diz, os escritores de hinos latinos (os escritores que cantaram esse ídolo) revelam-nos ter encontrado, para a representação de um só sentimento moral ou espiritual (“for one moral or spiritual sentiment”), “uma centena de imagens sensíveis” (“a hundred sensuous images”). No entanto, isso não se fica a dever a aptidão peculiar por parte desses escritores, mas sim, efetivamente, a uma necessidade — já que “only by the inflaming influence of such idols can any religion compete with the presence of the fleshly lover.”

O que há de mais humano no Homem impele-o, naturalmente, para o mundo sensível e para o amor carnal. E, sendo assim, o Cristianismo poderia ter encontrado apenas uma forma de competir com o ímpeto natural desse impulso, com vista a voltar os olhos do Homem da vida terrena, imanente, para a pressuposta vida transcendente.

Refiro-me ao *estratagema* de redirecionar para essa mesma *segunda* vida, simbolicamente antecipada e amada via do rosto concreto de um ídolo, o natural apego humano à vida dos sentidos e à consumação do amor através da *posse* do corpo.

É, afinal, a esse *estratagema*, que se fica a dever o facto de, sobretudo na Idade Média, o amor de índole religiosa pelo ídolo divino se deixar confundir, frequentemente, com o amor sensual pelo amante, e vice-versa.

Na Idade Média, subsistia, portanto, no seio do Cristianismo, rivalidade reprimida entre os interesses e as exigências da divindade, sensorializada através da figura de Cristo, o amante espiritual, e os interesses e as exigências da humanidade em geral, decorrentes de esta naturalmente se ver impelida para a vida dos sentidos e para o amor carnal.

Cristo, o amante do espírito e por via do espírito, amava e era amado, então, apenas através de para ele serem dirigidos os mais humanos impulsos, os quais, dada a sua natureza, deveriam ser dirigidos para o amante da carne e por via da carne.

Não obstante o aparecimento gradual da poesia Provençal e do amor cortês, o estranho assentimento que a vida religiosa monástica dera ao mundo dos sentidos não conheceu fim — ao arrepio do repúdio que ela, vida monástica, pretendia nutrir por esse mesmo mundo (o mundo dos sentidos), em prole dos interesses de amante exclusivamente de carácter espiritual, não passível de ser sensorialmente amado.

O monge amava o espírito com coração que o fazia devir corpo. Sucedeu-lhe o cortesão, que, inversamente, se deu de amar o corpo com coração que o fazia devir espírito.

O que se verificou a partir do aparecimento do amor cortês não foi, pois, a substituição da satisfação dos interesses do espírito pela satisfação dos interesses do corpo; foi a substituição da confusão do espírito com o corpo pela confusão do corpo com o espírito.

Absorvendo o sentimento cristão, absorvendo o espiritualismo que deviera característico do claustro, o amor cortês transferiu-o para o âmbito do castelo, ou da corte, assim transformando a amada de cariz carnal em amada de cariz espiritual, ao invés do que até então ocorrera no próprio claustro, enquanto palco da transformação do amado de caráter espiritual em amado de caráter carnal.

Assiste-se, portanto, como Pater diz, a “the mood of the cloister taking a new direction;” a “the rejection of one idolotry for the other:” “Coloured through and through with Christian sentiment, they [os amores imaginativos da tradição do amor cortês] are rebels against it.”

Em resultado, o protagonista do amor cortês, incapaz de consumir o seu amor pela amada terrena e carnal, incapaz de a fazer devir objeto de “sentimentos naturalmente dirigidos para objetos dos sentidos” (“sentiments whose natural direction is towards objects of sense”), devido a a ter espiritualizado <sup>26</sup> — em resultado, o protagonista do amor cortês consegue apenas experienciar amor terreno “defined by the absence of the beloved, choosing to be without hope, protesting against all lower uses of love, barren, extravagant, antinomian.”

Isto significa que o protagonista do amor cortês, o qual se nos apresenta na qualidade de amor em que, não menos do que no Cristianismo medieval propriamente dito, as raízes do Novo Mundo, do mundo *Romântico-Cristão*, deverão, afinal, ser encontradas — significa, dizia, que o protagonista do amor cortês não menos padeceu, ainda que de modo diferente do monge, da “bonita doença ou desordem dos sentidos” (“beautiful disease or disorder of the senses”) de que “That whole religion of the middle age” começara por sofrer.

Não obstante o epíteto “beautiful” expressar positividade que instaura na voz do autor de “Coleridge’s Writings” registo algo diferente do registo que naquele mesmo ensaio se mostra prevalecente — não obstante tal positividade, a designação “beautiful disease or disorder of the senses” ecoa, sem dúvida, palavras de Goethe, o qual,

na milésima trigésima primeira das suas máximas e reflexões, afirmara: “Klassizismus ist Gesundheit, Romantizismus ist Krankheit” (“Ce qui est classique est sain, ce qui est romantique est malade”).<sup>27</sup> E, sendo assim, não será de admirar, depararmos com Pater a contrastar a presença na Idade Média de tal “doença ou desordem dos sentidos” com a ausência desta última na cultura e na arte gregas. Não será de admirar, significa isto, que, como vimos, ele, Pater, afirme:

Hereon, as before in the cloister, so now in the chateau, the reign of reverie set in. The idolatry of the cloister knew that mood thoroughly, and had sounded all its stops. For in that idolatry the idol was absent or veiled, not limited to one supreme plastic form like Zeus at Olympia or Athena in the Acropolis, but distracted, as in a fever dream, into a thousand symbols and reflections.

O Cristianismo partira da pressuposta unidade absoluta e intangível de uma pressuposta entidade transcendente, e, ao procurar no mundo sensível símbolos que, de algum modo, lhe pudessem emprestar fisionomia imaginativa, dispersara-a no seio da diversidade sensível e, pois, tangível — considerada na qualidade de diversidade que necessariamente teria de sujazer à construção de tais símbolos.

Pelo contrário, a cultura e a arte gregas, com suas raízes mergulhadas no mundo “tal como ele é permanentemente,” haviam partido da diversidade empírica, e pois concreta, para a construção de imagens sensoriais, de igual modo concretas e, portanto, capazes de conferir unidade e homogeneidade visíveis à experiência quotidiana dos mais variados aspetos dessa mesma diversidade. — Que é o que se verifica, por exemplo, com a figura mítica de Dioniso, como o próprio Pater põe em evidência no seu ensaio “A Study of Dionysus, the Spiritual Form of Fire

and Dew,” . “He is the soul of the individual vine, first,”  
escreve Pater —

He is the soul of the individual vine, first; the young vine at the house-door of the newly married, for instance, as the vine-grower stoops over it, coaxing and nursing it, like a pet animal or a little child; afterwards, the soul of the whole species, the spirit of fire and dew, alive and leaping in a thousand vines, as the higher intelligence, brooding more deeply over things, pursues, in thought, the generation of sweetness and strength in the veins of the tree, the transformation of water into wine, little by little; noting all the influences upon it of the heaven above and the earth beneath; and shadowing forth, in each pause of the process, an intervening person — what is to us but the secret chemistry of nature being to them the mediation of living spirits. So they passed on to think of Dionysus (naming him at last from the brightness of the sky and the moisture of the earth) not merely as the soul of the vine, but of all that life in flowing things of which the vine is the symbol, because its most emphatic example. [...] Dionysus, as we see him in art and poetry, is the projected expression of the ways and dreams of this primitive people, brooded over and harmonised by the energetic Greek imagination; the religious imagination of the Greeks being, precisely, a unifying or identifying power, bringing together things naturally asunder, making, as it were, for the human body a soul of waters, for the human soul a body of flowers; welding into something like the identity of a human personality the whole range of man’s experiences of a given object, or series of objects — all their outward qualities, and the visible facts regarding them — all the hidden ordinances by which those facts and qualities hold of unseen forces, and have their roots in purely visionary places. (GS, pp. 13, 29)

Quanto tenho posto em evidência revela que, no que toca ao conflito entre o enaltecimento do espírito e o concomitante menosprezo dos sentidos — o conflito que se há feito característico no Cristianismo e que, em resultado, há sido herdado pela arte e pela filosofia românticas, — o temperamento e o intelecto de Pater pendiam nitidamente em favor da recuperação, por parte do homem moderno, da conciliação pré-cristã entre esses dois componentes da natureza humana (espírito e sensação), *qua* conciliação característica, agora, sobretudo da vida e da cultura clássicas.

Trata-se, sabemos-lo já sobejamente, da recuperação da unidade, da centralidade e do contentamento com o que se encontra aqui e agora de que já ouvimos o próprio Pater falar.

O que pretendo dizer é que o que até aqui hei exposto revela que, desde o início, Pater se colocou do lado do genuíno Humanismo, do Humanismo da Antiguidade Clássica e da Renascença; do Humanismo que há decorrido, em geral, de o homem de tais duas épocas não ter pretendido franquear a fronteira que demarca as determinações que configuram os entes reais, espaço-temporais, da pressuposta ausência de determinações por parte da unidade absoluta que tem vindo a ser designada “Deus”.

Refiro-me, para agora o expressar de modo diferente, à fronteira para cá da qual se depara com “All that is desirable in the world, all that is sympathetic with its laws, and succeeds through that sympathy.” (cw, p. 115)

Como vimos, Pater opõe a estas marcas atrativas do mundo dos sentidos, do mundo a que chamamos “realidade,” as marcas não atrativas da psique cristã do mundo católico: “faith, rigidly logical as Ultramontanism... all that is despairing in life coming naturally under its formula”. (cw, p. 115)

Anos mais tarde, em *Marius the Epicurean*, Pater viria a distinguir,

In the history of the church, as throughout the moral history of mankind... two distinct ideals, either of which it is possible to maintain — two conceptions, under one or the other of which we may represent to ourselves men's efforts towards a better life. (ME2, p. 120)

O primeiro destes dois ideais é o ideal com que, em “Coleridge's Writings,” Pater identifica exclusivamente a Igreja Católica. Trata-se do “ideal de asceticismo” (“The ideal of asceticism”), o qual “represents moral effort as essentially a sacrifice, the sacrifice of one part of human nature to other, that it may live the more completely in what survives of it”. (ME2, p. 121)

Por outras palavras, o primeiro de tais dois ideais configura-se, em “Coleridge's Writings,”

...the old error of Montanus... a fanatical revolt — sour, falsely anti-mundane, ever with an air of ascetic affectation, and a bigoted distaste in particular for all the peculiar graces of womanhood. By it the desire to please was understood to come from the author of evil. (ME2, p. 122)

O segundo dos dois ideais que aqui se encontram em pauta é “o ideal de cultura” (“the ideal of culture”) ou de *Paideia*. O qual “represents... [moral effort] as a harmonious development of all the parts of human nature, in just proportion to each other”. (ME2, p. 121) O qual, significa isto, coincide de todo com o ideal de HOMEM, entendido na qualidade de ideal passível de ser concretizado apenas por ente humano que satisfaça equanimemente tanto os interesses e as exigências do espírito quanto os interesse e as exigências dos sentidos.

Em “Coleridge's Writings,” este é o ideal clássico que Pater contrapõe ao asceticismo da Igreja Católica e à “sede de absoluto,” ou *Sehnsucht*, que a filosofia e a arte românticas não herdado sobretudo do Cristianismo.

No passo que venho de citar, transcrito do capítulo de *Marius the Epicurean* que tem por título “The Minor Peace of the Church,” o qual versa sobre a “paz” que o Cristianismo conheceu “under the Antonines” (Antoninus Pius e Marco Aurélio) e que se fez “menor” por comparação com “the final ‘Peace of the church,’ commonly so called, under Constantine,” — (ME2, p. 118) no passo que venho de citar, Pater encontra esse mesmo ideal, o “ideal clássico,” sobretudo na Igreja Católica de então: do século II. Como ele afirma:

In that earlier “Peace”... [the church of Rome] had set up for herself the ideal of spiritual development, under the guidance of an instinct by which, in those serene moments, she was absolutely true to the peaceful soul of her Founder. ‘Goodwill to men,’ she said, ‘in whom God Himself is well-pleased!’ For a little while, at least, there was no forced opposition between the soul and the body, the world and the spirit, and the grace of graciousness itself was pre-eminently with the people of Christ. (ME2, p. 121)

Este estado de coisas viria a ser alterado, de Constantino até ao início da Renascença, com o retorno do “ideal ascético.” Porém, durante a breve pausa de “the minor ‘Peace of the church,’” ocorrera um verdadeiro renascimento do espírito clássico.

Trata-se do renascimento que “made Marius doubt whether that famed Greek ‘blithness,’ or gaiety, or grace, in the handling of life, had been, after all, an unrivalled success”. (ME2, p. 111) Bem como se trata do renascimento via do qual surgira “Christianity in its humanity, or even humanism, in its generous hopes for man, its common sense and alacrity of cheerful service, its sympathy with all creatures, its appreciation of beauty and daylight.” (ME2, p. 115)

Quão longe ainda se está, em presença do jovem e contestatário autor de “Coleridge’s Writings,” do Pater, mais tardio, que viria a escrever estas palavras! Vale di-

zer, do Pater que, atrás, afirmei ter conquistado capacidade para ver nos postulados da razão prática, tal como não são formulados por Kant, hipótese (possibilidade de imortalidade e de felicidade pós-morte) com que todo o genuíno ceticismo terá de entrar em conta, não obstante configurar-se hipótese cuja validade jamais será passível de ser confirmada e, pois, demonstrada.

Como tenho posto sobejamente em evidência, o contraste que Pater estabelece naquele seu segundo ensaio (“Coleridge’s Writings”) não se configura contraste entre o “ideal de cultura” do Cristianismo do século II e o “ideal de asceticismo” do Cristianismo da baixa e alta Idade Média, mas sim entre o “ideal de cultura” — o Humanismo — da tradição clássica e, por outro lado, *tout court*, o conflito entre espírito e sentidos, alma e corpo, que decorrerá da oposição entre fé e razão que a Igreja Católica instaurara ao longo de praticamente toda a sua história.

Tendo, portanto, colocado-se, desde o início, do lado do ideal de CULTURA e do Humanismo, Pater não poderia deixar de manifestar já a partir de “Coleridge’s Writings” o seguinte: a intenção de dar a ver que, no seu tempo, se fazia mais do que tempo de abandonar o sobrenaturalismo dogmático que o Cristianismo difundira e de voltar ao contentamento, com o que está aqui-e-agora, que caracterizara a cultura Grega.

Trata-se, é já evidente, de contentamento que exclusivamente se configura sentimento adequado ao moderno “espírito relativo”; e, pois, de contentamento na ausência do qual o homem moderno jamais poderá vir a recuperar harmonia entre espírito e sentidos: jamais poderá vir, de novo, a almejar fazer sua a “perfeição” (*Vollkommenheit*) e a totalidade (*Allgemeinheit*) com que o entendimento de CULTURA *qua* *Paideia* ou *Bildung* o confronta na qualidade de dever-ser objetivamente ordenado. E, pois, na qualidade de *Sollen* que se consubstancia *télos* ou *destino* (*Bestimmung*) — com termos ocasião de constatar ao falar, no próximo capítulo, do IDEALISMO ÉTICO, de Fichte.

A circunstância de o jovem Pater ter encetado defesa do ideal de HOMEM não decorreu, certamente, de, então, ele ainda se não ter confrontado, contrariamente ao que havia acontecido, por exemplo, com Schelling e Coleridge, com o vazio de índole simultaneamente intelectual e sentimental que resultara da necessidade de abdicar da interpretação do Ser (da *Weltanschauung*, *Menschanschauung* e *Gottanschauung*) que secularmente se havia feito tradicional.

Refiro-me ao vazio que, de acordo com o próprio Pater, decorrera em grande parte de “Kant’s negations... [of] an unseen world” (do criticismo com que o autor da *Crítica da Razão Pura* confrontara o exercício da metafísica que o antecederá), e que outrora fora colmatado por “certain ancient natural hopes”. Isto é, por

...that sense of large proportion in things, that all-embracing prospect of life as a whole (from end to end of time and space, it had seemed), the utmost expanse of which was afforded from a cathedral tower of the Middle Age: by the church of the thirteenth century, that is to say, with its consequent aptitude for the co-ordination of human effort. (MS, p. 12)

Trata-se, de igual modo, do vazio que, no caso de almas mais avessas a rejeitar de todo a mundividência medievá, almas como a de Coleridge, havia sido formalmente colmatado pela *promessa* hipotética de os postulados da *Crítica da Razão Prática* se configurarem verdade, bem como, de modo mais atrativo, pela transformação de tal *promessa* hipotética em promessa de índole tética, *qua* transformação de que o Idealismo alemão pós-kantiano se encarregara.

Refiro-me, é óbvio, ao IDEALISMO ÉTICO, de Fichte, e ao IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel — via dos quais esses mesmos filósofos efetivamente intentaram *repreencher* o vazio a que venho de me referir.

Efetivamente, a defesa do ideal de CULTURA por parte do jovem Horatio Pater não despontou da circunstância

que venho de negar; despontou, muito pelo contrário, da sua determinação de reconquistar para si e para a segunda metade do século XIX em geral a coerência que sabia configurar-se coerência caracteristicamente grega: a “clear-eyed intellectual consistency” de que já o ouvimos falar.

Pater refere-se-lhe assim, como “clear-eyed intellectual consistency,” em virtude de se constituir coerência que, sendo determinada pela visão intelectual do mundo que a ciência e a cultura (*Kultur*) de um determinado momento histórico possam tornar *vigente*, se sobrepõe às humanas carências de índole empírico-sentimental que usam determinar a visão irrefletida do próprio mundo e da vida que em todo e qualquer momento histórico naturalmente tende a originar e justificar os pensamentos e as ações do animal humano.

Pater, aliás, revela-se sobejamente consciente de que a defesa a que me refiro, a defesa do ideal de CULTURA, não poderia deixar de acarretar consigo o sacrifício de “some conviction, or doctrine, or supposed first principle”, (*ME2*, p. 16) na qualidade de sacrifício *sine qua non* jamais seria possível confrontar com coragem e honestidade — com, precisamente, coerência — o vazio de índole emocional e sentimental a que me tenho referido.

Assaz significativa, é, pois, no presente contexto, a circunstância de depararmos com Pater a evidenciar a incapacidade de Coleridge para fazer tal sacrifício, considerado, precisamente, na qualidade de sacrifício determinado intelectualmente. Isto é, pelo tipo de consciência lúcida e tenaz em que modernamente *terá* de assentar o genuíno Humanismo e a genuína concepção de CULTURA.

Refiro-me, suponho ser claro, a consciência lúcida e tenaz da irrelevância que a vida em geral e a condição trágico-cômica da humanidade necessariamente teriam de assumir após terem passado a ser consideradas por perspectiva cosmicamente universal. E, pois, refiro-me a consciência que se constitui *conditio sine qua non* de nos conhecermos habitantes de Paraíso Perdido sem, contra-riamente a Coleridge, enfermarmos de “excesso de serie-

dade” — considerado *qua* excesso que ocasione perdermo-nos de nós mesmos e, porquanto, perdermos de vista a possibilidade de devirmos "complete culture:"

Perhaps the chief offence in Coleridge is an excess of seriousness, a seriousness that arises not from any moral principle, but from a misconception of the perfect manner. There is a certain shade of levity and unconcern, the perfect manner of the eighteenth century, which marks complete culture in the handling of abstract questions. The humanist, he who possesses that complete culture, does not weep over the failure of a theory of the quantification of the predicate, nor shriek over the fall of a philosophical formula. A kind of humour is one of the conditions of the true mental attitude in the criticism of past stages of thought. Humanity cannot afford to be too serious about them, any more than a man of good sense can afford to be too serious in looking back upon his own childhood. Plato, whom Coleridge claims as the first of his spiritual ancestors, Plato, as we remember him, a true humanist, with Petrarch and Göthe and M. Renan, holds his theories lightly, glances with a blithe and naïve inconsequence from one view to another, not anticipating the burden of meaning "views" will one day have for humanity. (cw, p. 111)

Porém, o "sacrifício" que Pater sempre se predispôs fazer, em resultado de ter permanecido genuíno Humanista e, por tanto, instanciação em carne e osso de completa *cultura hominis*, não consistiria, contrariamente ao que estas suas palavras poderão talvez indiciar, em abdicar de considerar com seriedade toda e qualquer forma de sentimento religioso, mas sim em abdicar de considerar desse modo tão-somente o sentimento religioso particular que há atravessado os séculos, e as carestias do coração, e as vicissitudes das vísceras, com o nome "Cristianismo."

Trago em mente, em resultado de associação, o sentimento e a emoção de que Matthew Arnold nos fala, ao afirmar, com a lucidez que tanto caracteriza o seu pensamento, que a religião se prefigura “ethics heightened, enkindled, lit up by feeling”, bem como que “the passage from morality to religion is made when to morality is applied emotion.”<sup>28</sup>

Se tivesse tido ocasião de responder *viva voce* a estas afirmações, Pater provavelmente teria esboçado um sorriso e apontado ao “puritano” Arnold palavra desaprovadora — já que, do ponto de vista dele, Pater, qualquer forma genuína de religião haveria de se prefigurar sentimento e emoção “elevados, ateados, enlumecidos,” por “visão artística da vida.”

Contudo, o que importa percebermos agora, ao terminar esta secção do presente capítulo, é que, em resultado de sua seriedade excessiva e de sua conceção desadequada de “the perfect manner,” da atitude perante a existência e o pensamento que “marks complete culture,” Coleridge

...thinks that if we reject the supernatural, the spiritual element in life will evaporate also, that we shall have to accept a life with narrow horizons, without disinterestedness, harshly cut off from the springs of life in the past. (cw, p. 126)

### **1.5. O historicismo estético de Pater e o *Desinteresse transcendental*, que Kant há formulado**

“[A] life... without disinterestedness”!

Iremos ter ocasião de ver pormenorizadamente o que isto significa. O que há a evidenciar aqui é, porém, que o ponto de vista que as palavras que venho de citar atribuem a Coleridge se prefigura ponto de vista com que Pater mais não poderia ter estado em desacordo.

Trata-se de desacordo que decorre em particular de quanto passo a explicitar. Por um lado, de Coleridge entender que “o elemento espiritual da vida” (“the spiritual element in life”) consiste exclusivamente em instânciação da crença tradicional, por parte do Cristianismo, nos atributos da divindade que o hebraísmo denominou “Yahweh,” bem como em aceitação da verdade dos dogmas que essa mesma crença há fundamentado. Por outro lado, de, inversamente, Pater entender já não só que tal crença e tais dogmas (a crença e os dogmas do Cristianismo) de modo algum esgotam o vasto âmbito da espiritualidade do Homem e das suas manifestações, mas também que, a partir da Renascença, hão entrado em conflito (a própria crença e os próprios dogmas do Cristianismo) com o moderno “espírito relativo” e, via disso, devindo fé e *arquitetura* teológica de todo ultrapassadas.

À pergunta: “But what is this spiritual element?” — “em que consiste tal espiritualidade?” — Pater responde: “It is the passion for inward perfection with its sorrows, its aspirations, its joy.” Sendo, pois, que, segundo ele, o “elemento espiritual” da vida humana em geral, e da vida religiosa em particular, se configura elemento constitutivo de toda a autêntica e completa *cultura hominis*, quer quando esta é considerada sob o aspeto de “perfeição interior” (de harmonia entre pensamento e percepção, ideia e realidade), quer quando é considerada (a completa *cultura hominis*) sob o aspeto de interesse e apreço pelas manifestações de maior monta, tanto de índole espiritual como de índole sensorial, do animal humano. — Inclusive, por conseguinte, quando é considerada (a completa *cultura hominis*) sob o aspeto de interesse e de apreço pelo sobrenaturalismo e pela *arquitetura* teológico-dogmática que Coleridge persistira em ler não na qualidade de produções da psique humana (e, pois, não na qualidade de conceções historicamente determinadas), mas sim na qualidade de verdades essenciais e, por isso, eternamente válidas. Significa isto, mas sim *qua* “primeiros princípios” não passíveis de vir a ser sacrificados em prole de “coe-

rência intelectual,” já que, a partir do instante em que isso mesmo se verificasse (em que os “primeiros princípios” do Cristianismo fossem sacrificados), o Homem se veria condenado a existência desprovida de horizontes para além de sua condição terrena. Vale dizer, o Homem se veria condenado a existência drasticamente empobrecida e empobrecedora.

O ponto de vista de Pater é, porquanto, o de que o sacrifício do Sobrenaturalismo, seja ele o sobrenaturalismo que se prefigura fundamento do teísmo católico-cristão, seja ele o *sobrenaturalismo natural* <sup>29</sup> que é próprio ao panteísmo crítico de um Schelling e de um Hegel, — o ponto de vista de Pater, dizia, é, porquanto o seguinte: o de que a concretização de um tal sacrifício, em prole de aceitação dos limites com que o “espírito relativo” deparrara no conhecimento humano (via, por exemplo, da epistemologia do IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant), haveria de se configurar sacrifício tão-somente da expressão católico-cristã da espiritualidade do Homem (*qua* expressão inconciliável com o “espírito moderno” e, por isso, ultrapassada). Muito ao invés, pois, de se configurar sacrifício a *granel* da própria espiritualidade do Homem. Como ele mesmo, Pater, afirma:

These mental states [the passion for inward perfection with its sorrows, its aspirations, its joy] are the delicacies of the higher morality of the few, of Augustine, of the author of the “Imitation”, of Francis de Sales; in their essence they are only the permanent characteristics of the higher life. Augustine, or the author of the “Imitation,” agreeably to the culture of their age, had expressed them in the terms of a metaphysical theory, and expanded them into what theologians call the doctrines of grace and sin, the fluctuations of the union of the soul with its unseen friend. The life of those who are capable of a passion for perfection still produces the same mental states; but that religious expression of them is no longer

congruous with the culture of the age. Still, all inward life works itself out in a few simple forms, and culture cannot go very far before the religious graces reappear in it in a subtilized intellectual shape. There are aspects of the religious character which have an artistic worth distinct from their religious import. Longing, a chastened temper, spiritual joy, are precious states of mind, not because they are part of man's duty or because God has commanded them, still less because they are means of obtaining a reward, but because like culture itself they are remote, refined, intense, existing only by the triumph of a few over a dead world of routine in which there is no lifting of the soul at all. If there is no other world, art in its own interest must cherish such characteristics as beautiful spectacles. Stephen's face, "like the face of an angel," has a worth of its own, even if the opened heaven is but a dream.

Our culture, then, is not supreme, our intellectual life is incomplete, we fail of the intellectual throne, if we have no inward longing, inward chastening, inward joy. Religious belief, the craving for objects of belief, may be refined out of our hearts, but they must leave their sacred perfume, their spiritual sweetness, behind. (cw, pp. 126–127)

Inteligentemente brincando com a inteligência de Pater, W. H. Mallock faz Mr. Rose, a caricatura do autor da conclusão a *The Renaissance* e de *Marius the Epicurean* que elaborou no seu *The New Republic*,<sup>30</sup> afirmar, a respeito da arquitetura da nova república do futuro:

...consider how that naturally will be... of no style in particular. [...] [N]o style in particular, but a *renaissance* of all styles. It will matter nothing to us whether they be pagan or Catholic, classical or mediæval. We shall be quite without prejudice or bigotry. To the eye of true taste, an Aquinas in his cell before

a crucifix, or a Narcissus gazing at himself in a still fountain, are — in their own ways, you know — equally beautiful.<sup>31</sup>

À parte do tom irónico que Mallock lhes imprimiu, estas palavras revelam bastante bem, parece-me, a ideia primordial que Pater pretendeu transmitir no passo de “Coleridge’s Writings” que venho de citar.

Se, em vista da comprovação do Atomismo e do Materialismo gregos que a ciência moderna tem vindo a levar a cabo desde a Renascença, acatarmos o princípio de que “there is no other world” — dá-nos Pater a ver, — restar-nos-á, ainda assim, o “valor próprio” (“worth of its own”), de índole estética e sentimental, de toda e qualquer forma de expressão da atividade espiritual e artística do Homem. O qual é valor que efetivamente se nos apresenta como valor *in se* e, pois, como valor independente das fisionomias histórico-culturais que o possam instanciar *in concreto*, num ou noutro momento histórico, enquanto fisionomias determinadas por este ou por aquele sistema filosófico, por este ou por aquele *esquema* religioso ou ideológico de salvação.

Poderá ocorrer que, num determinado momento histórico, se depare com ausência de contradição entre o valor *formal* desta ou daquela expressão da espiritualidade humana (considerado como valor estético e/ou sentimental) e o correspondente valor *material*, seja, este, de cariz religioso, filosófico, ou artístico. Sendo que, segundo Pater, isso mesmo (ausência de tal contradição) se havia verificado, no século quinto, com a expressão religiosa da espiritualidade ou idealidade humana que Santo Agostinho tituló *De Civitate Dei*, bem como, agora no século XV, com a expressão de índole devocional de tais caraterísticos humanos que ainda hoje é conhecida pelo título *Imitatio Christi*.

Inevitavelmente, sempre haverá de acontecer, porém, que tal ausência de contradição haja devindo efetiva contradição, em resultado de o incessante devir da

consciência humana haver vertido o lado material desta ou daquela de tais expressões em conteúdo obsoleto, e, com isso, lhe haver retirado, no todo ou em parte, valor *ideológico* ou intelectual.

Sempre que isso mesmo se verifique, não menos, contudo, haverá de se verificar — eis aqui, de novo, a ideia primordial que Pater há colocado em pauta — que o correspondente valor estético-sentimental de uma tal forma de expressão permaneça intocado e, pois, permanentemente *atual* (no sentido latino *in actu*).

Temos, por exemplo, que, devido a ser valor historicamente determinado, o valor de índole teológica de *De Civitate Dei* há muito se há efetivamente convertido em desvalor.

Não menos temos, contudo, que o valor estético-sentimental dessa expressão agostiniana do espírito humano (o *De Civitate Dei*) efetivamente permanece intocado. Ocorrendo, isso, em resultado de este outro tipo de valor dessa mesma expressão (o valor estético-sentimental de *De Civitate Dei*) despontar já não só da grandeza criativa, espiritual e intelectual do teólogo de Hipona (Santo Agostinho), considerado na qualidade de representante da espécie *HOMEM*, mas também da circunstância de a própria obra *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*) se constituir testemunho do esforço por parte do animal humano para se verter, com maior ou menor sucesso, em instanciação de “perfeição interior” e, pois, de *cultura hominis*.

Eis, pois, que, se o valor doutrinário tanto de *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*) como do *Imitatio Christi* (*A Imitação de Cristo*) se configura valor circunstancial e, logo, relativo, ajuizável apenas em função de se deparar ou não com congruência entre a mundividência de que tais obras hão despontado e de que se hão apropriado e, por outro lado, o “retrato do mundo” (*world picture*) que se encontre em vigência neste ou naquele momento histórico, — eis, pois, dizia, que, se isso mesmo ocorre, também ocorre, por outro lado, que o valor estético-sentimental daquelas mesmas expressões do espírito (*A Cidade de Deus* e *A Imitação*

de Cristo), o valor do seu “elemento espiritual,” se configura valor permanente e universal para “those who are capable of a passion for perfection.” E, por conseguinte, para quantos hajam já “abdicado do Cristianismo” (“have passed out of Christianity” — cw, p. 127) sem com isso terem abdicado dos “estados mentais” (“mental states”) que hão movido Agostinho e Thomas à Kempis a reorganizar intelectualmente o mundo, os quais são “estados” que se dão a contar entre as “caraterísticas permanentes da vida superior” (“permanent characteristics of the higher life”).

Efetivamente, o “elemento espiritual” das expressões do pensamento é o “elemento” em que reside a ent(e)idade primeira, universal e imorredoura, delas mesmas, expressões do pensamento; a doutrina ou a ideologia a que possa servir de veículo nada mais sendo do que *sombra* de tal ent(e)idade primordial — como o próprio Pater nos diz, ao falar da teologia e dos dogmas do Cristianismo nos seguintes termos:

Theology is a great house, scored all over with hieroglyphics by perished hands. When we decypher one of those hieroglyphics, we find in it the statement of a mistaken opinion; but knowledge has crept onward since the hand dropped from the wall; we no longer entertain the opinion, and we can trace the origin of the mistake. Dogmas are precious as memorials of a class of sincere and beautiful spirits, who in a past age of humanity struggled with many tears, if not for true knowledge, yet for a noble and elevated happiness. That struggle is the substance, the dogma only its shadowy expression; received traditionally in an altered age, it is the shadow of a shadow, a mere *τοιτον ειδωλον*, twice removed from substance and reality.<sup>32</sup> The true method then in the treatment of dogmatic theology must be historical. (cw, p. 129)<sup>33</sup>

Agora, chegados a este ponto do presente capítulo, importa reafirmar que o principal objetivo deste estudo é o de identificar e explicitar, partindo das preocupações que tenho vindo a colocar em pauta na qualidade de preocupações prioritárias do pensamento pateriano, a posição que o autor de “Coleridge’s Writings” há assumido face aos dois grandes polos antagónicos do IDEALISMO ALEMÃO em geral. Isto é, face ao IDEALISMO SUBJETIVO, que Kant inaugurou, e à forma de IDEALISMO ABSOLUTO que, na esteira dele e de Fichte, Schelling formulou.<sup>34</sup> Sendo que o resultado maior a que, no final, iremos desembocar será a constatação de que quanto afasta Pater da metafísica romântica de Schelling é, precisamente, quanto o aproxima do formalismo subjetivo kantiano, Vale dizer, sendo que o resultado maior a que, no final, iremos desembocar será a constatação de que, por assim dizer, quanto mais nos afastamos de Kant, em direção a Fichte, Schelling e Hegel, mais, também, nos afastamos das proclividades e dos raciocínios que mais hão determinado o pensamento “filosófico” de Pater.

Ao longo deste estudo, iremos, portanto, ter por pano de fundo, por assim o dizer, parte significativa do percurso que a história da filosofia moderna há atravessado, sendo que o que me irá caber fazer de ora em diante será, acima de tudo o mais, situar, nesse mesmo pano de fundo (o da filosofia moderna), as mais salientes implicações e os mais importantes pressupostos filosóficos do pensamento de Pater, tal como ele mesmo no-los indicia logo a partir do início da sua produção crítico-literária. Isto é, logo a partir do ensaio que intitulou “Coleridge’s Writings,” e que, por assim o dizer, *contrabandeou* sob o aspeto de recensão crítica.

Ora, a melhor forma de iniciar a tarefa que venho de apontar sem quebrar o fio condutor da exposição que até aqui nos trouxe parece-me ser pôr em evidência a *filiação* em Kant que, via de uma simples designação (“transcendental disinterestedness”), Pater outorga à interpretação estético-histórica da religião e da cultura<sup>35</sup> que, como temos vindo a ver, defendeu. Vale dizer, outorga à sua ino-

vadora interpretação das expressões do espírito que nos não são legadas por “[the] sincere and beautiful spirits, who in a past age of humanity struggled with many tears, if not for true knowledge, yet for a noble and elevated happiness.”

Avanço transcrevendo as palavras que continuam a penúltima citação de “Coleridge’s Writings” que atrás fiz. São as seguintes:

This law of the highest intellectual life has sometimes seemed hard to understand. Those who maintain the claims of the older and narrower forms of religious life against the claims of culture are often embarrassed at finding the intellectual life heated through with the very graces to which they would sacrifice it. How often in the higher class of theological writings — writings which really spring from an original religious genius, such as those of Dr. Newman — does the modern aspirant to perfect culture seem to find the expression of the inmost delicacies of his own life, the same yet different! The spiritualities of the Christian life have often drawn men on little by little into the broader spiritualities of systems opposed to it — pantheism, or positivism, or a philosophy of indifference. Many in our own generation, through religion, have become dead to religion. How often do we have to look for some feature of the ancient religious life, not in a modern saint, but in a modern artist or philosopher! For those who have passed out of Christianity, perhaps its most precious souvenir is the ideal of a transcendental disinterestedness. (cw, p. 127)

Estas palavras surgem-nos no seguimento de Pater ter posto em evidência que, se acontece que, no nosso tempo, que é tempo de “espírito relativo,” “Religious belief, the craving for objects of belief, may be refined out of

our hearts,” também acontece que “they must leave their sacred perfume, their spiritual sweetness, behind.”

Temos, pois, que, muito embora a “crença religiosa” “já não seja congruente com a cultura do [nosso] tempo” (“no longer congruous with the culture of the age”), os “estados mentais” e as “caraterísticas da vida espiritual superior” (“the higher life”), que se encontram na origem da própria “crença religiosa,” terão de permanecer em nós, se pretendermos continuar a ser “aspirantes à cultura perfeita”. Isto é, se pretendermos continuar a exhibir os atributos (“inward longing, inward chastening, inward joy”) em resultado de cuja ausência “a nossa vida intelectual” e o nosso grau de instanciação de *cultura hominis* deviriam incompletos.

Tais caraterísticas, as “caraterísticas da vida espiritual superior,” são, portanto, comuns tanto “às mais antigas e mais estreitas formas de vida religiosa” (“the older and narrower forms of religious life”) quanto à autêntica e completa instanciação de cultura.

Ora, é aí que reside, como Pater nos dá a ver, a razão por que quantos, de par a par com Coleridge, interpretem essas mesmas caraterísticas (“da vida espiritual superior”) na qualidade de caraterísticas tão-somente das “mais antigas... formas da vida religiosa,” haverão de se admirar de deparar por vezes com formas de vida de índole não religiosa (criações artísticas, por exemplo) que se lhes dê a ver percorridas pelo fogo (“heated through with [them]”) que naturalmente desponta das próprias “caraterísticas da vida espiritual superior.”

Porém, é também aí que reside a razão significativa por que, não raras vezes, almas que se configuram genuína instanciação de cultura deparam com os mais diretos e mais admiráveis efeitos de tais caraterísticas tão-somente “in the higher class of theological writings”. Ou seja, nos escritos de índole teológica de pensadores modernos como, por exemplo, Henry Newman, os quais, precisamente por se configurarem expressão verbal da “vida superior” do espírito, confrontam tais almas (as que se

configuram genuína instanciação de cultura) com “the in-most delicacies of... [their] own life” — ainda que se configurem “delicacies” iluminadas por luz espiritual propícia a transfigurar-lhes as feições: “the same yet different!”

Esta segunda ocorrência fica-se a dever sobretudo à circunstância de, ao abdicarem da mundividência e da soteriologia católico-cristãs, devido a se não coadunarem com o “espírito relativo” do seu presente, muitos espíritos abdicarem de igual modo de atributos sem os quais não poderão configurar-se instanciação de completa *cultura hominis*. Sendo que Pater, sem dúvida, se dirigia também a tais espíritos, ao afirmar: “Many in our own generation, through religion, have become dead to religion.”

Com deparar com Pater a afirmar isso mesmo, deparamos com ele a virar a sua atenção para duas circunstâncias específicas. Passo a explicitá-las.

Refiro-me, por um lado, precisamente à circunstância de não poucas almas pós-cristãs terem abdicado não tão-somente da “sombra” do dogma, mas também da *luz* que a ocasionara. Significa isto, mas também de busca por “felicidade nobre e mais elevada.”

Refiro-me, por outro lado, à circunstância de outras almas pós-cristãs se não mostrarem à altura de transformar a ausência nelas mesmas da “espiritualidade da vida cristã (“The spiritualities of the Christian life”) em presença da “espiritualidade mais ampla de sistemas... opostos”. Vale dizer, de sistemas religiosos e/ou filosóficos capazes de, à revelia de toda e qualquer incoerência, despertar vida intelectual e sentimental (“perfume sagrado” e “doçura espiritual”) ainda mais pujante do que a vida intelectual e sentimental que a crença na mundividência, nos dogmas e na soteriologia católico-cristãs havia despertado outrora.

Quanto temos vindo a ver Pater afirmar, de par a par com quanto tenho vindo a pôr em evidência, faz-nos saber, sem dúvida, que, do ponto de vista do próprio Pater, a perda do “perfume sagrado” e da “doçura espiritual” a que ainda agora me hei referido parenteticamente não poderá deixar de se revelar extremamente empobrece-

dora, em virtude de nos quartar acesso a “trono intelectual” que esteja ao nosso alcance.

Não obstante ter ultrapassado o Cristianismo (ter “passed out of Christianity”), todo o indivíduo que permaneça instanciação significativa de *cultura hominis* continuará, por força, a exhibir esta ou aquela outra genuína marca, este ou aquele outro atributo verdadeiramente espiritual, da “antiga vida religiosa.” Sendo que, à revelia de esta última (a “antiga vida religiosa”) ter devindo vida em conflito com o “espírito relativo,” com o espírito que passou a animar o *outlook* moderno e, pois, *vigente*, a posse da “perfeição interior” e do “elemento espiritual” que tanto a tinham caracterizado (que tanto tinha caracterizado a própria “antiga vida religiosa”) haverá de continuar a depender de capacidade para os detetar e apreciar sem de algum modo entrar em conta com o conteúdo teológico ou doutrinário que lhes havia concedido fisionomia concreta.

Dito por outras palavras, isto significa que todo o homem da era pós-cristã que se queira instanciação significativa de *cultura hominis* jamais poderá prescindir de capacidade para detetar e apreciar a “perfeição interior” e o “elemento espiritual” que venho de referir de forma “desinteressada.” Vale dizer, jamais poderá prescindir de capacidade para nutrir interesse por tal “perfeição” e tal “elemento” sem se deixar determinar por *interesse* nos fins e nos efeitos de índole soteriológica que a “antiga vida religiosa” lhes havia aduzido.

Trata-se, pois — para, agora, citar Pater, — de capacidade para continuar a prezar a perfeição e o elemento espiritual que ora se encontra em pauta “not because they are part of man’s duty or because God commanded them, still less because they are means of obtaining a reward.” (cw, p. 126) Logo, tão-somente em virtude do seu intrínscico e perene valor estético-emocional; tão-somente “because[,] like culture itself[,] they are remote, refined, intense, existing only by the triumph of a few over a dead world of routine in which there is no lifting of the soul at all”. (cw, p. 126)

Isso mesmo é, afinal, o que Pater pretende reiterar, ao concluir a citação que atrás fiz afirmando:

For those who have passed out of Christianity, perhaps its most precious souvenir is the ideal of a transcendental disinterestedness. Where shall we look for this ideal? In Spinoza; or perhaps in Bentham or in Austin. (cw, p. 127)

A referência a Espinosa e a Bentham, nenhum dos quais será passível de ser considerado ortodoxamente cristão, a referência a tais dois filósofos <sup>36</sup> e a um jurista inglês (John Austin, 1790–1850) <sup>37</sup> comprova bastante, julgo, que, contrariamente ao que poderá parecer, Pater de modo algum pretendeu considerar o ideal kantiano de “desinteresse transcendental” “recordação” *positiva*, e pois “preciosa”, do Cristianismo; que, bem pelo contrário, pretendeu considerar esse mesmo ideal, com refinada ironia, “preciosa recordação” de o próprio Cristianismo não ter nutrido por ele o apreço que a moderna superação da “antiga vida religiosa” bem se presta a ocasionar.

E como haveria de poder ser de outro modo? Aten-te-se de novo nas seguintes palavras:

Longing, a chastened temper, spiritual joy, are precious states of mind, not because they are part of man's duty or because God has commanded them, still less because they are means of obtaining a reward, but because like culture itself they are remote, refined, intense.... (cw, p. 126)

“Meios para obter recompensa.” Sem sombra de dúvida, a recompensa — e o conseqüente interesse em tal recompensa — da Vida Eterna. Na ausência dos quais (recompensa e interesse), o edifício dogmático-soteriológico do Cristianismo desmoronaria (desmorona) por completo.

## 1.6. Considerações finais

“[T]he ideal of a transcendental disinterestedness.”

Tal como “perfection,” “disinterestedness” é termo que de imediato traz à mente Matthew Arnold,<sup>38</sup> não sendo, isso, porém, de estranhar, em virtude de não poucos dos coetâneos de Pater, inclusive o próprio Arnold, revelarem ter assimilado indiretamente o pensamento que diretamente — porém, também *silenciosamente* — há determinado já não só “Coleridge’s Writings,” mas também, por exemplo, *Marius the Epicurean*.

De qualquer modo, a circunstância de se deparar, no próprio ensaio “Coleridge’s Writings,” com referência explícita “a transcendental disinterestedness,” ao invés de tão-somente com referência a “disinterestedness” ou até mesmo a “ideal... of disinterestedness,” revela inequivocamente que Pater tinha em mente, ao fazê-la, já não só a filosofia transcendental kantiana, considerada no seu âmago, mas também, em particular, a definição de “juízo de gosto” (*Geschmacksurteil, judgement of taste*) que Kant enceta na sua segunda *Crítica*, a *Crítica da Faculdade de Julgar* (*Kritik der Urteilkraft*). Concretamente, no primeiro momento — “Erstes Moment des Geschmacksurteil, der Qualität nach” (“Of the Jugement of Taste: Moment of Quality”)<sup>39</sup> — da “Analítica do Belo” (“Analytick des Schönen”).

Há, portanto, suprema importância em avançar neste estudo explicitando, de modo tão sintético e claro quanto me for possível, o fundamento filosófico em que a “disinterestedness” de que Pater nos fala assenta originariamente, no pensamento estético de Kant, pois isso mesmo me permitirá não só, como atrás disse, estabelecer continuidade entre o que acabo de expor e o que se lhe seguirá, mas também compreender com mais profundidade o ponto de vista que acabámos de ver Pater defender — o qual, afinal, sustenta grande parte do seu pensamento estético e prático.

De par a par, proceder do modo que venho de explicitar permitir-me-á por em pauta a tese que este estudo inaugura e, pois, defende.

Refiro-me, de novo, à tese de que as proclividades de teor filosófico-intelectual que afastam Pater do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling são as mesmas que o aproximam do IDEALISMO SUBJETIVO, de Kant.

Daqui em diante, irei rumar em direção à exposição e desenvolvimento dessa mesma tese abrindo caminho à compreensão de dois aspetos que se ligam estreitamente um ao outro.

Por um lado, trata-se da relação que subsiste entre a defesa pateriana da teoria da “arte pela arte” e a filosofia estética de Kant — a qual, é certo, é relação que bem poderá decorrer parcialmente do conhecimento que Pater tinha da defesa de *l’art pour l’art* por parte de Gautier, mas permanece, não obstante, a *ponte* em cujos pilares se deverá procurar a origem da terminologia e dos pressupostos filosóficos de que Pater se socorre, ao evidenciar repetidamente que toda a autêntica arte se configura, por força, *art for art’s sake*.

Por outro lado, trata-se da circunstância de a recusa pateriana de endossar o pensamento estético-prático de Schelling ocorrer de par a par, como seria de esperar, com recusa de corroborar a epistemologia, a teoria do conhecimento, daquele mesmo filósofo — bem como se trata, de modo significativo, da concomitante circunstância de tal dupla recusa aproximar o pensamento estético e prático que percorre a *opus* pateriana da estética e de consideração mais tardia da ética kantianas.

O que venho de dizer significa, ainda que de modo algo oblíquo, o seguinte: que daqui em diante irei passar a abrir caminho à compreensão de que, se ocorreu que arte, paixão e ciência (“art, passion, science”) começaram a ser vistas, no início do século XIX, “in a somewhat novel attitude towards the practical interests of life”, (MS, pp. 11–12 — a ênfase é minha) isso mesmo ocorreu em grande parte, como Pater afirma com referência direta ao

seu próprio universo mental, em resultado de o Criticismo kantiano ter posto fim às “pretensões,” por parte da mente ocidental (“the mind”), de “passar para além dos limites da experiência individual” (“the limits of individual experience”).

Trata-se de “nova atitude” que, sem entrar em consideração estrita com a objetividade e a universalidade que a epistemologia kantiana pretendia garantir, mas tirando conclusões justificadas das entrelinhas da *Crítica da Razão Pura* — como se verá, — Pater define de modo que faz saber sobejamente (em se conhecendo a sua obra, em particular a conclusão a *The Renaissance*) estar a referir-se a “atitude” que assumiu e que, por conseguinte, determinou maioritariamente o seu pensamento estético-prático. Escreve ele:

*...imprisoned now in the narrow cell of its own subjective experience,* <sup>40</sup> the action of a powerful nature will be intense, but exclusive and peculiar. It will come to art, or science, to the experience of life itself, not as to portions of human nature’s daily food, but as to something that must be, by the circumstances of the case, exceptional; almost as men turn in despair to gambling or narcotics, and in a little while the narcotic, the game of chance or skill, is *valued for its own sake*. The vocation of the artist, of the student of life or books, will be realised with something — say! of fanaticism, *as an end in itself, unrelated, unassociated*. (MS, pp. 12–13 — o itálico é meu)

Agora, ocorre que explicitar o fundamento filosófico em que o “desinteresse transcendental” de que Pater nos fala em “Coleridge’s Writings” assenta originariamente, no pensamento estético de Kant, implica, por mais sucinto e breve que eu pretenda ser, penetrar na *selva escura* dos raciocínios que Kant tece na parte da sua terceira *Crítica* (a *Crítica da Faculdade de Julgar*) que tem por título “Analítica do Belo.”

E, logo, ocorre também, como seria de esperar, que, se não se estiver familiarizado com a *geografia* teórica da *selva* ainda mais escura e mais densa da primeira parte da sua primeira *Crítica*, a *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), muito dificilmente se conseguirá singrar caminho (ainda que estreito e algo impreciso) que nos conduza de “clareira” a “clareira,” ao percorrer a primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Proponho, por isso, que, antes de virarmos a nossa atenção para esta terceira *Crítica* de Kant, se percorra, por assim o dizer, um percurso de caráter parentético, que nos dê a saber quais são as principais linhas de força do IDEALISMO TRANSCENDENTAL kantiano, tal como se encontra exposto (por vezes, com acentuada obscuridade) na parte inicial da *Crítica da Razão Pura*. Isto é, na parte que tem por título “Teoria Transcendental dos Elementos”.

Repare-se, porém, em que, não obstante eu ter relacionado a necessidade de percorrer o caminho parentético a que me refero com a explicitação do fundamento filosófico (kantiano) de “interesse transcendental,” esse caminho se nos imporia mais cedo ou mais tarde, mesmo à revelia de tal explicitação — uma vez que sem o percorrer se não tornaria possível virmos a compreender com clareza e precisão já não só com que identidade e não-identidade se depara entre o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) e o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling, mas também o seguinte: que, não obstante se deparar com Pater a criticar o pensamento kantiano em “Coleridge’s Writings,” a obra dele revela encontrar-se determinada em grande parte por aceitação (ainda que não incondicional) das premissas de índole teórica (ao invés de prática) desse mesmo pensamento.

Dado o escopo e os objetivos primordiais do presente estudo, o percurso parentético que venho de pôr em pauta (para não dizer *mapa*) encontra-se, pois, de todo justificado — ainda que necessariamente venha a revelar-se estreito, longo e tortuoso.

Perante isso, proponho-me, de igual modo, terminar aqui este primeiro capítulo, e, pois, transitar para um segundo, uma vez que proceder assim me permitirá segmentar e interligar de modo mais lógico e escoreito quanto se torna necessário expor no presente estudo na qualidade de prolegómenos ao seu mais determinante — porém, também mais longínquo — âmag.





## 2. APRENDENDO KANT, PARA MELHOR COMPREENDER PATER

---

### 2.1. O Idealismo transcendental da *Crítica da Razão Pura*

Para Kant,<sup>1</sup> todo o conhecimento começa com e é tornado possível através da experiência. Como ele mesmo afirma, nas primeiras linhas da introdução à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787):

There can be no doubt that all our knowledge begins with experience. For how should our faculty of knowledge be awakened into action did not objects affecting our senses partly of themselves produce representations, partly arouse the activity of our understanding to compare these representations, and, by combining or separating them, work up the raw material of the sensible impressions into that knowledge of objects which is entitled experience? In the order of time, therefore, we have no knowledge antecedent to experience, and with experience all our knowledge begins.<sup>2</sup>

Isso não significa, porém, que, à semelhança dos Empiristas ingleses em geral, Kant entenda que o conhecimento resulta diretamente e assenta exclusivamente na experiência. Muito pelo contrário. Se se não cansa de repetir, ao longo da *Crítica da Razão Pura*, que, sem a experiência (*Erfahrung*), jamais possuiríamos qualquer tipo de conhecimento, toda a sua atenção se concentra, sobretudo na “Estética” e na “Analítica” Transcendentais, no conhecimento *a priori* — a outra componente de todo o conhecimento que se revela indispensável e que só pode ser encontrada no próprio sujeito do conhecimento:

Now we find, what is especially noteworthy, that even into our experience there enter modes of knowledge which must have their origin *a priori*, and which perhaps serve only to give coherence to our sense-representations. For if we eliminate from our experiences everything which belongs to the senses, there still remain certain original concepts and certain judgments derived from them, which must have arisen completely *a priori*, independently of experience, inasmuch as they enable us to say, or at least lead us to believe that we can say, in regard to the objects which appear to the senses, more than mere experience would teach — giving to assertions true universality and strict necessity, such as mere empirical knowledge cannot supply.<sup>3</sup>

Este outro tipo de conhecimento, o do conhecimento *a priori* ou puro (*rein*), que é independente não apenas desta ou daquela experiência particular, mas “absolutamente independente de toda a experiência,”<sup>4</sup> é, como se acaba de ver, o constituinte que confere a todo o conhecimento apoditicidade e, pois, universalidade. Dele, depende, porquanto, a objetividade do conhecimento-em-geral, e, assim sendo, de toda a experiência em particular.

Sem o *a priori*, a experiência — no sentido amplo que este termo (*Erfahrung*) adquire na filosofia transcendental de Kant, incluindo nela, portanto, o conhecimento *a priori* — não seria possível; sem a experiência *a posteriori* (*Erfahrung*), por outro lado, o conhecimento *a priori* de nada nos valeria, já que, sendo apenas a FORMA (*Form*) que torna a própria experiência *a posteriori* possível, permaneceria por natureza conhecimento desprovido de qualquer CONTEÚDO concreto, se a ele não fosse adicionado conhecimento empírico e, pois, concreto — na qualidade de matéria (*Materie*), a qual, precisamente, ele mesmo, conhecimento *a priori*, enforma e, pois, pressupõe.

Sem a conjugação da forma, o *posto*, com a matéria, o *dado* — e vice-versa, — não existiria, portanto, qualquer

tipo de conhecimento objetivamente válido. Sendo que, mais do que isso, não existiria sequer, como se verá, qualquer tipo de conhecimento, uma vez que não existiria, de igual modo, qualquer *objeto* sobre que o próprio conhecimento pudesse recair, ou — é a mesma coisa — com que pudesse ser relacionado pelo sujeito. Isto é, pelo conhecedor.

Locke (tal como, antes dele, Galileu e Newton) dera a saber aos homens do seu tempo que as qualidades secundárias dos objetos da nossa experiência (as cores, os sons, a textura, etc.) são de natureza subjetiva. Isto é, que não são qualidades que pertençam, de facto, aos objetos-em-si, mas apenas qualidades de natureza fenomenal, resultantes do efeito que as qualidades primárias dos próprios objetos-em-si produzem no sujeito.<sup>5</sup>

Por seu lado, Berkeley e, na sua esteira, Hume haviam ido mais longe; haviam posto em evidência o carácter fenomenal não só dessas mesmas qualidades, as secundárias, mas também das primárias (a extensão, a forma, a solidez, etc.).<sup>6</sup>

Ora, tendo sido assim, não será de estranhar que, ao chegarmos a Kant, deparemos com a ideia (embora baseada em pressupostos diferentes) de que todo e qualquer objeto do nosso conhecimento — *qua* conhecimento condicionado pela finitude e pela natureza peculiar tanto dos nossos sentidos como do nosso aparelho cognitivo — se constitui mero fenómeno ou aparência (*Erscheinung*):

What we have meant to say is that all our intuition is nothing but the representation of appearance; that the things which we intuit are not in themselves what we intuit them as being, nor their relations so constituted in themselves as they appear to us, and that 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. As appearances, they cannot exist in

themselves, but only in us. What objects may be in themselves, and apart from all this receptivity of our sensibility, remains completely unknown to us. We know nothing but our mode of perceiving them — a mode which is peculiar to us, and not necessarily shared in by every being, though, certainly, by every human being.<sup>7</sup>

O conhecimento da coisa-em-si (*das Ding an sich selbst*), a fonte de toda a sensorialidade e, pois, da nossa experiência concreta, manter-se-á, para nós, diz-nos Kant, para sempre inacessível. Sendo a nossa intuição (*Anschauung*) intuição sensível, ao invés de intelectual, e, por isso, meramente passiva e recetiva, jamais poderemos conhecer *em si* quanto seja recebido *em nós*: sob o aspeto de aparição ou fenómeno.

Do objeto propriamente dito, da coisa-em-si, conhecemos, portanto, apenas o efeito (a sensação) que produza em nós; o qual, para além disso, não poderá constituir, só por si, qualquer tipo de conhecimento. — Já que, sem a organização e a construção que o entendimento (*Verstand*) faz recair espontaneamente (imediatamente e sem consciência de o fazer) e *a priori* sobre a sensibilidade, jamais possuiríamos qualquer tipo de conhecimento ou de experiência.

A coisa-em-si, o objeto transfenomenal (ou, em termos kantianos, transcendente), só seria passível de ser conhecida por inteligência cuja intuição fosse não meramente recetiva, mas, à semelhança do entendimento humano, produtiva. Isto é, só seria passível de ser conhecida por inteligência cuja intuição fosse intelectual:

...our inner and outer intuition... is termed sensible, for the very reason that it is *not original*, that is, is not such as can itself give us the existence of its objects — a mode of intuition which, so far as we can judge, can belong only to the primordial being. 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.<sup>8</sup>

Estas palavras revelam-nos já que, do ponto de vista de Kant, não é apenas a parte do fenómeno (*Erscheinung*) que é constituída pela sensação que exhibe natureza subjetiva. Para além da sensação — o *dado* empírico ou *a posteriori*, o constituinte que, no fenómeno, se configura matéria, — fazem parte do próprio fenómeno o tempo e o espaço, que, de igual modo, são de natureza subjetiva. Ou seja, que não subsistem à parte do sujeito do conhecimento, e que, por isso, não recaem sobre a coisa-em-si.

Como parte formal (como forma) do fenómeno, e, logo, como condição necessária da sua existência, o tempo e o espaço fazem parte do conhecimento *a priori* do sujeito.<sup>9</sup> Logo, se não pode existir, para o próprio sujeito, qualquer tipo de conhecimento ou experiência fora do tempo e do espaço, estes são, em relação à matéria do fenómeno, que é *dada, posto a priori* e, pois, completamente puro: independente de toda e qualquer experiência empírica.

O tempo e o espaço serão, portanto, subjetivos apenas no sentido de, *qua* forma do fenómeno, não subsistirem independentemente e para além de todo e qualquer sujeito, ainda que, precisamente enquanto forma *a priori* do fenómeno, se constituam garantia da objetividade, e pois universalidade, de todo e qualquer conhecimento.

Ora, isso faz que a subjetividade do próprio tempo e do próprio espaço devesse: com relação ao fenómeno, completa objetividade; com relação ao sujeito, subjetividade que, precisamente por permanecer igual em todo e qualquer conhecedor, — e, pois, identicamente válida para todo e qualquer conhecedor — se configura intersubjetividade e, como tal, subjetividade *objetiva*.

Na qualidade de as duas grandes fontes do conhecimento, Kant identifica a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e o entendimento (*Verstand*).

A sensibilidade configura-se, de todo, passividade e recetividade, sendo, pois, que permite ao sujeito “receber”, na qualidade de *dado*, a matéria do objeto, a qual é “apresentada” ao entendimento, para ser por ele pensada.

Na ausência de qualquer um destes dois momentos da produção do conhecimento (o da recetividade, por parte da sensibilidade, e o da espontaneidade ou atividade espontânea, por parte do entendimento), e, por conseguinte, na ausência da conjugação do efeito que é produzido *no* sujeito no primeiro deles (momentos) com o efeito que é produzido *pelo* sujeito no segundo deles, jamais nos seria possível aceder a qualquer conhecimento ou qualquer experiência — inclusive a conhecimento ou experiência totalmente empíricos e subjetivos. Sendo que o mesmo aconteceria se, em cada um daqueles dois momentos, considerado à parte do outro, não houvesse conjugação do que é conhecimento empírico e *a posteriori* com o que é conhecimento puro e *a priori*.

Se quisermos distinguir, na sensibilidade, o empírico do puro ou *a priori*, teremos: por um lado, a intuição empírica (*empirische Anschauung*), que só “acontece” quando a mente (*Gemüt*) é afetada por um *dado* objetivo, e é, conseqüentemente, intuição do que no fenómeno é matéria; por outro lado, a intuição pura ou *a priori* (*reine Anschauung*). Isto é, o tempo e o espaço enquanto intuição ainda não determinada.

Acontece ser assim porque o tempo e o espaço se apresentam primeiramente, enquanto forma da sensibilidade, como variedade (*Mannigfaltig*) infinita e indeterminada, a qual só pode ser determinada *a priori*, pelo entendimento, através da ação (a determinação) que este exerce sobre o próprio tempo e o próprio espaço, enquanto intuição. Daqui, a circunstância de Kant falar ora da “forma da intuição” (*Form der Anschauung*) — o espaço e o tempo enquanto variedade infinita e indeterminada,

— ora da “intuição formal” (*formale Anschauung*) — o espaço e o tempo enquanto unidade sintética (e, logo, determinação) dessa mesma variedade. Talvez as palavras do próprio Kant consigam tornar mais clara a diferença que estou a tentar pôr em evidência. Afirma ele:

...space and time are represented *a priori* not merely as *forms* of sensible intuition, but as themselves *intuitions* which contain a manifold [of their own], and therefore are represented with the determination of the *unity* of this manifold....

A este excerto, Kant acrescenta uma nota de rodapé, em que faz a distinção que atrás fiz a distinção entre “forma da intuição” e “intuição formal”. Talvez essa mesma nota seja, por si só, mais esclarecedora:

Space, represented as *object* (as we are required to do in geometry), contains more than mere form of intuition; it also contains *combination* of the manifold, given according to the form of sensibility, in an *intuitive* representation, so that the *form of intuition* gives only a manifold, the *formal intuition* gives unity of representation. <sup>10</sup>

O que a sensibilidade “apresenta” ao entendimento, em resultado da intuição empírica e da intuição pura, para por ele ser pensado, é, tanto num caso como no outro (tanto no caso da intuição empírica como no caso da intuição pura), um múltiplo (*Mannigfaltig*). E, assim sendo, temos que a intuição empírica se apresenta ao entendimento de igual modo como múltiplo. Só que, agora, como múltiplo empírico: como variedade de sensações, cada uma delas tão infinita e indeterminada quanto os “espaços” e os “tempos” que constituem o múltiplo da intuição pura, a qual, por sua vez, se configura forma dessas mesmas sensações.

Não nos podemos esquecer, porém, de que a intuição pura é condição necessária da intuição empírica, bem como de que, por isso, esta última (a intuição empírica) apenas contém a matéria da primeira delas. Efetivamente, a intuição empírica contém matéria sensível na qualidade de matéria que haverá de devir objeto de conhecimento particular, constituindo-se, ela (intuição empírica), por isso, aplicação em concreto da intuição pura, que ocorre *a priori* — logo, independentemente de qualquer conteúdo concreto, de qualquer matéria sensível, — e devém, ela mesma, parte estruturante da experiência e do conhecimento em geral (isto é, de todo e qualquer conhecimento ou experiência).

Como acabei de dizer, tanto a intuição empírica como a intuição pura se apresentam ao entendimento como múltiplo infinito e indeterminado — a qual é circunstância que poderá levar-nos a perguntar: *Porquê um múltiplo infinito e indeterminado?*

Não cabendo aqui, certamente, expor com demasiado pormenor a “estrutura” do Criticismo kantiano, e muito menos tentar a difícilima e arriscada empresa de o justificar, uma vez que o interesse que tem para este estudo é o que advém da luz que possa lançar sobre a posição que Pater há assumido face às características gerais das epistemologias de Kant e de Schelling, bem como, por conseguinte, sobre as *nuances* da epistemologia que ele mesmo, Pater, fez *sua* (a epistemologia kantiana) — não cabendo aqui levar tal tarefa a cabo, bastará, em resposta a tal hipotética questão, aflorar dois aspetos.

Um primeiro aspeto é o de uma das principais intenções de Kant, ao escrever a *Crítica da Razão Pura*, ter sido justificar, no âmbito da filosofia do conhecimento, a ciência moderna do seu tempo, em geral, e, em particular, a física newtoniana (cuja objetividade e universalidade haviam sido desacreditadas pelo ceticismo epistemológico de Hume, em particular pela crítica que havia feito ao conceito de CAUSA E EFEITO).<sup>11</sup>

O ouro aspeto é o de que, mesmo que fosse só por essa razão, Kant teria necessariamente de construir a sua “Estética Transcendental” entrando em conta com a distinção, que Newton postulara, entre espaço e tempo absolutos (de extensão e duração cosmicamente constantes) e, por outro lado, espaço e tempo relativos (de extensão e duração variáveis). Com relação a estes dois tipos de espaço, Newton afirma:

Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external, and by another name is called duration: relative, apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time; such as an hour, a day, a month, a year.

Absolute space, in its own nature, without relation to anything external, remains always similar and immovable. Relative space is some movable dimension or measure of the absolute spaces; which our senses determine by its position to bodies; and which is commonly taken for immovable space....

Absolute motion is the translation of a body from one absolute place into another; and relative motion, the translation from one relative place into another. Thus in a ship under sail, the relative place of a body is that part of the ship which the body possesses; or that part of the cavity which the body fills, and which therefore moves together with the ship: and relative rest is the continuance of the body in the same part of the ship, or of its cavity. But real, absolute rest, is the continuance of the body in the same part of that immovable space, in which the ship itself, its cavity, and all that it contains, is moved. [...]

As the order of the parts of time is immutable, so also is the order of the parts of space. Suppose

those parts to be moved out of their places, and they will be moved (if the expression may be allowed) out of themselves. For times and spaces are, as it were, the places as well of themselves as of all other things. All things are placed in time as to order of succession; and in space as to order of situation. It is from their essence or nature that they are places; and that the primary places of things should be movable, is absurd. These are therefore the absolute places; and translations out of those places, are the only absolute motions.

But because the parts of space cannot be seen, or distinguished from one another by our senses, therefore in their stead we use sensible measures of them. For from the positions and distances of things from any body considered as immovable, we define all places; and then with respect to such places, we estimate all motions, considering bodies as transferred from some of those places into others. And so, instead of absolute places and motions, we use relative ones; and that without any inconvenience in common affairs; but in philosophical disquisitions, we ought to abstract from our senses, and consider things themselves, distinct from what are only sensible measures of them. For it may be that there is no body really at rest, to which the places and motions of others may be referred. <sup>12</sup>

Ora, é evidente que o espaço e o tempo relativos, o espaço e o tempo *qua media* dos objetos do nosso conhecimento, e, pois, da nossa experiência, só poderiam recair sobre nós na qualidade de determinação do tempo e do espaço absolutos, na qualidade de determinação levada a cabo pelo nosso próprio aparelho cognitivo. Ou seja, pelo entendimento (*Verstand*). Sendo que logo se perceberá que assim é, e que assim teria necessariamente de ser, se se trazer à mente que a finitude e a individuação que são conferidas aos objetos da nossa experiência pela teia de

determinações e de relações espaciais e temporais que para eles e entre eles estabelecemos são, em si mesmas, paradoxais.

Como Fichte faz notar, pela boca do *Espírito* que resumidamente expõe o IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) no capítulo de *Die Bestimmung des Menschen* (*A Vocação do Homem*) que tem por título “Conhecimento,”<sup>13</sup> é-nos, por exemplo, impossível conceber qualquer limite último, um ponto para além do qual se não possa *ir* em pensamento, ao imaginarmos a divisão de qualquer objeto da nossa experiência em partes sucessivas e cada vez menores.<sup>14</sup> Resultando disso que todo e qualquer objeto da nossa experiência se nos apresente necessariamente como “unidade finita que se compõe de um número infinito de elementos diversos”; como “diverso infinito em si, que está ligado infinitamente a outros objetos singulares”; ou, ainda, como “unidade finita... que posso conceber como tal... [sem que jamais possa] descrever exaustivamente o que nela está contido.”<sup>15</sup>

Se os objetos da nossa experiência nos aparecem (*erscheinen, appear*) como unidades finitas, tal acontece apenas porque *nós mesmos* os “colocamos” no espaço e no tempo que para eles determinamos *a priori*, os quais configuramos *qua* espaço e tempo (espaços e tempos) unitários, definidos e, como tal, finitos. A fora das relações temporais e espaciais que resultam dessa nossa determinação, esses mesmos objetos, os objetos que experienciamos, terão necessariamente de se configurar diverso infinito, o qual, por conseguinte, só poderá ter o espaço e o tempo por *media* na qualidade de espaço e tempo também eles infinitos.

Antes de pensar o objeto, o entendimento tem, pois, de “construir” o espaço e o tempo sob o aspeto de espaço e tempo em que ele mesmo possa pensá-lo. Sendo, por conseguinte, que é com tal construção, que se iniciam as várias e sucessivas sínteses *a priori* sem as quais o tempo e o espaço — e, logo, o objeto — jamais poderiam ser pensados como unidade.

Kant diz entender por “síntese” (*Synthesis*), no sentido mais geral do termo, “the act of putting different representations together, and of grasping what is manifold in them in one [act of] knowledge.”<sup>16</sup>

Só por via de síntese se torna efetivamente possível ao entendimento criar unidade no múltiplo (quer no múltiplo *a priori*, quer no múltiplo empírico ou *a posteriori*), a qual é unidade em cuja ausência objeto algum lhe seria dado pensar, já que afora dela, unidade, o objeto jamais deviria isso mesmo, objeto, permanecendo mera diversidade de sensações, cada uma delas infinita.

A síntese reúne, portanto, uma diversidade de representações (*Vorstellungen*) em uma só representação. Contudo, a unidade que daí resulta não se configura ainda unidade propriamente dita, em resultado de toda a unidade se constituir, por força, consciência de algo ser unitário, e, pois, unidade pensada. Sendo, por conseguinte, que, mais do que se configurar tão-somente reunião ou combinação de uma certa multiplicidade de representações, a síntese se configura também “adição” de unidade sintética a tal reunião ou combinação. A qual (unidade sintética), na verdade, é unidade que a mera reunião de sensações não pode conter em si, uma vez que resulta da identidade da consciência que o entendimento tem, *a priori*, da sua própria consciência de cada uma das representações que entram na síntese. Vale dizer, resulta da identidade da autoconsciência.

É ao pôr em evidência (sobretudo na “Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento”) o modo como o entendimento “constrói”, *a priori*, a série de sínteses sem as quais ele mesmo jamais poderia pensar qualquer objeto como unidade finita, que Kant responde à questão primordial que coloca logo no início da *Crítica da Razão Pura*. Trata-se, em concreto, da questão: *How are a priori synthetic judgments possible?*<sup>17</sup>

Kant distingue os juízos analíticos (*analytische Urteile*) dos juízos sintéticos (*synthetische Urteile*).

Os primeiros (os juízos analíticos), diz ele, são juízos em que o predicado se encontra já contido no conceito do sujeito, tratando-se, portanto, de juízos meramente *explicativos* (*Erläuterungsurteile*). Como exemplo destes juízos, Kant dá o seguinte: *Todos os corpos são extensos*. Neste juízo, o predicado — EXTENSOS — encontra-se já contido no próprio conceito de CORPO, pois, para que se possa pensar um ente *qua* corpo, tem-se necessariamente de o pensar, *a priori*, como ente extenso. Afirmar que CORPO é ente EXTENSO consiste apenas, porquanto, em clarificar ou explicar o próprio conceito de CORPO.

Os segundos (os juízos sintéticos) são, diz Kant, juízos em que, pelo contrário, o predicado acrescenta ao conceito do sujeito qualidade ou qualidades que de modo algum poderiam ser pensadas apenas com pensar esse mesmo conceito. Trata-se, portanto, de juízos *ampliativos* ou *extensivos* (*Erweiterungsurteile*). Como exemplo destes juízos, Kant dá o seguinte: *Todos os corpos são pesados*. Neste juízo, o predicado — a qualidade PESADO — acrescenta ao conceito do sujeito (CORPO) “something quite different from anything that I think in the mere concept of body in general.”<sup>18</sup> A relação entre ser CORPO (sujeito) e ser PESADO (predicado) é pensada, neste caso, apenas em resultado de a experiência revelar (dar a conhecer) que sempre que um ente é CORPO é também necessariamente PESADO.

Juízos sintéticos como este são, por conseguinte, *juízos de experiência* (*Erfahrungsurteile*), e, como tal, juízos sintéticos *a posteriori*.

Existem porém, Kant faz notar pela primeira vez, juízos sintéticos que são *a priori*: juízos em que a relação entre sujeito e predicado não resulta, na sua qualidade de relação pensada, nem do facto de o predicado se encontrar já contido no conceito do sujeito (como ocorre no caso dos juízos analíticos), nem do facto de tal relação ser dada pela experiência (como ocorre no caso dos juízos sintéticos *a posteriori*). Apesar disso, tal relação é sempre tão universal e necessária quanto a que é estabelecida num juízo analítico, que é igualmente *a priori*. Como

exemplo destes juízos, dos juízos sintéticos *a priori*, Kant dá o seguinte: *Tudo o que acontece tem uma causa*.

Hume, para quem a relação entre sujeito e predicado é sempre resultado de associação empiricamente determinada — logo, relação que nunca é apodítica, — <sup>19</sup> consideraria um juízo como este juízo sintético *a posteriori*. Pensar assim (argumenta Kant) conduz, porém, a retirar objetividade, e apoditicidade, quer à “realidade,” quer à experiência e à ciência, que nela encontram fundamento. Sendo que o que mais levou Kant a empreender a construção do seu IDEALISMO TRANSCENDENTAL e a exposição que dele faz na *Crítica da Razão Pura* foi precisamente o intuito de restaurar objetividade e apoditicidade à realidade e à experiência. <sup>20</sup> E, pois, o intuito de sanar o ceticismo humeano.

Para Kant, o juízo *Tudo o que acontece tem uma causa* jamais poderia ser, portanto, juízo de experiência. Vejamos o que ele mesmo diz acerca deste juízo:

But in a priori synthetic judgments this help [of experience] is entirely lacking. [I do not here have the advantage of looking around in the field of experience.] Upon what, then, am I to rely, when I seek to go beyond the concept A, and to know that another concept B is connected with it? Through what is the synthesis made possible? Let us take the proposition, “Everything which happens has its cause.” In the concept of “something which happens,” I do indeed think an existence which is preceded by a time, etc., and from this concept analytic judgments may be obtained. But the concept of a “cause” lies entirely outside the other concept, and signifies something different from “that which happens,” and is not therefore in any way contained in this latter representation. How come I then to predicate of that which happens something quite different, and to apprehend that the concept of cause, though not contained in it, yet belongs, and indeed necessarily

belongs, to it? What is here the unknown = X which gives support to the understanding when it believes that it can discover outside the concept A a predicate B foreign to this concept, which it yet at the same time considers to be connected with it? It cannot be experience, because the suggested principle has connected the second representation with the first, not only with greater universality, but also with the character of necessity, and therefore completely *a priori* and on the basis of mere concepts. Upon such synthetic, that is, ampliative principles, all our *a priori* speculative knowledge must ultimately rest; analytic judgments are very important, and indeed necessary, but only for obtaining that clearness in the concepts which is requisite for such a sure and wide synthesis as will lead to a genuinely new addition to all previous knowledge.<sup>21</sup>

Temos, pois, que o propósito que Kant mais manteve em mente, ao redigir a “Estética” e a “Analítica” Transcendentais, foi pôr em evidência, e provar, o seguinte: que a síntese que por força terá de se encontrar presente não apenas nos juízos sintéticos *a priori* (inclusive os da geometria e os da matemática), mas em todo e qualquer juízo, é síntese lógica cuja possibilidade resulta exclusivamente de o entendimento sintetizar o diverso dos objetos — sobre os quais os próprios juízos recaem — através das suas formas *a priori*, e de, ao fazê-lo, lhe conferir a unidade (e, com ela, objetividade e necessidade) que pensa através dos seus conceitos puros.

Não cabe neste estudo mostrar o modo como, partindo das diversas funções judicativas que permitem ao entendimento combinar (sintetizar) uma multiplicidade de representações numa só representação comum abstrata, Kant chega à delimitação e enumeração dos conceitos intelectuais puros (do entendimento) — aos quais, seguindo o exemplo de Aristóteles, chama “categorias” (*Kategorien*). O que aqui importa é tão-somente pôr em

pauta os aspetos do IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) que, de forma mais ou menos velada, se encontram na origem de algumas das afirmações de grande consequência que Pater faz (em “Coleridge’s Writings,” por exemplo, como iremos ter ocasião de ver) acerca da natureza do conhecimento em geral e da mente, que o produz. Sendo que esses mesmos aspetos se prendem sobretudo com o que Kant tem a dizer acerca da natureza dos objetos do nosso conhecimento — acerca das nossas representações — e do modo como eles são configurados pelo entendimento.

Ao voltarmos a nossa atenção, de novo, para este aspeto particular da filosofia do conhecimento kantiana, importa lembrar que, para poder pensar o objeto como unidade finita, o entendimento necessita pensar *a priori* as unidades de espaço e de tempo que o objeto irá preencher, sem as quais este (o objeto) jamais seria uno, distinto e finito: jamais, afinal, seria objeto.

Ora, como atrás disse, a intuição sensível pura (o espaço e o tempo) apresenta-se ao entendimento na qualidade de diverso infinito.<sup>22</sup> Ou seja, na qualidade de diverso (*Mannigfaltig*) que só é passível de devir representação (*Vorstellung*) para o entendimento — que é finito — depois de o próprio entendimento determinar nele, diverso, uma sequência temporal: uma multiplicidade de unidades absolutas de espaço e de tempo que se sucedam umas às outras no tempo.

No seu aspeto formal, os fenómenos, diz Kant, “contain an intuition in space and time, which conditions them, one and all, *a priori*.” E, continua ele:

They cannot be apprehended, that is, taken up into empirical consciousness, save through that synthesis of the manifold whereby the representations of a determinate space or time are generated, that is, through combination of the homogeneous manifold and consciousness of its synthetic unity. Consciousness of the synthetic unity of the manifold [and] ho-

mogeneous in intuition in general, in so far as the representation of an object first becomes possible by means of it, is, however, the concept of magnitude (*quantum*). Thus even the perception of an object, as appearance, is only possible through the same synthetic unity of the manifold of the given sensible intuition as that whereby the unity of the combination of the manifold [and] homogeneous is thought in the concept of *magnitude*. In other words, appearances are all without exception *magnitudes*, indeed *extensive magnitudes*. As intuitions in space or time, they must be represented through the same synthesis whereby space and time in general are determined.<sup>23</sup>

Enquanto intuição pura, o diverso do espaço e do tempo é, portanto, um *quantum*: é um todo dotado de grandeza extensiva indeterminada, o qual (todo) só é passível de devir quantidade (*quantitas*) determinada por via de ser dividido em partes, em unidades, e de, posteriormente, estas serem sintetizadas. Porém, espaço e tempo são, além de *quanta*, *quanta continua*, porque, sendo infinitos, “no part of them is the smallest possible”; “no part of them can be given save as enclosed between limits (points or instants), and therefore only in such fashion that this part is itself again a space or a time.”<sup>24</sup> Como Heidegger afirma:

O espaço é uma grandeza (*quantum*) diante da qual as fracções finitas, determinadas quanto à medida, e as composições, chegam sempre demasiado tarde; é uma grandeza na qual este tipo de coisas finitas não tem absolutamente nenhum direito e em nada contribui para a determinação da sua essência; por isso o espaço é chamado uma ‘grandeza infinita’ (A25). Isto não significa ‘sem fim’, em relação às determinações finitas, *como quantitas*, mas que, *como quantum*, não pressupõe nada de finito como condição sua, é

ele próprio, pelo contrário, condição de cada divisão e fragmentação finita.<sup>25</sup>

Esta fragmentação em unidades finitas, esta síntese do diverso indeterminado do tempo e do espaço em unidades que se sucedam numa sequência temporal, é, pois, o que o entendimento tem de levar a cabo, para que o espaço e o tempo, *qua posto* subjetivo *a priori*, e a matéria-a-devir-objeto (a sensação), que para eles “transportada,” possam ser representados por ele mesmo, entendimento. Como Heidegger, de novo, faz ver:

Dizemos: “A lua está no céu.” Quanto à sua doação sensível, segundo a sensação, ela é um objeto luminoso, colorido, com zonas de clareza e de obscuridade diversamente distribuídas; é-nos dada a partir de fora, lá, nesta figura determinada, com esta grandeza, a esta distância dos outros corpos celestes. O espaço — aquilo em cujo interior a lua nos é dada — está restringido e delimitado a esta figura, deste tamanho, nestas relações e nesta distância. O espaço é um espaço determinado e é somente esta determinidade que constitui o espaço da lua, a espacialidade da lua. A determinidade em relação a esta figura, a esta extensão e a esta distância dos outros, fundamenta-se num determinar. O determinar é uma reunião ordenada, um salientar de determinados elementos extensos, que são do mesmo tipo que as partes que os compõem, como, por exemplo, as partes da circunferência da figura. *Somente na medida em que a diversidade do espaço, em si mesmo indeterminado, se decompõe em partes e, a partir destas partes, é reunida numa determinada sequência e com um limite determinado, é que a luminosidade colorida se nos mostra como figura da lua, com esta grandeza e a esta distância, quer dizer, se torna algo de aceite e recolhido, no âmbito do que nos encontra e está diante de nós.*

O que se mostra é qualquer coisa determinada de uma certa maneira, segundo a sua intuição, segundo a forma da sua intuitividade, quer dizer, relativamente ao espaço e à sua diversidade previamente indistinta: é algo de homogêneo composto. Todavia, a composição só o é tendo por base uma unidade da figura, uma unidade de grandeza, representada nela de um determinado modo.<sup>26</sup>

O espaço é forma do sentido externo (*äußerer Sinn*). É nele e através dele (espaço), que a mente representa os objetos (que são fenómeno e, por isso, não subsistem como tal, como objetos, para além da consciência) *sub specie* entes exteriores a ela mesma (mente).

O tempo, por sua vez, é, IMEDIATAMENTE, a forma do sentido interno (*Innerer Sinn*): o conjunto dos nossos estados internos, a nossa consciência empírica. É nele (tempo), que representamos os objetos *sub specie* objetos “em nós,” como objetos de que estamos conscientes. Porém, uma vez que, por essa razão, e porque toda a representação, mesmo a representação dos objetos *qua* entes exteriores a nós, é determinação da mente (*Gemüt*), e pertence, por isso, ao nosso estado interno, à nossa consciência — porém, o tempo é também, mas agora MEDIATAMENTE, forma dos fenómenos externos.

Dessa circunstância, decorre que também a diversidade (*Mannigfaltig*) infinita da intuição pura do espaço haja de ser determinada, pela mente, no tempo; haja de ser apreendida, para poder devir diversidade representada (*vorgestellt*), como sucessão temporal de unidades espaciais absolutas.<sup>27</sup> O espaço e o tempo, tal como qualquer outra representação (*Vorstellung*), seja ela representação *a priori* ou *a posteriori*, “must... 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... [our representations] must all be ordered, connected, and brought into relation.”<sup>28</sup>

À primeira determinação *a priori* que recai sobre a diversidade da intuição pura (do espaço e do tempo), Kant chama “síntese da apreensão” (*Synthesis der Apprehension*).

Nesta primeira síntese, que é levada a cabo, *a priori*, pela imaginação (*Einbildungskraft*), a diversidade da intuição pura (do espaço e do tempo) é sucessivamente percorrida (“run through”) e sintetizada (“held together”) em unidades de espaço e de tempo, sem as quais a diversidade sensível da intuição pura jamais poderia ser representada, uma vez que, como Kant afirma, “each representation, *in so far as it is contained in a single moment*, can never be anything but absolute unity.”<sup>29</sup>

Esta síntese, da apreensão da diversidade sensível da intuição pura, é, pela sua natureza, síntese *a priori*. É através dela, que o entendimento sintetiza a diversidade indeterminada do espaço e do tempo, de modo a devir unidade pensada, de acordo com uma das suas regra de unificação (*Verbindung*) *a priori*. Isto é, de acordo com a UNIDADE, considerada sob o aspeto de conceito puro. Essa mesma síntese (da apreensão da diversidade sensível da intuição pura) consiste, pois, numa primeira unificação do tempo e do espaço, enquanto forma pura sem a qual nenhum objeto em geral poderia ser determinado temporal e espacialmente — e, logo, sem a qual objeto algum poderia ser pensado (representado) pelo próprio entendimento.

Agora, se ocorre que a síntese da apreensão é *conditio sinne qua non* da representação de todo e qualquer objeto, também ocorre que ela não possa ser, como síntese *a priori*, determinação de objeto concreto. Para que tal venha a acontecer, as sucessivas unidades (representações) de espaço e de tempo que ela mesma (síntese da apreensão) determina na diversidade sensível da intuição pura (do espaço e do tempo) terão, por assim dizer, de ser “preenchidas” pela matéria (*Materie*), que é dada pela diversidade da intuição empírica. Vale dizer, que é dada *qua a* diversidade de sensações (*Empfindunge*) que constituam a intuição empírica.

Contudo, mesmo quando tal já haja ocorrido (quando a síntese da apreensão já haja devindo determinação de objeto concreto), e a sucessão de representações que cheguem ao entendimento seja já sucessão de forma e matéria, objeto algum será ainda dado a pensar ao próprio o entendimento — uma vez que, da síntese da apreensão, resulta apenas sucessão de representações isoladas, cada uma delas contida em momento posterior ao momento que havia contido a que a havia precedido. Como Kant afirma: “In the synthesis of appearances the manifold of representations is always successive. Now no object is hereby represented, since through this succession, which is common to all apprehensions, nothing is distinguished from anything else.”<sup>30</sup> Consequentemente, “The synthesis of imagination in apprehension would only reveal that the one perception is in the subject when the other is not there, and vice-versa.”<sup>31</sup>

Como se vê, ocorre efetivamente que a síntese da apreensão, que é levada a cabo pela imaginação, não faz, só por si, que o entendimento tenha percepção (*Wahrnehmung*) de qualquer objeto. Se quisermos utilizar o exemplo que Kant dá na “Dedução Transcendental das Categorias,” tal como esta aparece na primeira edição da *Crítica*,<sup>32</sup> aquilo de que o entendimento teria percepção em resultado da apreensão do diverso da intuição empírica de uma linha seria apenas um ponto: um ponto preenchendo uma unidade absoluta de tempo e de espaço e constantemente se esvanecendo e refazendo em sucessivas outras unidades de espaço e de tempo (em sucessivas outras representações).

Para que um tal ponto, que instanciará a qualidade “vermelho” em se tratando de constituinte de uma linha vermelha<sup>33</sup> — para que um tal ponto se configure constituinte da extensão (no espaço) e da duração (no tempo) que são necessárias para que a representação da linha ocorra, torna-se necessário que seja “espalhado” no tempo e no espaço. Torna-se necessário, significa isto, que a multiplicidade sucessiva de percepções isoladas que ele,

ponto, ocasione, através da síntese da apreensão, devesse multiplicidade sujeita a combinação (síntese ou unificação) em uma única percepção. — A qual, combinação, é operação (atividade) que, por seu turno, requer, como se percebe, uma outra síntese (para além da síntese da apreensão).

Esta outra síntese é, de igual modo, levada a cabo pela imaginação (*Einbildungskraft*). Quando incide sobre o múltiplo empírico (ao invés de sobre o múltiplo, *a priori*, do espaço e do tempo), Kant denomina-a “síntese da reprodução” (*Synthesis der Reproduktion*), em resultado de consistir na reprodução no tempo e no espaço, e por via disso na síntese em uma única representação, das diversas representações que a síntese da apreensão unifica na qualidade de representações isoladas umas das outras. — As quais, na ausência dela (síntese da reprodução), jamais poderiam devir representações agrupadas, combinadas ou unificadas. Significa isto, jamais poderiam ser pensadas na qualidade de representações contíguas, compartilhando “um só tempo” e “um só espaço”, após terem sido sucessivamente determinadas no diverso da intuição empírica pela síntese da apreensão.

Porém, esta segunda síntese do múltiplo empírico jamais seria possível, por seu turno, se não lhe estivesse subjacente a síntese *a priori* a que Kant chama “síntese transcendental da imaginação” (*transzendente Synthesis der Einbildungskraft*), em resultado de agora entender a própria imaginação na qualidade de faculdade produtiva (*produktive Einbildungskraft*).

A esta faculdade, a imaginação produtiva, que estabelece ligação entre o entendimento e a sensibilidade pura, cabe representar, na intuição pura do tempo e do espaço, “an object that is *not itself present*.”<sup>34</sup>

É, pois, ela, que, por assim dizer, produz o objeto (um objeto em geral), ao reproduzir, *a priori*, as unidades (representações) de tempo e de espaço que resultam, em sucessão indeterminada, da síntese da apreensão, bem como ao unificá-las, de acordo com as várias regras de unificação *a priori* (as categorias), na representação “de

algo duradouro que é composto de algo simultâneo.”<sup>35</sup> Quer isto dizer, é ela, imaginação produtiva, que, produz o objeto-em-geral (a forma espaço-temporal *a priori* de todo e qualquer objeto concreto e, pois, *a posteriori*), ao unificar as unidades de tempo e de espaço que resultem da síntese da apreensão numa só representação. Nomeadamente, na representação de uma “região” de tempo e de espaço passível de vir a ser preenchida por matéria específica (dada pela intuição empírica), ou, é o mesmo, na representação de “something that might occupy a region of space or time, but without regard to any of the factors essential for distinguishing that region from what might be occupying it.”<sup>36</sup>

Como Kant diz, na versão da “Dedução das Categorias” da primeira edição da *Crítica* (em que se refere à imaginação produtiva como imaginação reprodutiva):

...we must assume a pure transcendental synthesis of imagination as conditioning the very possibility of experience. For experience as such necessarily presupposes the reproducibility of appearances. When I seek to draw a line in thought, or to think of the time from one noon to another, or even to represent to myself some particular number, obviously the various manifold representations that are involved must be apprehended by me in thought one after the other. But if I were always to drop out of thought the preceding representations (the first parts of the line, the antecedent parts of the time period, or the units in the order represented), and did not reproduce them while advancing to those that follow, a complete representation would never be obtained: none of the above-mentioned thoughts, not even the purest and most elementary representations of space and time, could arise.

The synthesis of apprehension is thus inseparably bound up with the synthesis of reproduction.<sup>37</sup>

Em vista disso, a representação de um objeto só se torna efetivamente possível através da síntese da imaginação produtiva — sendo que, na ausência dela, sequer a síntese reprodutiva (empírica) teria alguma vez lugar.

Enquanto a síntese da imaginação produtiva decorre em conformidade com leis *a priori* (das categorias) e pois necessárias, aquela outra síntese, a síntese reprodutiva, que sintetiza as representações isoladas que “despontam” da apreensão empírica, decorre de acordo com leis meramente empíricas.

A função de tal outra síntese, a síntese reprodutiva, é a de “to reinstate a preceding perception alongside the subsequent perception to which... [apprehension] has passed, and so to form whole series of perceptions.” Isto é, a função que desempenha é a de trazer o diverso da intuição empírica “into the form of an image.”<sup>38</sup> — Já que, como Heidegger afirma: “As coisas são aglomerações de sensações.... Nelas, as sensações são representadas por si mesmas. Elas tornam-se coisas sem que, em primeiro lugar, se tenha dito o que pode, então, ser a coisa, através de cuja divisão os fragmentos — as sensações — aparecem como aquilo que é, segundo se diz, o originário.”<sup>39</sup>

Para que uma representação seja representação de um sujeito, de um Eu, este tem, obviamente, de se encontrar consciente dela.

Acontece, porém, que, como Kant afirma: “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 representation would be useless.” Isto é, acontece, porém, que, para que um sujeito, um Eu, possa encontrar-se consciente de uma representação como representação sua, se torna necessário que a sua consciência de tal representação seja consciência unitária. Quer isto dizer, seja consciência de cada representação que a imaginação sucessivamente reproduza (por exemplo, cada representação de “vermelho” que reproduza no tempo e no espaço no decurso da experiência de uma rosa vermelha) se constituir a mesma representação que, em momento

anterior, haja “despontado” da (síntese da) apreensão do diverso empírico, *qua* representação isolada.

Ora, consciência unitária, não o pode ser a consciência empírica que o Eu tem de si mesmo. Isto é, não o pode ser a aperceção empírica (*empirische Apperzeption*). E isto porque, sendo indistinta do sentido interno, cuja forma é o tempo, a própria aperceção empírica é, em cada novo momento, uma nova — e pois uma outra — consciência. Ouçamos Kant, a este respeito:

Consciousness of self according to the determination of our state in inner perception is merely empirical, and always changing. No fixed and abiding self can present itself in this flux of inner appearances. Such consciousness is usually named *inner sense*, or *empirical apperception*.<sup>40</sup>

Considerada em si, a aperceção empírica mais não é, efetivamente, do que consciência isolada de cada uma das representações que sucessivamente vão sendo apreendidas e reproduzidas. Daí resultando que, na ausência de uma outra consciência unitária e imutável, cada uma de tais representações (cada um dos sucessivos pontos que possam entrar na constituição da representação de uma linha, por exemplo) permaneceria para ela, aperceção empírica, “a new representation which would not in any way belong to the act whereby it [all reproduction] was to be gradually generated.” — Com a consequência de que “The manifold of the representation”, o diverso da representação de uma linha, por exemplo, “would never... form a whole, since it would lack that unity which only consciousness can impart to it.”<sup>41</sup>

A consciência unitária que torna possível a representação de um objeto *qua* ente unitário — precisamente, *qua* ente unitário — tem, portanto, de ser de outra natureza. Tem de ser consciência que origine que toda e qualquer representação intuída e sintetizada devesse representação de um mesmo Eu.

A essa outra consciência, a consciência de si mesmo que o Eu tem *a priori* e que, por conseguinte, se configura autoconsciência *a priori*, Kant chama “apercepção transcendental” (*transzendente Apperzeption*).

Como consciência atemporal (logo, imutável) e *a priori*, cuja unidade precede “all data of intuition,”<sup>42</sup> é ela, apercepção transcendental, que unifica *a priori* as representações puras de espaço e de tempo, que entram na síntese da imaginação produtiva, no conceito de OBJETO EM GERAL. É ela, portanto, que torna possível, *a priori*, a representação de todo e qualquer objeto empírico, e que, inclusivamente, garante a objetividade e a universalidade do nosso conhecimento, ao tornar possível a unidade sintética apodítica deste último (conhecimento), que é pensada pelo entendimento via dos seus conceitos puros (as categorias).

Como Kant põe em evidência, “appearances are themselves nothing but sensible representations, which, as such and in themselves, must not be taken as objects capable of existing outside our power of representation.” “Outside our knowledge we have nothing which we could set over against this knowledge as corresponding to it.”<sup>43</sup>

Ora, sendo assim, “the unity which the object makes necessary can be nothing else than the formal unity of consciousness in the synthesis of the manifold of representations.”<sup>44</sup> Isto é — importa reiterá-lo, — tal unidade só pode ser a unidade da apercepção transcendental, a “consciência unitária” que resulta, como autoconsciência, da consciência da identidade imutável de um Eu imutável (“abiding and unchanging ‘I’”),<sup>45</sup> e que tem necessariamente de acompanhar toda e qualquer representação, para que possa ser representação pensada.

Como Gilles Deleuze afirma: “O *objeto qualquer* [o objeto em geral] é o correlato do Eu penso ou da unidade da consciência, é a expressão do *Cogito*, sua objetivação formal. Por isso, a verdadeira fórmula (sintética) do *Cogito* é: penso e, pensando-me, penso o objeto qualquer ao qual se refere uma diversidade representada.”<sup>46</sup>

Agora, ocorre, como Kant faz notar, ao falar da síntese empírica da reprodução, que, “If... representations reproduced one another in any order, just as they happened to come together, this would not lead to any determinate connection of them, but only to accidental collocations; and so would not give rise to any knowledge.”<sup>47</sup>

Isto significa que, na apreensão da diversidade de um jardim, por exemplo, aconteceria que as rosas, digamos, teriam, em momentos diferentes, ora o cheiro de uma flor, ora o de outra, e vice-versa — o mesmo acontecendo com relação a todas as outras sensações isoladas que entrassem na síntese de sensações sem a qual essas mesmas rosas e todas as outras possíveis flores desse jardim jamais deviriam objetos (unidades finitas e distintas).

Acontece, pois, por essa razão, que a reprodução das diversas representações que entram na síntese dos diversos fenómenos intuídos “must... conform to a rule, in accordance with which a representation connects in the imagination with some one representation in preference to another.”<sup>48</sup> Sendo que, a este princípio da reprodução de acordo com regras ou “leis empíricas,” Kant chama “associação das representações” (*Assoziation der Vorstellungen*).<sup>49</sup>

É devido a esse mesmo princípio, o da associação das representações, que, por exemplo, o sangue é sempre vermelho e a neve sempre branca. — A qual é circunstância com que efetivamente se depara, porque os fenómenos “are themselves actually subject to... [rules]”; porque, no seu diverso, “a coexistence or sequence takes place in conformity with certain rules.”<sup>50</sup> Isto é, porque, a esse mesmo princípio da associação das representações, está subjacente, na medida em que depende do objeto, aquilo a que Kant chama “a afinidade do diverso” (*Affinität des Mannigfaltigen*).<sup>51</sup>

Trata-se, no entanto, de meras leis empíricas: de leis que, portanto, não podem garantir, só por si, que todas as representações sejam apreendidas como representações associáveis entre si e sob a condição necessária de serem

objeto de síntese (unificação) — sem a qual, afinal, jamais poderiam vir a constituir a representação de um objeto definido (delimitado no espaço e no tempo).

Em vista disso, terá de haver, como Kant afirma:

...an objective ground (that is, one that can be comprehended *a priori*, antecedently to all empirical laws of the imagination) upon which rests the possibility, nay, the necessity, of a law that extends to all appearances — a ground, namely, which constrains us to regard all appearances as data of the senses that must be associable in themselves and subject to universal rules of a thoroughgoing connection in their reproduction.<sup>52</sup>

Ora, esse fundamento objetivo da associação das representações não é outro, senão a identidade e a unidade da apercepção transcendental, que determina, *a priori*, a apreensão de todas e quaisquer representações, e que, por esse modo, faz que todas elas possuam “afinidade transcendental” (*transzendente Affinität*).<sup>53</sup> O mesmo é dizer, faz que pertençam a uma mesma autoconsciência imutável, e que, em resultado, se encontrem sujeitas à síntese produtiva da imaginação, que as unifica em conformidade com as leis necessárias e universais das categorias:

This objective ground of all association of appearances I entitle their *affinity*. It is nowhere to be found save in the principle of the unity of apperception, in respect of all knowledge which is to belong to me. According to this principle all appearances, without exception, must so enter the mind or be apprehended, that they conform to the unity of apperception. Without synthetic unity in their connection, this would be impossible; and such synthetic unity is itself, therefore, objectively necessary.<sup>54</sup>

Chegados a este ponto do presente capítulo, havemos concluído a travessia do que atrás chamei “a selva escura da *Crítica da Razão Pura*.”

Provavelmente, o leitor estará a pensar que, ao invés de se ter tratado de travessia de *selva*, se tratou de travessia de *ermo* de ideias e de conceitos demasiadamente complexos. Se, de facto, tal ocorrer, não direi que não compartilho em parte desse seu juízo.

Toda a história da filosofia nada mais é, para utilizar uma analogia cara a Pater, do que uma casa, em cujas paredes se encontram registadas as diversas tentativas que o Homem tem feito, ao longo da sua existência, para entender e explicar o mundo em que vivemos e a realidade que somos e experienciamos — acerca do qual (mundo) e da qual (realidade), por muito que nos orgulhemos de nos encontrarmos a viver o terceiro milénio D. C., e por muito que beneficiemos das tecnologias que ora se encontram ao nosso dispor, nada definitivo ainda sabemos.

O sistema kantiano não será mais, certamente, do que uma outra dessas tentativas. Porém, por mais céticos que possamos ser com relação a ele, não poderemos, de forma alguma, ignorar a nova visão do Homem e da *realidade* que a revolução copernicana que efetuou, ao nível da teoria do conhecimento, trouxe aos homens do século XVIII e legou a todas as gerações futuras.

Pater, ainda que por vezes criticando Kant e o seu pensamento, não pôde ignorar a revolução de teor epistemológico que ele efetuou, e, como veremos, terá sido mais influenciado por ela do que o que estaria disposto a reconhecer.

O primeiro vestígio dessa influência é a referência que faz, em “Coleridge’s Writings,” como vimos já, a “transcendental disinterestedness” — a qual é referência que, algumas páginas adiante, se faz seguir de comentários diretos acerca do pensamento kantiano.

Não estou certo de o leitor ainda manter isto em mente. Porém, o que em parte justificou, no final do anterior capítulo, termos empreendido a exposição sumária

das linhas de força da *Crítica da Razão Pura*, a exposição que agora finalizei, foi o interesse de conhecermos a filiação kantiana daquele mesmo conceito (o conceito DESINTERESSE TRANSCENDENTAL) — a qual (filiação) irá levar a que, de seguida, empreendamos travessia pela selva, não menos escura, de parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Chegámos, portanto, ao momento de eu começar a elucidar, tanto quanto me for possível, a origem e o fundamento filosófico do conceito DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, o qual é conceito kantiano que adquire importância seminal no âmbito da estética, da ética e da teoria da cultura paterianas. — Como, aliás, já tivemos oportunidade de confirmar, ao deparar com Pater a defender o ponto de vista de que abdicar da crença e dos dogmas religiosos que não mais se adequam ao *retrato do mundo* (*world picture*) que modernamente habita a Mente Ocidental não acarreta consigo, contrariamente ao que Coleridge havia julgado, abrir mão do “elemento espiritual” de nossas vidas, o qual a doutrina cristã interpretara na qualidade de *conditio sine qua non* de “perfeição interior,” e que ele mesmo, Pater, ajuíza ser *medium* necessário de toda a “cultura perfeita” (“perfect culture”).

## 2.2. *Desinteresse transcendental, e outros conceitos kantianos de carácter estético e prático, avulso na obra de Pater: a estética da Crítica da Faculdade de Julgar*

### 2.2.1. Juízos lógicos vs. juízos estéticos

Ensejando fornecer uma visão geral do conteúdo da “Analítica do Belo” (o primeiro ivro da primeira secção da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*), Eva Schaper escreve:

Kant presents the four moments of the judgment of taste in terms of his four logical functions of judg-

ment; that is, he explores the judgment of taste in respect of quality, quantity, relation, and modality. This arrangement is somewhat forced and fails to convince in detail. Perhaps one should not place too much weight on this architectonic echo from the first *Critique*. Still, as in the case of distinguishing in the first *Critique* four logical forms of judgment and then four groups of categories, Kant may be indicating here also that the fourfold division is exhaustive. Analysis of each moment yields a partial definition or explication of the beautiful, and the four moments together make up a complex exposition of the judgment of taste. It can be summarized roughly like this: That is beautiful which is felt with disinterested pleasure (first moment). Calling something beautiful we deem it an object of universal delight (second moment). We discern in it “the form of finality perceived without the representation of a purpose” (third moment). And we claim not only that it pleases but that it does so necessarily, and without concepts (fourth moment).<sup>55</sup>

Ao lermos isto, poderíamos pensar: *Bastar-nos-á ver o que Kant tem a dizer no primeiro desses momentos* — umas escassas páginas, — *para ficarmos a saber o que “transcendental disinterestedness” significa*. A verdade, porém, é que, por mais que lêssemos e relêssemos apenas a parte da terceira *Crítica* que corresponde a esse Primeiro Momento, jamais conseguiríamos perceber o que Pater tinha em mente, ao falar de DESINTERESSE TRANSCENDENTAL.

Depois de nos familiarizarmos um pouco mais com a “Introdução” da terceira *Crítica* e com a “Análítica do Belo,” chegaríamos, porém, à conclusão de que, se acontece que o estudo do Primeiro Momento (“Of the Judgment of Taste: Moment of Quality”), cujo segundo capítulo tem o sedutor título “The delight which determines the judgment of taste is independent of all interest,” não nos levaria, só por si, aonde queremos chegar, acontece tam-

bém que se depara com um “atalho” que, em parte, o poderia fazer.

Esse “atalho” começaria no princípio da sétima secção da “Introdução,” passaria pelo primeiro capítulo do Primeiro Momento do juízo de gosto e acabaria no último, o quinto.

De facto, Kant começa a sétima secção da “Introdução” com uma distinção que, depois de se deparar com ela reiterada no primeiro capítulo do Primeiro Momento do juízo de gosto, nos faria perceber, em parte, o conteúdo desse mesmo Momento. Diz ele, no princípio da sétima secção da “Introdução:”

That which is purely subjective in the representation of an Object, i.e. what constitutes its reference to the Subject, not to the object, is its aesthetic quality. On the other hand, that which in such a representation serves, or is available, for the determination of the object (for the purpose of knowledge), is its logical validity.<sup>56</sup>

Diz ele também, logo no início do primeiro capítulo do Primeiro Momento:

If we wish to discern whether anything is beautiful or not, we do not refer the representation of it to the Object by means of understanding with a view to cognition, but by means of the imagination (acting perhaps in conjunction with understanding) we refer the representation to the Subject and its feeling of pleasure or displeasure. The judgment of taste, therefore, is not a cognitive judgment, and so not logical, but aesthetic — which means that it is one whose determining ground *cannot be other than subjective*.<sup>57</sup>

Kant distingue aqui dois tipos de juízos.

Trata-se, por um lado, do juízo estético (*ästhetisches Urteil*),<sup>58</sup> que tem como *objeto* (ou recai sobre), através da imaginação, não a representação objetiva do objeto (do fenômeno), mas sim o sentimento (*Gefühl*) subjetivo de prazer (*Lust*) ou de desprazer (*Unlust*) que possa ser causado no sujeito pela representação do objeto. Trata-se, pois, de juízo de que não resulta conhecimento conceitual do objeto; logo, de juízo que não é, nem pode ser, cognitivo (*Erkenntnisurteil*) ou lógico (*logisches Urteil*).

Trata-se, por outro lado, de juízo que tem por *objeto* (ou recai sobre), via do entendimento e de um conceito do objeto, a representação objetiva do próprio objeto (não o efeito subjetivo que possa causar no sujeito). Trata-se, pois, de juízo que, por isso, não pode ser juízo estético, mas sim juízo cognitivo (*Erkenntnisurteil*) ou lógico (*logisches Urteil*).

Na “Introdução” à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant havia definido o que entendia por “transcendental” do seguinte modo: “I entitle *transcendental* all knowledge which is occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is to be possible *a priori*.”<sup>59</sup>

Ora, como já vimos, ocorre, de acordo com Kant, que qualquer objeto jamais se nos apresentaria, jamais seria possível (mesmo como mero fenômeno), se não existissem, em cada indivíduo, as faculdades transcendentais — a imaginação (*Einbildungskraft*), o entendimento (*Verstand*), a faculdade de julgar (*Urteilskraft*) e a razão (*Vernunft*) —, bem como o correspondente conhecimento transcendental (isto é, *a priori*), o qual dá forma (*Form*) à matéria (*Materie*) da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), que é de carácter empírico e, por isso, ocorre *a posteriori*. Sendo, pois, que, sem essas mesmas faculdades e esse mesmo conhecimento, jamais juízo estético algum seria possível, dado que, então, não existiria sequer objeto que causasse no sujeito sensação de prazer ou de desprazer.

Partindo, portanto, da distinção kantiana entre juízos cognitivos ou lógicos e juízos estéticos, ser-nos-ia possível entender, passando de imediato para os restantes capítulos do Primeiro Momento da “Analítica do Belo,” por que razão o prazer que determina um juízo estético tem necessariamente de ser “independente de qualquer interesse.” E, logo, ser-nos-ia também possível compreender, ainda que parcialmente, o que Pater tinha em mente, ao falar de “disinterestedness.”

Contudo, ocorreria, ainda assim, continuarmos sem perceber o modo como o prazer que um objeto belo é passível de causar no sujeito se constitui prazer determinado *a priori*. E, logo, ocorreria também continuarmos sem perceber a razão por que Pater fala não apenas de “desinteresse” (“disinterestedness”), mas de “desinteresse transcendental” (“transcendental disinterestedness”),

Perante isso, vemo-nos na necessidade de alargar um pouco a extensão do “atalho” que atrás referi. Ou seja, vemo-nos na necessidade de prestar atenção a algumas das considerações que Kant tece sobretudo na “Introdução” à sua terceira *Crítica*.

### 2.2.2. As ideias da razão teórica

Antes de voltarmos a nossa atenção para as considerações por parte de Kant que venho de mencionar, importa, porém, pôr em evidência um outro aspeto do sistema kantiano que, se não agora, teria de ser considerado posteriormente, uma vez que se torna imprescindível conhecê-lo, para que se possa compreender determinados comentários que iremos ver Pater tecer, também em “Coleridge’s Writings,” acerca dele. Refiro-me ao papel que a faculdade da razão (*Vernunft*) desempenha no sistema kantiano, a qual Kant divide, de acordo com as suas diferentes funções, em razão teórica (*teoretische Vernunft*) ou especulativa (*spekulative Vernunft*) e razão prática (*praktische Vernunft*).

Como vimos já, e como foi particularmente ilustrado por uma das citações de Heidegger que atrás fiz (*vide supra*, pp. 103–104), todo e qualquer objeto do nosso conhecimento só devém isso mesmo em resultado de nós o determinamos *a priori*. Quer isto dizer, em resultado de criarmos para ele “um lugar,” através das determinações espaciais e temporais que as sucessivas sínteses de que atrás falei levam a cabo *a priori*, bem como em resultado de o entendimento o determinar através da aplicação *in concreto* (a uma matéria específica, *qua* sensação) das suas categorias, ou conceitos puros.

Sem a aplicação *in concreto*, ao múltiplo empírico, do conceito puro (ou categoria) de CAUSALIDADE, por exemplo, jamais a ligação lógica entre causa e efeito, que é aspecto intrínseco ao modo como experienciamos a realidade, possuiria efetivamente apoditicidade (universalidade de índole necessária), a qual Hume negara, mas, de acordo com Kant, é garantida pela determinação do objeto que resulta de tal aplicação — a aplicação ao múltiplo empírico do conceito puro de CAUSALIDADE.

Acontecendo, como vimos, que a intuição (*Anschauung*) que nos caracteriza é de carácter sensível (e não, ou não também, de carácter intelectual), bem como que, por essa razão, somos totalmente incapazes de apreender e de conhecer qualquer objeto absolutamente incondicionado (*unbedingt*), todo o objeto do nosso conhecimento se configura necessariamente condição (*Bedingung*).

No entanto, a determinação do objeto, que pressupõe a síntese *a priori* que resulta da identidade abstrata da aperceção transcendental, que mais não é do que Eu de índole teórica, do que função que formalmente (*a priori*) confere identidade compartilhada a cada uma das representações de tempo e de espaço que a imaginação produtiva sintetiza *a priori* — no entanto, a determinação do objeto, dizia, pressupõe necessariamente a ideia de “absolutamente incondicionado” (*absolut unbedingt*). Isto é, pressupõe a ideia da soma, ou totalidade, de todas e quaisquer determinações (*Bestimmungen*) e, pois, con-

dições (*Bedingungen*) — como o próprio Kant põe em evidência, ao afirmar: “the possibility of the conditioned presupposes the totality of its conditions.”<sup>60</sup>

O todo da nossa experiência confronta-nos com uma série infinita de sínteses de determinações, entre as quais se encontra, por exemplo, cada um dos livros que eventualmente possamos ter em cima da nossa mesa de trabalho, a caneta com que escrevamos, o papel em que escrevamos, a tinta que utilizemos para o fazer, etc.

Contudo, como se tem visto, a nossa experiência particular de cada um desses objetos encontra-se, ela mesma, condicionada *a priori* pelas determinações espaciais, temporais e conceituais que lhe são impostas pela nossa sensibilidade e pelas nossas faculdades cognitivas. E, sendo assim, a própria soma das nossas experiências se nos apresenta condicionada (ou determinada), e pressupõe, por isso, a ideia de “absolutamente incondicionado” (*absolut unbedingt*), de totalidade que englobe as suas condições (*Bedingungen*) *qua* totalidade incondicionada (*unbedingt*). Isto é, *qua* totalidade última (insuperável), a qual, por natureza, terá de permanecer totalidade transcendente, para lá da nossa experiência.

Ora, dado que o entendimento, que produz a estrutura categorial de acordo com a qual os fenómenos empíricos são configurados, se constitui a faculdade que impõe *a priori* as determinações da nossa experiência, é evidente que a ideia de “absolutamente incondicionado,” a qual é ideia de igual modo *a priori*, não poderia ter a sua origem nele (entendimento). Ou seja, é evidente que tal ideia (a ideia de “absolutamente incondicionado”) tem de encontrar sede em outra faculdade do sujeito. Nomeadamente, em faculdade que subsuma as diversas sínteses que a imaginação e o entendimento levam a cabo, com fundamento na identidade abstrata da aperceção transcendental, em síntese absolutamente abrangente e, porquanto, efetivamente insuperável.

Ora, essa outra faculdade é, precisamente, a razão teórica, que, contrariamente ao entendimento (a faculda-

de do finito), tem por objeto formal o infinito. Ou seja, tem por *objeto* formal a unificação (ou síntese) inultrapassável de quanto passo a explicitar.

Por um lado, a unificação (ou síntese) da soma das determinações concretas da nossa experiência, que, por sua vez, resultam, cada uma delas, como se viu, de uma série de sínteses.

Por outro lado, a unificação (ou síntese) das determinações puras, transcendentais ou *a priori*, da nossa experiência em geral. Vale dizer, as determinações da sensibilidade pura e das categorias do entendimento.

Temos, pois, por um lado, o entendimento, a faculdade do condicionado ou finito; por outro lado, a razão, a faculdade do absolutamente incondicionado ou infinito. E, como Emanuele Severino comenta, “Existem... *dois modos* de entender o laço entre condicionado e incondicionado: o crítico e o dogmático-metafísico:”

O modo “crítico” sabe que toda a soma (ou série) das condições (isto é, a totalidade das condições) *não é homogênea*, porque existe um ponto a partir do qual as condições já não são termos empíricos (pertencentes portanto à experiência). O modo dogmático-metafísico, pelo contrário, trata como homogênea esta série heterogênea, considerando pois como *existentes* quer os elementos empíricos, quer os elementos não empíricos da série. A metafísica intenta, portanto, como *existente* e, assim sendo, como coisa em si, o incondicionado que é necessariamente exigido pelo “princípio” da razão; a metafísica cai pois na ilusão de poder ultrapassar a experiência através da razão, de maneira a conhecer as coisas em si.<sup>61</sup>

O modo que Severino qualifica de “dogmático-metafísico” havia sido seguido pelos filósofos racionalistas (Descartes, Leibniz, Malebranche), que precederam Kant,

e de cujo dogmatismo o ceticismo de Hume despertara o próprio Kant.<sup>62</sup>

Trata-se de “modo” que pressupunha a existência de estrutura comum à razão e à dimensão transfenomenal da Natureza ou realidade (por isso, para além da experiência), à qual, assim sendo, a razão tinha acesso. Logo, também se trata de “modo” que, para repetir palavras de Pater, esposava o “espírito absoluto” e a ideia de que “what is called ‘ontology’ is what the speculative instinct seeks”. (cw, p. 108)

Apesar de ter “encontrado,” sobretudo na *Crítica da Razão Prática*, “lugar” logicamente necessário (mas para além de toda e qualquer experiência) para os “elementos não-empíricos da série” da experiência, Kant viria a ficar conhecido por muitos (inclusive por Pater) sobretudo pela parte negativa da sua doutrina. Quer isto dizer, não pela sua “reconquista” da universalidade e necessidade das leis da Natureza (que Hume havia posto em causa), nem tampouco pela “restauração” da necessidade, meramente lógica, da ent(e)idade de um Eu (de uma alma) livre e imortal, bem com de um Deus absoluto e totalmente incondicionado, mas sim pela sua demonstração, na *Crítica da Razão Pura*, de que é completamente impossível ao Homem transcender as determinações que o conhecimento *a priori* faz recair sobre sua humana experiência da realidade, e, pois, transcender essa mesma experiência.<sup>63</sup>

A este respeito, tem interesse transcrever aqui duas passagens da primeira *Crítica* que, para além de comprovarem, de certo modo, o que acabo de dizer, demonstram também que, quando necessário, Kant era capaz de abandonar a discursividade lógica de seus raciocínios e imprimir-lhes um registo poético.

A primeira das duas passagens que trago em mente ocorre na “Introdução,” e diz o seguinte:

The charm of extending our knowledge is so great that nothing short of encountering a direct contradiction can suffice to arrest us in our course; and

this can be avoided, if we are careful in our fabrications — which none the less will still remain fabrications. [...] Misled by... the power of reason, the demand for the extension of knowledge recognises no limits. The light dove, cleaving the air in her free flight, and feeling its resistance, might imagine that its flight would be still easier in empty space. It was thus that Plato left the world of the senses, as setting too narrow limits to the understanding, and ventured out beyond it on the wings of the ideas, in the empty space of the pure understanding. He did not observe that with all his efforts he made no advance — meeting no resistance that might, as it were, serve as a support upon which he could take a stand, to which he could apply his powers, and so set his understanding in motion. It is, indeed, the common fate of human reason to complete its speculative structures as speedily as may be, and only afterwards to enquire whether the foundations are reliable. All sorts of excuses will then be appealed to, in order to reassure us of their solidity, or rather indeed to enable us to dispense altogether with so late and so dangerous an enquiry.<sup>64</sup>

A segunda passagem ocorre logo início do terceiro capítulo do segundo livro da “Analítica Transcendental,” e deixa-se ler assim:

We have now not merely explored the territory of pure understanding, and carefully surveyed every part of it, but have also measured its extent, and assigned to everything in it its rightful place. This domain is an island, enclosed by nature itself within unalterable limits. It is the land of truth — enchanting name! — surrounded by a wide and stormy ocean, 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 ad-

venturous seafarer ever anew with empty hopes, and engaging him in enterprises which he can never abandon and yet is unable to carry to completion. Before we venture on this sea, to explore it in all directions and to obtain assurance whether there be any ground for such hopes, it will be well to begin by casting a glance upon the map of the land which we are about to leave, and to enquire... whether we cannot in any case be satisfied with what it contains — are not, indeed, under compulsion to be satisfied, inasmuch as there may be no other territory upon which we can settle....<sup>65</sup>

Sendo verdade que, como Pater afirma, “After Kant’s criticism of the mind, its pretensions to pass beyond the limits of individual experience seemed as dead as those of old French royalty,” (MS, p. 11) não poderá deixar de ser evidente que, de entre os dois modos de relação entre o condicionado e o incondicionado que atrás vimos Severino descrever, Kant só poderia ter aceiteado o primeiro: o “modo ‘crítico’.”

Como se viu já, Kant estava plenamente consciente da incognoscibilidade das coisas-em-si, e, como A. de Coninck põe em evidência, do facto de as determinações das categorias *a priori* não poderem recair sobre as ideias, igualmente transcendentais, de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO (de que tenho vindo a falar) e de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO (de que falarei mais adiante), Significa isto, sobre a ideia de DEUS (*qua* ideia de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO) e as ideias de ALMA e de MUNDO (*qua* ideias, agora, de ESPIRITUALIDADE e MATERIALIDADE RELATIVAMENTE INCONDICIONADAS). Escreve A. de Coninck:

Pures formes de pensée, les catégories n’ont de réalité objective que pour autant qu’elles peuvent s’appliquer à des objets qui nous sont donnés, comme phénomènes sans plus, dans l’intuition sensible. Il s’ensuit immédiatement qu’elles ne sont au-

cunement objectives par rapport à des choses qui ne sont pas susceptibles d'être données dans une intuition sensible, telles que l'âme humaine, libre et immortelle, et Dieu; bref, il s'ensuit que la métaphysique au sens habituel du mot est impossible, notamment dans ses parties les plus importantes.

Pourrait-on échapper ne fût-ce qu'hypothétiquement à cette conclusion pour le cas où un objet d'intuition nonsensible serait donné, et maintenir ainsi une porte ouverte, si précaire fût-elle, à la métaphysique courante? — Admettons que pareil objet soit donné; ce qui signifie, non pas que nous supposons qu'il soit donné à notre intuition puisque nous n'avons pas d'intuition non-sensible, mais que nous supposons qu'il y en ait un. Que pourrions-nous en dire? Bien sûr, nous pourrions en nier tous les prédicats qui conviennent aux objets de l'intuition sensible comme tels, et dire qu'il n'est ni dans l'espace, ni dans le temps et qu'il ne comporte pas de changement, c'est-à-dire pas de déterminations successives dans le temps. Seulement, dire sans plus d'un objet comment son intuition n'est pas, sans pouvoir dire de quelque façon ce qu'elle contient, cela n'est tout de même pas le connaître, puisque par là je ne puis me représenter un objet possible pour mon concept intellectuel pur. Mais ne pourrions-nous du moins prédiquer de l'objet en question les catégories, puisque celles-ci, de soi, sont indépendantes de notre intuition? Non, pas même cela: comment pourrions-nous, par exemple, lui appliquer le concept de substance, c'est-à-dire le concept de quelque chose qui puisse exister comme sujet de jugements, mais jamais comme simple prédicat, puisque, du moment qu'aucune intuition empirique ne me donne le cas auquel ce concept peut s'appliquer, je ne sais même pas s'il peut se rencontrer une chose qui corresponde à cette détermination de pensée? Il est donc bien acquis que seule n o t r e intuition sensible et

empinque peut donner aux catégories sens et signification. <sup>66</sup>

Kant estava, pois, plenamente consciente da impossibilidade de a metafísica devir ciência. Contudo, não menos estava consciente de essa impossibilidade não invalidar o papel (a síntese) que a razão leva a cabo. Isto é, consciente de ela (impossibilidade) apenas exigir compreensão correta da ligação entre (i) a própria razão e (ii) o entendimento, e, logo, compreensão correta da relação entre (i) o condicionado e relativo, por um lado, e, por outro, (ii) o incondicionado (*qua* relativamente ou absolutamente incondicionado).

Ora, essa compreensão correta consiste em perceber que, como Kant afirma:

Understanding may be regarded as a faculty which secures the unity of appearances by means of rules, and reason as being the faculty which secures the unity of the rules of understanding under principles. Accordingly, reason never applies itself directly to experience or to any object, but to understanding, in order to give to the manifold knowledge of the latter an *a priori* unity by means of concepts, a unity which may be called the unity of reason, and which is quite different in kind from any unity that can be accomplished by the understanding. <sup>67</sup>

Sendo assim, “The principles arising from this supreme principle of pure reason <sup>68</sup> will... be *transcendent* in relation to all appearances, *i.e.* there can never be any adequate empirical employment of the principle.” <sup>69</sup>

A “unidade [sintética] da razão,” a “ideia transcendental” que o entendimento pressupõe, não encontra, pois, qualquer objeto na experiência, e, nessa medida, é também transcendente. Ela é, por assim dizer, mera necessidade ou exigência formal (mero pressuposto lógico) do

nosso *software* mental ou cognitivo; é, no dizer do próprio Kant, “meramente uma lei subjetiva.”

...multiplicity of rules and unity of principles is a demand of reason, for the purpose of bringing the understanding into thoroughgoing accordance with itself, just as the understanding brings the manifold of intuition under concepts and thereby connects the manifold. But such a principle does not prescribe any law for objects, and does not contain any general ground of the possibility of knowing or of determining objects as such; it is merely a subjective law for the orderly management of the possessions of our understanding, that by comparison of its concepts it may reduce them to the smallest possible number; it does not justify us in demanding from the objects such uniformity as will minister to the convenience and extension of our understanding; and we may not, therefore, ascribe to the maxim any objective validity.<sup>70</sup>

Como seres finitos, limitados pela capacidade (que a natureza sensível da nossa intuição nos impõe) para apenas apreendermos, ao invés de criarmos, a realidade objetiva da nossa experiência, tão-somente podemos ter por objeto o que é determinado e, por isso, não mais do que PARTE. O conceito de PARTE, de limitação, pressupõe em nós, contudo, por força, a ideia de TODO, do qual jamais teremos experiência, e de cuja ent(e)idade não formal, por essa razão, jamais poderemos ter alguma prova.<sup>71</sup>

É neste sentido, que Kant usa o termo “ideia”: precisamente, para designar um conceito cujo conteúdo de modo algum poderá ser remetido para a experiência. Como ele mesmo, Kant, afirma: “The concept is either *empirical* or a *pure concept*. The pure concept, in so far as it has its origin in the understanding alone (not in the pure image of sensibility), is called a *notion*. A concept formed

from notions and transcending the possibility of experience is an *idea* or concept of reason.”<sup>72</sup>

No entanto, se a ideia é meramente um conceito da razão pura, e, como tal, conceito impossível de ser aplicado *in concreto* (conceito para o qual se não encontra objeto na experiência), isso não significa, como me tenho esforçado por pôr em evidência, que ela, ideia, seja invenção arbitrária e sem qualquer fundamento. Como Kant afirma:

*transcendental ideas... are concepts of pure reason in that they view all knowledge gained in experience as being determined through an absolute totality of conditions. They are not arbitrarily invented; they are imposed by the very nature of reason itself, and therefore stand in necessary relation to the whole employment of understanding.*<sup>73</sup>

No que diz respeito a este aspeto particular do Criticismo kantiano (o aspecto que se cinge ao *lugar* que as ideias da razão teórica assumem no próprio Criticismo kantiano e ao estatuto que este lhes adjudica), resta-nos apenas perceber de modo mais explícito o seguinte: que, se a ideia de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO se configura, como tal, ideia de TODO INSUPERÁVEL e, pois, de SINGULARIDADE não passível de ser transcendida, se depara em nós com ideias de duas formas ontologicamente diversas de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO. Isto é, com duas ideias de TODO CONDICIONADO tão-somente pela singularidade incondicionada (pela unidade insuperável) que venho de referir. Vale dizer, condicionado tão-somente pela totalidade incondicionada DEUS.

Como já indiciei, trata-se, por um lado, da ideia de TODO INCONDICIONADO RELATIVAMENTE AOS FENÓMENOS PSÍQUICOS (relativamente às parcelas continuamente descontínuas da série empírica do sentido interno (o Eu empírico)); por outro lado, da ideia de TODO INCONDICIONADO RELATIVAMENTE AOS FENÓMENOS CORPÓREOS (relativamente, agora,

às parcelas continuamente descontínuas da série empírica do sentido externo.

Daí, ocorrer que, de par a par com se deparar em nós com a ideia (da razão pura) de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO, com a ideia de TOTALIDADE DE ENT(E)IDADE e, pois, de DEUS, de PRINCÍPIO ORIGINÁRIO da própria ent(e)idade, *qua*, por conseguinte, tanto *principium cognoscendi* como *principium essendi* — daí, ocorrer, dizia, que, de par a par com se deparar em nós com tal ideia, se depare, de igual modo, com a ideia de ALMA (de totalidade de ent(e)idade de índole psíquica) e a ideia de MUNDO (de totalidade de ent(e)idade de índole física). Como Kant afirma:

The relations which are to be universally found in all our representations are (1) relation to the subject; (2) relation to objects, either as appearances or as objects of thought in general. If we combine the subdivision with the main division, all relation of representations, of which we can form either a concept or an idea, is then threefold: (1) the relation to the subject; (2) the relation to the manifold of the object in the [field of] appearance; (3) the relation to all things in general.

Now all pure concepts in general are concerned with the synthetic unity of representations, but [those of them which are] concepts of pure reason (transcendental ideas) are concerned with the unconditioned synthetic unity of all conditions in general. All transcendental ideas can therefore be arranged in three classes, the *first* containing the absolute (unconditioned) *unity of the thinking subject*, the *second* the *absolute unity of the series of conditions of appearance*, the *third* the *absolute unity of the condition of all objects of thought in general*.

The thinking subject is the object of *psychology*, the sum-total of all appearances (the world) is the object of *cosmology*, and the thing which contains the highest condition of the possibility of all that

can be thought (the being of all beings) the object of *theology*. Pure reason thus furnishes the idea for a transcendental doctrine of the soul (*psychologia rationalis*), for a transcendental science of the world (*cosmologia rationalis*), and, finally, for a transcendental knowledge of God (*theologia transzendentalis*). The understanding is not in a position to yield even the mere project of any one of these sciences...; each of these sciences is an altogether pure and genuine product, or problem, of pure reason.<sup>74</sup>

### 2.2.3. Objeto e princípio transcendental dos juízos estéticos

As palavras de George Mead que transcrevo na nota 62 (*vide infra*, pp. 337–338) dão-nos, por si sós, ideia sumária do pensamento central da *Crítica da Razão Pura*. Vejamos, agora, através de palavras de Lewis White Beck, a relação que Kant postula entre a razão teórica ou especulativa (*theoretische Vernunft*), de que tenho vindo a falar, e a razão prática (*praktische Vernunft*). Diz ele, Lewis White Beck:

He [Kant] tells us that reason always makes a demand to find the unconditioned condition for all conditions. In experience, this demand cannot be met, and it leads to theoretical speculation about an unconditioned thing in itself, an unconditioned substance, and an unconditioned cause. But in speculation these Ideas are only assumptions, not cognitions, and no theoretical conclusions can be drawn from the fact that we assume them for the guidance of inquiry. In the practical realm, the unconditioned necessity is reason's own causality, under the name of freedom, and this is revealed to us, as a fact, in our awareness of the claims of duty. What is commanded by reason's imperative, however, may not take place in the phenomenal world. We therefore draw

a distinction between what does and what ought to happen. Practical reason establishes the latter concept, theoretical reason the former. There seems to be an unbridgeable conceptual chasm between them, even if, in fact, what ought to be can be made actual by an act of will and the ensuing behavior.<sup>75</sup>

Se, agora, voltarmos a nossa atenção para a *Crítica da Faculdade de Julgar*,<sup>76</sup> verificaremos que Kant praticamente começa a “Introdução” a essa terceira *Crítica* pondo em evidência, precisamente, não o hiato entre razão teórica e razão prática — não o hiato que vimos de ouvir Lewis Beck falar, — mas sim um outro hiato, que lhe é concomitante. Refiro-me a hiato entre o entendimento e a razão. Diz Kant:

The employment of our faculty of cognition from principles, and with it philosophy, is coextensive with the applicability of *a priori* concepts. [...]

Our entire faculty of cognition has two realms, that of natural concepts and that of the concept of freedom, for through both it prescribes laws *a priori*. In accordance with this distinction, then, philosophy is divisible into theoretical and practical....

The function of prescribing laws by means of concepts of nature is discharged by understanding, and is theoretical. That of prescribing laws by means of the concept of freedom is discharged by reason and is merely practical....

Understanding and reason, therefore, have two distinct jurisdictions over one and the same territory of experience. But neither can interfere with the other.<sup>77</sup>

Mais adiante, Kant define “juízo,” o ato de julgar, do seguinte modo: “Judgement in general is the faculty of thinking the particular as contained under the universal.”<sup>78</sup> Sendo, pois, que um juízo implica sempre: em pri-

meiro lugar, uma afirmação acerca de algo, acerca de um conteúdo particular; em segundo lugar, a subsunção desse mesmo conteúdo particular num conceito geral. É o que acontece, por exemplo, quando, com relação aos conceitos empíricos, julgamos que (fazemos o juízo de que) algo é verde ou amarelo, e subsumimos essa qualidade específica (VERDE OU AMARELO) no conceito COR, que é o conceito genérico que universalmente engloba as qualidades homogêneas VERDE, AMARELO, AZUL, etc.

Face à separação que vimos Kant postular, a separação entre entendimento e razão prática, caber-nos-á, portanto, perguntar: *Qual é o “objeto” do juízo de gosto (Geschmacksurteil)? Isto é: Que faz que determinado juízo seja juízo estético?*

Pensemos, por exemplo, no seguinte juízo de gosto: *Esta paisagem é bela*. De acordo com Kant, este não pode configurar-se juízo teórico (juízo fundamentado em leis dadas, através de conceitos *a priori*, pelo entendimento), uma vez que o entendimento não possui qualquer conceito (categoria) que defina, *a priori*, a forma do BELO, considerado na qualidade de conceito que lhe permita condicionar (legislar com relação a) a unificação (síntese) de múltiplo empírico. Isto é, uma vez que a beleza se não constitui constante objetiva do entendimento, e que, por essa razão, um juízo de gosto não pode ter por objeto a estrutura objetiva do mundo fenomenal.<sup>79</sup>

Por outro lado, o juízo de gosto *Esta paisagem é bela* (ou qualquer outro) não pode ter por objeto um qualquer valor moral ou a qualidade moral, a *bondade*, de um qualquer ato prático. Sendo, pois, que não pode, de igual modo, ser determinado pelo conceito de LIBERDADE, que, como vimos Kant afirmar, “is discharged by reason and is merely practical.

Ora, em face disso, de a beleza se não constituir princípio quer do entendimento quer da razão, torna-se óbvio que a própria beleza não pode ser determinação nem das leis que dão forma *a priori* — e, com ela, objeti-

vidade — ao mundo da Natureza, nem das leis que dão forma *a priori* — e, com ela, objetividade — à moral.

Disso, decorre que, se, de acordo com a definição de “juízo” que acima vimos Kant dar, os juízos teóricos e os juízos morais procuram relacionar um conteúdo particular com os conceitos, universalmente válidos, respectivamente, do entendimento e da razão prática (de forma a devirem juízos objetivos), esse tipo de relação não pode ser efetuada pelo juízo de gosto. Vale dizer, pelo juízo acerca da beleza.

Perante essa circunstância, vemo-nos, de novo, forçados a perguntar: *Qual é, então, o objeto do juízo de gosto (já que não pode ser um particular do mundo da Natureza ou do mundo da moral)? E qual é a faculdade que o determina (já que esta não pode ser nem o entendimento nem a razão)?*

Para obtermos resposta a essas questões, teremos de prestar atenção às seguintes palavras de Kant (que se seguem às que atrás nos deram a conhecer que postula hiato entre o entendimento e a razão prática):

But there is... in the family of our higher cognitive faculties a middle term between understanding and reason. This is *judgement*, of which we may reasonably presume... that it may likewise contain, if not a special authority to prescribe laws, still a principle peculiar to itself upon which laws are sought, although one merely subjective *a priori*. This principle, even if it has no field of objects appropriate to it as its realm, may still have some territory or other with a certain character, for which just this very principle may be valid.

[...] For all faculties of the soul, or capacities, are reducible to three, which do not admit of any further derivation from a common ground: the *faculty of Knowledge*, the *feeling of pleasure or displeasure*, and the *faculty of desire*. For the faculty of cognition understanding alone is legislative.... For the faculty of desire, as a higher faculty operating under the

concept of freedom, only reason (in which alone this concept has a place) prescribes laws *a priori*. — Now between the faculties of knowledge and desire stands the feeling of pleasure, just as judgement is intermediate between understanding and reason. Hence we may... assume that judgement likewise contains an *a priori* principle of its own, and that, since pleasure or displeasure is necessarily combined with the faculty of desire..., it will effect a transition from the faculty of pure knowledge, i.e., from the realms of concepts of nature, to that of the concept of freedom, just as in its logical employment it makes possible the transition from understanding to reason.<sup>80</sup>

De acordo com Kant, nós temos três faculdades mentais (*Vermögen des Gemüts*). São elas: (A) as faculdades cognitivas (*Erkenntnisvermögen*), (B) o sentimento de prazer e desprazer (*Gefühl der Lust und Unlust*) e (C) a faculdade do desejo ou da apetição (*Begehrungsvermögen*). Por sua vez, as faculdades cognitivas (*Erkenntnisvermögen* são três. Nomeadamente, (A.A) o entendimento (*Verstand*), (A.B) a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) e (A.C) a razão (*Vernunft*).<sup>81</sup>

Por via da sua função lógica ou teórica (*logisch Gebrauch*), a faculdade de julgar configura-se a faculdade que subsume os conteúdos particulares da intuição empírica nos conceitos universais do entendimento.

Contudo, também se configura (a faculdade de julgar) faculdade que estabelece ligação entre o entendimento e a razão. Isto é, que subsume os conceitos puros do entendimento nas ideias transcendentais (da razão), e que, por esse modo, efetivamente estabelece ligação entre a síntese última do entendimento — a síntese da aperceção transcendental — e a síntese, de igual modo de índole lógica, que a razão formalmente leva a cabo sob o aspeto de ideia de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO.

Por esse motivo, e porque a faculdade de julgar se constitui, de igual modo, faculdade cognitiva que legisla

com relação ao sentimento de prazer ou de desprazer, bem como pelo motivo de este último (o sentimento de prazer ou desprazer) se encontrar diretamente associado ao desejo (à apetição) — por todos esses motivos, Kant julga poder encontrar nela, faculdade de julgar, função intermediária que, por analogia com a função lógica que desempenha, se revele passível de estabelecer ligação entre o entendimento (*qua* sede dos conceitos da Natureza) e a razão prática (*qua* sede do conceito de LIBERDADE).

Este aspeto não tem, porém, relevância para o estudo do pensamento de Pater, e, sendo assim, não nos interessa aqui.

O que nos interessa aqui, no seguimento das questões que atrás formulei (*vide supra*, pp. 134, 135), é que Kant nos revela qual é o objeto do juízo de gosto, bem como qual é o princípio *a priori* que determina este último (o juízo de gosto), ao adjudicar à faculdade de julgar, de igual modo, a capacidade para levar a cabo juízos objetivos e universais acerca do sentimento de prazer ou de desprazer.

Efetivamente, a faculdade de julgar devém, na terceira *Crítica*, sede de princípio que se revela simultaneamente homogéneo e heterogéneo às leis do entendimento. Homogéneo, em resultado de, como elas, se configurar princípio *a priori*; heterogéneo, em resultado de, contrariamente a elas (leis do entendimento), se configurar princípio *a priori* de carácter subjetivo. Isto é, em resultado de ter aplicação apenas à sensação que se constitui experiência interna do sujeito, ao invés de “informação” acerca de objetos externos.

O conteúdo material da experiência *a posteriori* — as sensações — pode ser objeto de juízos ou asserções por parte do sujeito. A sensação (*Empfindung*), porém, divide-se, de acordo com Kant, em dois tipos.

Por um lado, temos a sensação como mediação de informação acerca do mundo exterior (de informação fornecida pela intuição empírica). Sendo que é sob esse aspeto objetivo, que a própria sensação devém objeto dos

juízos lógicos (que se regem pela legislação *a priori* do entendimento).

Por outro lado, temos a sensação enquanto experiência interna do sujeito. Isto é, temos a sensação na qualidade do sentimento (*Gefühl*) de prazer (*Lust*) ou de desprazer (*Unlust*) que possa ser causado no sujeito pela representação deste ou daquele objeto. Tratando-se agora, pois, de sentimento que é passível de ter referência apenas ao efeito subjetivamente causado pelo objeto, o qual, efeito, em vista de ocorrer *a posteriori*, terá de carecer de apoditicidade e, pois, de universalidade.

Contrariamente ao primeiro, este segundo tipo de sensação não é, pois, passível de se tornar objeto de qualquer juízo lógico — como Kant põe em evidência, ao afirmar: “that subjective side of a representation which is incapable of becoming an element of cognition, is the pleasure or displeasure connected with it; for through it I cognize nothing in the object of the representation, although it may easily be the result of the operation of some cognition or other.”<sup>82</sup>

Ora, o que faz que os juízos que recaem sobre este segundo tipo de sensação sejam juízos de gosto ou de carácter estético (ao invés de de carácter lógico) é precisamente a circunstância de se configurarem juízos de natureza simultaneamente subjetiva e não-cognitiva. Sendo que é devido a essa circunstância, que, inversamente, este segundo tipo de sensação (o sentimento de prazer ou de desprazer) se configura o único objeto passível de devir objeto de todo e qualquer juízo de gosto. Como, de novo, Kant afirma:

To form a cognitive judgement we may immediately connect with the perception of an object the concept of an object in general, the empirical predicates of which are contained in that perception. In this way a judgement of experience is produced. [...]

But we may also immediately connect with a perception a feeling of pleasure (or displeasure) and

a delight attending the representation of the Object and serving it instead of a predicate. In this way there arises a judgement which is aesthetic and not cognitive.<sup>83</sup>

Estéticos, são, portanto, os juízos (i) que não são lógicos, que são encetados sem interferência de conceito do objeto que produza, no sujeito, efeito de prazer ou de desprazer; (ii) que, por essa razão, recaem exclusivamente sobre a sensação interna do sujeito, a qual é originada pela representação do objeto; (iii) que, simultaneamente pela primeira e pela segunda destas razões, são de natureza meramente subjetiva: não têm referência ao objeto, e são, por isso, como já se viu, desprovidos de apoditicidade e universalidade. Como já vimos Kant afirmar:

If we wish to discern whether anything is beautiful or not, we do not refer the representation of it to the Object by means of understanding with a view to cognition, but by means of the imagination (acting perhaps in conjunction with understanding) we refer the representation to the Subject and its feeling of pleasure or displeasure. The judgment of taste, therefore, is not a cognitive judgment, and so not logical, but aesthetic — which means that it is one whose determining ground *cannot be other than subjective*.<sup>84</sup>

Importa, agora, perceber o que Kant pretendeu dizer, ao afirmar que o princípio determinante do juízo de gosto “*cannot be other than subjective*.”

Poder-se-ia pensar que, como têm dado a entender as minhas palavras e as do próprio Kant, ele pretendeu dizer que os juízos de gosto são de carácter empírico e subjetivo devido a terem referência exclusivamente ao sentimento de prazer ou de desprazer que a representação do objeto possa despertar no sujeito,

Se fosse este o caso, Kant estaria a defender que, em presença, por exemplo, de uma paisagem, ou de um quadro representando uma paisagem, o sujeito (A) poderia sentir-se autorizado a fazer a afirmação (ou judicção): *Para mim, esta paisagem (ou esta pintura) é bela*, de par a par com o sujeito (B) se sentir autorizado a fazer afirmação (ou judicção) oposta — bem como estaria a defender (Kant) que, não obstante se negarem mutuamente, essas duas afirmações ou judicções se constituiriam juízo estético (subjetivamente) válido.

O que pretendo dizer é que, se o que venho de aventar efetivamente se verificasse, Kant estaria a defender, como haviam feito os filósofos do EMPIRISMO inglês, e como Pater viria, inicialmente, a fazer (em contradição com a sua aceitação, em “Coleridge’s Writings,” do conceito kantiano de TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS), que a beleza se constitui qualidade meramente subjetiva, e, logo, qualidade relativa.

No seu prefácio a *The Renaissance*, Pater afirma:

Many attempts have been made by writers on art and poetry to define beauty in the abstract, to express it in the most general terms, to find some universal formula for it. The value of these attempts has most often been in the suggestive and penetrating things said by the way. Such discussions help us very little to enjoy what has been well done in art or poetry, to discriminate between what is more and what is less excellent in them, or to use words like beauty, excellence, art, poetry, with a more precise meaning than they would otherwise have. Beauty, like all other qualities presented to human experience, is relative; and the definition of it becomes unmeaning and useless in proportion to its abstractness. To define beauty, not in the most abstract but in the most concrete terms possible, to find not its universal formula, but the formula which expresses most adequately this or that special man-

ifestation of it, is the aim of the true student of aesthetics. (*REN*, pp. vii–viii)

O Pater que afirma isso é o Pater que, no mesmo escrito (“The School of Giorgione”), defende, em termos perfeitamente condizentes com a afirmação kantiana de que os juízos estéticos não podem ser juízos lógicos, esta outra ideia:

Art... is... always striving to be independent of the mere intelligence, to become a matter of pure perception, to get rid of its responsibilities to its subject or material; the ideal examples of poetry and painting being those in which the constituent elements of the composition are so welded together, that the material or subject no longer strikes the intellect only; nor the form, the eye or the ear only; but form and matter, in their union or identity, present one single effect to the “imaginative reason,” that complex faculty for which every thought and feeling is twin-born with its sensible analogue or symbol. (*REN*, p. 138)

Trata-se do Pater a respeito de quem, ao condensar num só parágrafo os aspetos da *Crítica da Faculdade de Julgar* que estou a tentar elucidar, Germain d’Hangest afirma:

L’expression “raison imaginative” fut sans doute suggérée à Pater par Arnold qui, dans son essai sur le *Sentiment Religieux Païen et Médiéval*, oppose la poésie moderne, dont le ressort est, justement, la “raison imaginative,” à celle de l’antiquité, fondée sur l’entendement et les sens, comme à celle du moyen âge, qui vivait par le coeur et l’imagination. [...] En fait, pour expliquer le concept de “raison imaginative” tel que l’entend Pater, ce n’est pas à Arnold, mais, croyons-nous, à Kant qu’il faut remonter. En effet, après avoir défini le beau comme une finalité

sans object, Kant se trouve amené, pour reconcilier l'aspect sensible et l'aspect intelligible de l'art, à concevoir un jugement esthétique qui participe à la fois de l'imagination et de l'entendement — à poser l'existence d'une conscience esthétique distincte, qui ne coïncide pas avec l'intelligence abstrait, et dont le domaine n'est pas non plus celui du plaisir sensible, ni celui de la satisfaction morale, mais se définit comme le point de rencontre du sensible et du rationnel. L'ombre de Kant se dessine donc derrière l'essai sur Giorgione; et pourtant Pater n'y cite son nom nulle part, sans doute parce que son esthétique à lui n'est que l'instrument d'une libre exploration, tandis que celle de Kant n'est pas isolable d'un système qu'il refuse de prendre à son compte.<sup>85</sup>

Ora, acontece que, se, caracteristicamente, Kant rejeitara o conceito racionalista de BELEZA (o conceito de BELEZA como atributo objetivo da realidade), rejeitara, de igual modo, a interpretação de beleza que o EMPIRISMO endossara, e que acabámos de ver Pater ter defendido inicialmente (a interpretação de beleza como qualidade relativa, determinada, caso a caso, pelo particular sentimento de prazer de cada sujeito particular).

“To find some universal formula for [beauty],” foi, pois, o grande objetivo de Kant, ao virar a sua atenção para os problemas que desde sempre haviam atribulado a Estética.

Em vista disso, não será, talvez, errado afirmar o seguinte: que, se acontece que Pater (dando largas ao seu hábito de aceitar e utilizar conclusões de natureza filosófica de par a par com recusar as premissas que exclusivamente as tornam defensáveis) parece entender poder conciliar o conceito de BELEZA que defende no “Prefácio” (o conceito de BELEZA *qua* qualidade relativa) com o conceito kantiano de TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS — que, se isso acontece, se ficará a dever a duas circunstâncias.

Refiro-me, por um lado, à circunstância de Pater ter visto em tal conceito, o conceito kantiano de TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS, não mais do que uma das “suggestive and penetrating things said by the way” por Kant, ao definir a sua fórmula de BELEZA UNIVERSAL.

Refiro-me, por outro lado, à circunstância de Pater ter entendido tornar-se-lhe possível apropriar-se desse mesmo conceito kantiano (o conceito de DESINTERESSE TRANSCENDENTAL) apesar de recusar essa mesma fórmula (a fórmula kantiana de BELEZA UNIVERSAL).

Como teremos ocasião de ver, o conceito kantiano de DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, embora deparemos com ele expressamente referido apenas em “Coleridge’s Writings,” encontra-se subjacente a grande parte do pensamento estético de Pater — apesar de, tudo o indica, surgir ali (no pensamento de Pater) com algumas das *nuances* que lhe advieram da reinterpretação a que Schiller o submeteu.

Acontece, aliás, como também iremos ter ocasião de ver, chegados ao último capítulo deste estudo, que o Pater que, no prefácio a *The Renaissance*, recusa a objetividade que Kant postulara com respeito à beleza não tem pejo de, passadas mais de duas dezenas de anos, nos confrontar, em “Style,” com entendimento do processo de criação artística que não só a pressupõe (a objetividade que Kant postulara com respeito à beleza), mas também lhe dá relevo.

Cabe-nos agora, contudo, voltar à *Critica da Faculdade de Julgar*.

Como acabo de dizer, foi intenção de Kant definir o princípio a que Pater pejorativamente chama “fórmula universal” de beleza; foi sua intenção mostrar que os juízos estéticos se configuram juízos universalmente válidos (válidos para todo e qualquer sujeito), e, logo, apodícticos, apesar de terem referência exclusiva a um *dado* de carácter meramente subjetivo (o sentimento de prazer ou de desprazer que a representação do objeto possa suscitar no sujeito).

Agora, se nos lembrarmos de que, ao falar da faculdade de julgar (*Urteilkraft*) como faculdade intermediária entre o entendimento e a razão, Kant afirma, como se viu, ser possível assumir que essa mesma faculdade (de julgar) contém (à semelhança do que acontece com o entendimento e a razão) “an *a priori* principle of its own,”<sup>86</sup> perceberemos, sem dificuldade, que é precisamente devido a se encontrarem determinados *a priori* por esse mesmo princípio, que os juízos estéticos devêm, para o filósofo de Königsberg, universalmente válidos e apodíticos (à semelhança dos juízos lógicos ou cognitivos).

Cabe-nos, pois, agora, ver em que consiste, segundo Kant, esse princípio *a priori*, que viabiliza à faculdade de julgar legislar com apoditicidade os juízos de gosto ou estéticos.

De acordo com quanto se tem visto, os juízos estéticos não são juízos acerca do mundo exterior, acerca da Natureza, nem tampouco acerca do mundo da moral. A sua unidade *a priori*, a sua fundamentação transcendental, só poderá, pois, residir no sujeito, no indivíduo que os encetar. Porém, para que os próprios juízos estéticos possam ser juízos (inter)subjetivamente objetivos, essa mesma fundamentação não poderá residir no objeto (*Objekt*) sobre que recaiam (*Gefühl*, o sentimento de prazer ou de desprazer que a representação de um objeto externo possa suscitar). Terá, pelo contrário, de residir na forma *a priori* desse mesmo “objeto.” Isto é, no princípio *a priori* da própria faculdade de julgar, de que acabo de falar.

O sentimento de prazer ou de desprazer (*Gefühl*) opera, pois, na qualidade de matéria dos juízos estéticos (tal como o conteúdo da intuição empírica opera na qualidade de matéria da intuição *a priori* — o espaço e o tempo —, sobre a qual recai a legislação universal das categorias do entendimento); cabendo à faculdade de julgar conter em si mesma — e, pois, fornecer a si mesma — a forma *a priori* de tais juízos.

A MATÉRIA (o sentimento de prazer ou de desprazer) permanece, aqui, *dado a posteriori* e, por isso, meramente

subjetivo e contingente (variável de sujeito para sujeito). Do mesmo modo, a FORMA permanece, aqui, princípio (lei) *a priori*, ou transcendental, que permite a unificação do múltiplo empírico (neste caso, o sentimento de prazer ou de desprazer) de acordo com uma regra imutável e, por isso, universalmente válida.

Ora, é da circunstância de a faculdade de julgar se deparar ou não com esta última, com FORMA *a priori*, que resulta a diferença entre juízos empíricos subjetivos — como este, por exemplo: *Este chá está muito doce PARA MIM* — e juízo estéticos, que, de acordo com Kant, só podem ser objetivos (subjetivamente objetivos), e, conseqüentemente, só podem, por exemplo, afirmar: *Esta paisagem é bela PARA TODOS*.

Kant, já o sabemos, define a faculdade de julgar como “in general...the faculty of thinking the particular as contained under the universal.”<sup>87</sup>

Perante essa definição, poderíamos pensar que compete à faculdade de julgar, ao efetuar um juízo estético, (i) avaliar se o sentimento que a representação de um objeto externo suscite no sujeito seja, ou não, sentimento de prazer e, em caso afirmativo, (ii) subsumir tal prazer particular em prazer universal, determinado *a priori* pelo seu próprio princípio transcendental.

Não é, no entanto, assim. De acordo com Kant, não compete, de facto, à faculdade de julgar avaliar (julgar) se sentimento particular (*qua causa*, no sujeito, de representação de objeto externo) se configura ou não sentimento de prazer. — Já que detetar (*achar*) se se tratará ou não de sentimento de prazer é função que é espontaneamente desempenhada pela mera consciência empírica do sujeito. A qual se configura consciência passível de levar o indivíduo (A) a afirmar, por exemplo: *Comer este bolo dá-me muito prazer* — e o indivíduo (B) a afirmar o oposto.

O que compete à faculdade de julgar empreender, no momento de efetuar um juízo estético, é, pelo contrário, afirmar que determinado prazer é objetiva e universalmente válido para todo e qualquer indivíduo. E, para

vermos que assim é e como tal afirmação se torna possível, nada melhor será, do que começarmos por prestar atenção aos dois tipos gerais de juízo que Kant define. Diz ele:

If the universal (the rule, principle, or law,) is given, then the judgement which subsumes the particular under it [the universal] is *determinant*. [...] If, however, only the particular is given and the universal has to be found for it, then the judgement is simply *reflective*.<sup>88</sup>

Estes dois modos de julgar (o determinante e o reflexivo) são passivos de ser encetados (pela faculdade de julgar) por ocasião de qualquer tipo de juízo — a qual é circunstância de que decorre que alguns dos juízos lógicos (ou cognitivos) também possam configurar-se juízos reflexivos (*reflektierend*).

Quando um juízo lógico é determinante (*bestimmend*), determina, ele, “under universal transcendental laws furnished by the understanding and is subsumptive only; the law is marked out for it *a priori*, and it has no need to devise a law for its own guidance to enable it to subordinate the particular in nature to the universal.”<sup>89</sup>

É o que ocorre sempre que o múltiplo empírico seja sintetizado e unificado através de uma ou mais do que uma das diversas categorias do entendimento: a categoria de CAUSA E EFEITO ou de SUBSTÂNCIA, por exemplo.

No entanto, depara-se com um sem-número de leis da Natureza que só são passíveis de ser objeto de experiência *a posteriori*; leis que não são impostas à Natureza pelo entendimento, mas sim descobertas por ele de modo empírico. E, logo, os juízos que tentam subsumir essas mesmas leis particulares em conceito ou princípio (em universal) que as compreenda na sua totalidade carecem necessariamente desse mesmo conceito ou princípio

(universal), pois, em tais casos, apenas o particular haverá de ser dado à faculdade de julgar.<sup>90</sup> Como Kant afirma:

But there are such manifold forms of nature, so many modifications, as it were, of the universal transcendental concepts of nature, left undetermined by the laws furnished by pure understanding *a priori*..., and for the reason that these laws only touch the general possibility of a nature, (as an object of sense,) that there must needs also be laws in this behalf. These laws, being empirical, may be contingent as far as the light of *our* understanding goes, but still, if they are to be called laws, (as the concept of a nature requires,) they must be regarded as necessary on a principle, unknown though it be to us, of the unity of the manifold. — The reflective judgement which is compelled to ascend from the particular in nature to the universal, stands, therefore, in need of a principle. This principle it cannot borrow from experience, because what it has to do is to establish just the unity of all empirical principles under higher, though likewise empirical, principles.... Such a transcendental principle, therefore, the reflective judgement can only give as a law from and to itself.<sup>91</sup>

Quando um juízo lógico não possa ser determinante, em resultado de apenas o particular-na-Natureza ter sido apresentado à faculdade de julgar (e não, com ele, o conceito ou universal do entendimento que o poderia subsumir), passará, ele, a ser juízo reflexivo. Isto é, o conceito ou universal (do entendimento) que poderia subsumir o particular-na-Natureza passará a ser substituído pelo princípio transcendental que a faculdade de julgar encontra em si mesma e a si mesma impõe.

Isso mesmo ocorrerá, porque, para poderem ser consideradas leis, as leis *a posteriori* da Natureza terão de ser representadas como leis necessárias (apodíticas) e, por isso, como leis cuja objetividade e universalidade

resultem de elas mesma, leis, se encontrarem unificadas (sintetizadas) de acordo com um princípio transcendental. Vale dizer, terão de ser representadas como leis cuja objetividade e universalidade resultem da síntese do múltiplo empírico (que as dê a conhecer) de acordo com um princípio transcendental.

Ora, todos os juízos estéticos são necessariamente juízos reflexivos — uma vez que, se fossem de índole determinante, seriam juízos lógicos, e que, como se há visto, o conceito de objeto externo que cause sentimento de prazer no sujeito não poderá entrar no “ato” de julgar esteticamente.

Face a essa circunstância, bastar-nos-á, para ficarmos a saber qual é a forma (*Form*) que, de acordo com Kant, garante objetividade e universalidade aos próprios juízos estéticos — bastar-nos-á descortinar em que consiste o princípio transcendental que a faculdade de julgar em si encontra e a si impõe, sempre que apenas o particular lhe seja dado, e não, com ele, o conceito (o universal) em que o poderia subsumir. Acerca disto, diz Kant:

Now the principle sought can only be this: as universal laws of nature have their ground in our understanding, which prescribes them to nature (though only according to the universal concept of it as nature), particular empirical laws must be regarded, in respect of that which is left undetermined in them by these universal laws, according to a unity such as they would have if an understanding (though it be not ours) had supplied them for the benefit of our cognitive faculties, so as to render possible a system of experience according to particular natural laws. This is not to be taken as implying that such an understanding must be actually assumed, (for it is only the reflective judgement which avails itself of this idea as a principle for the purpose of reflection and not for determining anything); but this faculty rather gives by this means a law to itself alone and not to nature.

[...] Accordingly the principle of judgement, in respect of the form of the things of nature under empirical laws generally, is the *finality of nature in its multiplicity*. In other words, by this concept nature is represented as if an understanding contained the ground of the unity of the manifold of its empirical laws.

The finality of nature is, therefore, a particular *a priori* concept, which has its origin solely in the reflective judgement. For we cannot ascribe to the products of nature anything like a reference of nature in them to ends, but we can only make use of this concept to reflect upon them in respect of the nexus of phenomena in nature....<sup>92</sup>

As nossas faculdades cognitivas, que sempre se vêm obrigadas a sintetizar qualquer múltiplo com que se deparem em unidade universalmente objetiva e apodítica, exigem que toda a nossa experiência (quer de fenómeno externo, quer de fenómeno interno) seja passível de ser estruturada por elas de acordo com a sua atividade unificadora, ou que, quando tal se lhes não torne possível (como acontece quando se deparam com leis *a posteriori* da Natureza), a nossa própria experiência as confronte com a unidade sem a qual elas (nossas faculdades) a não poderiam apreender e pensar.

Em vista disso, ocorre que, quando se confronta com particular para que lhe não seja dado, *a priori*, o correspondente universal (conceito), a faculdade de julgar, incapaz de compreender (e, logo, de formular juízo acerca de) esse particular sob o aspeto de parte extrínseca a totalidade que a englobasse — sob o aspeto de parte (de particular) para que ela mesma, faculdade de julgar, não disponha de universal (conceito) em que a subsumir, — se vê na necessidade de “pressupor” (de refletir) que ele, particular, se encontre subsumido por unidade distinta de unidade (síntese) empreendida pelo entendimento, através dos seus conceitos *a priori*. Ou seja, se vê na necessidade de “pressupor” (a faculdade de julgar) que um tal

particular se encontre subsumido por unidade (síntese) exterior tanto ao próprio entendimento como a ela mesma, faculdade de julgar.

É em resultado disso, que se depara com Kant a falar de tal unidade (da unidade que a faculdade de julgar se vê na necessidade de pensar sob o aspeto de unidade objetiva) *qua* unidade que houvesse sido concedida à nossa experiência — à nossa experiência de particular para que o entendimento não disponha de universal (conceito) em que o subsumir — por entendimento diverso do nosso. Isso mesmo havendo ocorrido “for the benefit of our cognitive faculties, so as to render possible a system of experience according to particular laws.”

Hei dito que a faculdade de julgar se vê na necessidade de *pensar* tal unidade sob o aspeto de unidade objetiva. A verdade, porém, é que se não trata de mero ato cognitivo (de mero pensamento), mas sim de ato legislativo.

A razão por que, na verdade, se trata de ato dessa natureza (de natureza legislativa), e não de outra, é, de acordo com Kant, a razão de, ao ver-se incapaz de subsumir um particular em conceito (universal) *a priori* (em conceito que lhe haja sido dado pelo entendimento), a faculdade de julgar se obrigar, ao refletir sobre esse mesmo particular, a subsumi-lo no seu próprio conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS (*Zweckmäßigkeit*). O qual é conceito que, no caso de o particular se configurar lei da Natureza de carácter empírico, se constituirá *conceito transcendental de conformidade com fins da Natureza, considerada na sua multiplicidade (Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Manigfaltigkeit)*.

O fim (*Zweck*) de todo o nosso aparelho cognitivo *a priori* é dar à diversidade do múltiplo empírico (e do múltiplo da intuição *a priori*) forma que espelhe a unidade da sua própria atividade sintética — na ausência da qual jamais objeto algum possuiria objetividade e universalidade, e, pois, jamais seria passível de ser conhecido.

Ora, quando a faculdade de julgar se depara com particular a que o entendimento não seja capaz de im-

primir essa mesma forma *a priori* (não podendo, por essa razão, realizar o seu fim), obriga-se, ela, a pensar, através do seu conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS, que esse mesmo particular espelha, por si só, o fim (a forma, a unidade) que, se lhe fosse possível, o próprio entendimento lhe teria imprimido.

Em vista disso, torna-se evidente que esse mesmo conceito, o conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS, não poderá configurar-se conceito objetivo no sentido que Kant confere ao qualificativo “objetivo”. Isto é, torna-se evidente que a lei (a unidade e universalidade) que a faculdade de julgar imprime ao particular através dele, conceito, ao formular um juízo reflexivo, não poderá ser aplicada *in concreto* (à matéria do diverso da intuição *a posteriori*), mas apenas formalmente (à semelhança do que acontece com as ideias transcendentais da razão teórica).<sup>93</sup> Como o próprio Kant afirma:

Thus judgement, also, is equipped with an *a priori* principle for the possibility of nature, but only in a subjective respect. By means of this it prescribes a law, not to nature (as autonomy), but to itself (as heautonomy), to guide its reflection upon nature<sup>94</sup>

O conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS não se apresenta à faculdade de julgar, pois, na qualidade de lei que ela mesma possa impor ao objeto e, em decorrência disso, aplicar de modo AUTÓNOMO — que é o modo como o entendimento legisla, com relação a *dado* objetivo e exterior ao sujeito: com relação à Natureza.

O conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS apresenta-se à faculdade de julgar, isso sim, na qualidade de lei que ela se vê capaz de impor tão-somente a si mesma, e, por conseguinte, de aplicar de modo HEAUTÓNOMO. Que isto dizer (literalmente), de modo que faz que tal conceito (de CONFORMIDADE COM FINS) recaia exclusivamente sobre a própria faculdade de julgar em resultado de atividade por parte dela mesma, e, portanto, seja apli-

cado única e exclusivamente de modo reflexivo. Vale dizer, única e exclusivamente às representações judicativas (do sujeito) que se configurem representações de índole formal e, pois, subjetiva.

#### **2.2.4. Origem do prazer transcendental dos juízos estéticos e sua relação com o princípio transcendental da faculdade de julgar**

Face ao que acabo de expor, suponho que, neste momento, o leitor não poderá deixar de se perguntar:

*Qual é, porém, a origem do prazer que é determinado a priori, e que, por isso, devém prazer formalmente universal, no momento em que o sujeito leva a cabo genuíno juízo estético?*

*Que relação subsiste entre esse prazer e o princípio transcendental de “conformidade com fins,” qua princípio da faculdade de julgar?*

*Que relação, para além disso, subsiste entre tal prazer e tal princípio e, por outro lado, o desinteresse transcendental de que Pater fala em “Coleridge’s Writings,” cuja explicitação é, afinal, o que há implicado a exposição que tem vindo a ocorrer?*

É na sexta parte da “Introdução” à terceira *Crítica* (que significativamente tem por título “The Association of the Feeling of Pleasure with the Concept of the Finality of Nature”), que Kant começa a fornecer-nos resposta a essas questões, ainda que o faça apenas indiretamente. Começa ele por afirmar:

The universal laws of understanding, which are equally laws of nature, are, although arising from spontaneity, just as necessary for nature as the laws of motion applicable to matter. Their origin does not presuppose any regard to our cognitive faculties, seeing that it is only by their means that we first come by any conception of the meaning of a knowledge of things

(of nature), and they of necessity apply to nature as Object of our cognition in general....

...we do not, and cannot, find in ourselves the slightest effect on the feeling of pleasure from the coincidence of perceptions with the laws in accordance with the universal concepts of nature (the Categories), since in their case understanding necessarily follows the bent of its own nature without ulterior aim.<sup>95</sup>

Sem as leis *a priori* que o entendimento impõe à Natureza, sem a atividade sintética que o caracteriza na qualidade de atividade espontânea, jamais possuiríamos conhecimento constante (invariável) e, por isso, objetivo; conseqüentemente, jamais estaríamos na posse do conceito de NATUREZA.

Da coincidência das leis *a priori* do entendimento (enquanto forma vazia de conteúdo) com as leis gerais e apodíticas que a Natureza espelha e reflete ao próprio entendimento (enquanto aplicação *in concreto* das leis deste último), não pode, por conseguinte, resultar, para o sujeito, qualquer sentimento de prazer.

O entendimento legisla, com relação à Natureza, autonomamente, e, por conseguinte, a aplicação empírica desse seu ato legislativo, que a Natureza lhe devolve (lhe reflete), não pode ter em vista, como Kant afirma, “any regard to our cognitive faculties.”

Isto significa que a unidade (a síntese) que a Natureza reflete ao entendimento é a unidade que ele mesmo lhe impõe, bem como que, por essa razão, como disse já, não pode resultar desse reflexo, para o sujeito, no qual as leis *a priori* do entendimento são determinação necessária de todo o conhecimento, qualquer sentimento de prazer.

Concretizemos o que venho de dizer por via de dois exemplos.

Legislador que legisle: *Todo o condutor que continuar a sua marcha no cruzamento Y sem que o semáforo esteja verde será penalizado com multa de X euros* — legislador que tal lei faça entrar em vigor poderá derivar prazer da circuns-

tância de condutor algum a infringir. Porém, isso mesmo é passível de ocorrer apenas em resultado de sempre ser possível que, num qualquer momento, um qualquer condutor a venha efetivamente a infringir. Ou seja, em resultado de essa mesma lei se constituir, por natureza, lei contingente (ao invés de necessária ou apodítica).

Inversamente, legislador que legislasse: *Todo e qualquer indivíduo que se atire da janela de um trigésimo andar (por exemplo) será penalizado com não conseguir manter-se no ar, estatelar-se no chão e morrer* — legislador que isso legislasse jamais poderia sentir prazer em verificar que indivíduo algum havia infringido sua lei, pois, dada a força infalível e imperdoante a que chamamos “força da gravidade,” tal infração vez alguma poderia ocorrer.

É o que acontece, afinal, com todo e qualquer sujeito, considerado na qualidade de legislador cujo entendimento determina *a priori* — logo, apodicticamente — as leis gerais da estrutura da Natureza.

O exemplo da força da gravidade, que acabo de dar, presta-se a facilitar-nos perceber a forma como Kant responde às primeiras duas das três questões que atrás formulei.

Como se viu já (*vide infra*, p. 387, nota 90), a lei da força da gravidade é lei particular, para a qual, portanto, o entendimento não possui conceito universal *a priori*. Trata-se de lei descoberta e definida por Newton de forma empírica e, logo, *a posteriori*. Apesar disso, quando a faculdade de julgar se vê confrontada com essa lei particular da Natureza (para a subsunção da qual o entendimento lhe não há fornecido *a priori* conceito ou universal), não pode deixar de a pensar sob o aspeto de lei que, não obstante ser particular, possui apoditicidade — que resulta da unidade que o entendimento tem por fim (*Zweck*) imprimir à Natureza, — enquanto objeto de conhecimento.

Sendo assim, a própria faculdade de julgar legisla a si mesma a necessidade de pensar a lei da gravidade, através do seu conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS (*Zweckmäßigkeit*), como lei particular que, apesar

disso, possui unidade e natureza apodítica, as quais o entendimento lhe teria conferido, através de uma das suas categorias *a priori*, se lhe tivesse sido possível fazê-lo.

Na ausência de coincidência entre as leis universais do entendimento e as leis particulares (empíricas) que a Natureza dá a conhecer, a faculdade de julgar vê-se, pois, efetivamente compelida a encontrar em si mesma, reflexivamente, tal coincidência — ainda que na qualidade de coincidência de índole meramente formal.

Trata-se, porquanto, de coincidência que, apesar de ser *ficícia* (desprovida de ent(e)idade concreta, na Natureza), se prefigura logicamente necessária, e, por essa razão, tão apodítica quanto seria se tivesse resultado da síntese que o entendimento legisla através das suas categorias.

Ora, é precisamente aqui que, de acordo com Kant, reside a origem do sentimento de prazer que acompanha todo e qualquer juízo reflexivo na qualidade de sentimento determinado *a priori*.

Para percebermos que assim é, ouçamos, agora, estas outras palavras de Kant — que surgem imediatamente a seguir ao passo, que atrás citei, em que o próprio Kant põe em evidência que sentimento de prazer algum poderá resultar da percepção do reflexo que a Natureza devolve ao entendimento, *qua* reflexo da unidade sintética que ele mesmo lhe legisla *a priori*:

....it is contingent, so far as we can see, that the order of nature in its particular laws, with their wealth of at least possible variety and heterogeneity transcending all our powers of comprehension, should still in actual fact be commensurate with these powers. To find out this order is an undertaking on the part of our understanding, which pursues it with a regard to a necessary end of its own, that, namely, of introducing into nature unity of principle. This end must, then, be attributed to nature by judgement, since no law can be here prescribed to it by understanding.

The attainment of every aim is coupled with a feeling of pleasure. Now where such attainment has for its condition a representation *a priori* — as here a principle for the reflective judgement in general — the feeling of pleasure also is determined by a ground which is *a priori* and valid for all men: and that, too, merely by virtue of the reference of the Object to our faculty of cognition.....

...the discovery... that two or more empirical heterogeneous laws of nature are allied under one principle that embraces them both, is the ground of a very appreciable pleasure, often even of admiration, and such, too, as does not wear off though we are already familiar enough with its object.<sup>96</sup>

“The attainment of every aim,” diz Kant, “is coupled with a feeling of pleasure.” Ora, “the attainment of... [an] aim” é precisamente o que acontece, quando a faculdade de julgar, ao refletir sobre um determinado particular, encontra nele CONFORMIDADE COM FINS que ele objetivamente não possui, e, por esse modo, vê cumprida (ainda que apenas formalmente, com validade apenas subjetiva) a lei que a si mesma havia ido buscar (que ao seu princípio transcendental de CONFORMIDADE COM FINS havia ido buscar).

Tal *descoberta* de conformidade com fins no objeto, tal descoberta de determinações conceituais no próprio objeto, constitui-se, por força, ela mesma, concretização de um fim (“the attainment of... [an] aim”). E, sendo assim, faz-se ela (*descoberta*) acompanhar de sentimento de PRAZER TRANSCENDENTAL. Significa isto, de prazer, determinado *a priori* e, por isso, apodítico e válido para todos os indivíduos. — Contrariamente ao que sempre haverá de ocorrer com o prazer de carácter empírico e, pois, de índole contingente, o qual, por ser isso mesmo, poderá surgir num sujeito (A) em resultado de concretização de fim (*Zweck*) — por exemplo, a posse de um livro — de todo não passível de o fazer surgir num sujeito (B).

A parte final da última citação torna mais claro, talvez, o que acabo de dizer. Nela, Kant fala do “prazer bastante apreciável” que resulta de a faculdade de julgar encontrar em duas ou mais leis heterogêneas da Natureza homogeneidade formal que as torne passíveis de ser subsumidas por um único conceito (universal): especificamente, pelo conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS, da própria faculdade de julgar.

Uma vez que a descoberta <sup>97</sup> de tal homogeneidade formal sempre haverá de se encontrar determinada *a priori* — raciocina Kant, ali, — também o sentimento de prazer que sempre haverá de a acompanhar invariavelmente haverá de se configurar prazer “determined by a ground which is *a priori* and valid for all men.”

Suponho que já será claro, agora, qual é a origem do prazer que acompanha todo e qualquer juízo reflexivo, bem como por que razão esse mesmo prazer haverá de se encontrar determinado *a priori* e ser, por isso, igual e objetivamente válido para todos os indivíduos.

Ora, uma vez que, como se tem visto, todo e qualquer juízo estético se configura necessariamente juízo reflexivo, isso poderia levar-nos a concluir, imediatamente, que, de igual modo, já é também claro, neste momento, qual é origem do sentimento de prazer cuja universalidade cabe à faculdade de julgar afirmar, no momento de efetuar um juízo estético.

Não acontece, no entanto, assim. E, para percebermos por que razão isso se verifica, torna-se necessário lembrarmo-nos de que, se ocorre que todos os juízos estéticos se constituem juízos reflexivos — uma vez que juízo estético algum é passível de devir juízo determinante, — ocorre, de igual modo, que nem todos os juízos reflexivos se prefiguram juízos estéticos. Isto é, torna-se necessário lembrarmo-nos de que os juízos estéticos são juízos reflexivos que apresentam características próprias.

Refiro-me, nomeadamente, às características que lhes advêm de o *objeto* sobre que recaem ser o sentimento de

prazer que um objeto externo possa causar no sujeito, e não o próprio objeto externo.

Ao definir a origem do sentimento de prazer universal que resulta de a faculdade de julgar se deparar, num objeto heterogêneo, com a homogeneidade formal que ela mesma lhe há conferido — e que, por conseguinte, resulta de a própria faculdade de julgar ver cumprida a sua lei *a priori* de CONFORMIDADE COM FINS, — Kant está a considerar o caso de juízos reflexivos lógicos ou cognitivos.

Resta-nos, portanto, perceber o modo como, no caso específico dos juízos reflexivos de gosto (estéticos), que se não configuram juízos lógicos ou cognitivos, o *objeto* do juízo, o sentimento de prazer que a representação de um objeto externo possa originar *a posteriori* num sujeito específico, devém sentimento de prazer determinado *a priori* (pelo conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS) e, por isso, de prazer válido para todos e quaisquer sujeitos.

Dito por outras palavras, resta-nos perceber como ocorre a produção da representação que, no título da sétima secção da sua “Introdução,” Kant designa “The Aesthetic Representation of the Finality of Nature.”

Kant inicia essa sétima secção com uma afirmação que já atrás citei, mas que é importante repetir aqui. Diz ele:

That which is purely subjective in the representation of an Object, i.e. what constitutes its reference to the Subject, not to the object, is its aesthetic quality. On the other hand, that which in such a representation serves, or is available, for the determination of the object (for the purpose of knowledge), is its logical validity.<sup>98</sup>

A componente lógica, cognitiva ou objetiva da representação de um objeto, a componente que faculta, precisamente, que seja pensado *qua* objeto, remete o sujeito (i) quer para o aspeto FORMAL da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), o espaço na sua condição de intuição pura, quer (ii) para

o aspeto MATERIAL da própria sensibilidade, o conteúdo da intuição empírica.

Ao remeter o sujeito para este segundo aspeto da sensibilidade (o aspeto MATERIAL), a própria componente da representação que se caracteriza por ser de índole cognitiva ou objetiva remete-o (o sujeito), precisamente, para o aspeto da sensação (*Empfindung*) que lhe transmite informação acerca do mundo exterior, e, pois, informação relativa ao objeto.

Contrariamente, a componente subjetiva da representação, a qual é, agora, componente que não entra no ato cognitivo de pensar o objeto através dos conceitos puros do entendimento, remete o sujeito apenas para o sentimento (para o efeito interno) que a representação do próprio objeto nele (sujeito) possa originar. Isto é, remete o sujeito para o sentimento de prazer ou de desprazer que ele possa sentir concomitantemente com representar (pensar) o objeto.

Como Kant afirma, o sentimento de prazer ou de desprazer que resulta da representação de um objeto configura-se “that subjective part of a representation which is incapable of becoming an element of cognition...; for through it I cognize nothing in the object of the representation.”<sup>99</sup>

Ora, sendo assim, torna-se evidente que o sentimento de prazer cuja objetividade e universalidade cabe à faculdade de julgar afirmar, no momento de efetuar um juízo estético, não pode ser o sentimento de prazer que resulta de ela deparar num objeto heterogéneo com a homogeneidade formal que lhe haja conferido através do seu conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS.

E, face a isso, impõe-se-nos, sem dúvida, a questão: *Qual é, então, a origem do sentimento de prazer cuja objetividade e universalidade cabe à faculdade de julgar afirmar no momento de efetuar um juízo estético, o qual é sentimento que só poderá devir sede de tais atributos (objetividade e universalidade) em resultado de se encontrar determinado a priori?*

Ouçamos, em resposta a esta pergunta, o que Kant diz imediatamente a seguir ao passo que atrás citei:

Now the finality of a thing, so far as represented in our perception of it, is in no way a quality of the object itself (for a quality of this kind is not one that can be perceived), although it may be inferred from a cognition of things. In the finality, therefore, which is prior to the cognition of an Object, ...we have the subjective quality belonging to it that is incapable of becoming a constituent of knowledge. Hence we only apply the term “final” to the object on account of its representation being immediately coupled with the feeling of pleasure: and this representation itself is an aesthetic representation of the finality.<sup>100</sup>

Que a CONFORMIDADE COM FINS (*Zweckmäßigkeit*) que a faculdade de julgar deteta na representação do objeto “is in no way a quality of the object itself — isso, já nós o sabíamos. O que há a salientar nestas palavras não é, portanto, esse aspeto, mas sim o facto de, nelas, Kant se referir a CONFORMIDADE COM FINS que se configura “anterior à cognição de um objeto” (“prior to the cognition of an object”), e que só é alvo de aplicação ao objeto devido a a representação deste se encontrar “imediatamente ligada ao sentimento de prazer” (“immediately coupled with the feeling of pleasure”).

Que significa isto? Significa vários aspetos.

EM PRIMEIRO LUGAR, significa o seguinte: que, no caso de a representação se constituir representação estética (*ästhetische Vorstellung*), a CONFORMIDADE COM FINS que a faculdade de julgar nela deteta se não configura CONFORMIDADE COM FINS de índole HEAUTÓNOMA — conformidade que ela mesma lhe haja adjudicado, ao pensá-la através do seu conceito transcendental, — mas sim CONFORMIDADE COM FINS de índole HETERÓNOMA. Significa isto, CONFORMIDADE COM FINS que a imaginação havia já detetado na FORMA do objeto intuído, no momento de sintetizar as sensações que apreendera e reproduzira ao configurá-lo isso mesmo (objeto).

É que, se, por um lado, a imaginação depara com *objetos* (com múltiplos empíricos) para os quais o entendimento não possui conceitos ou universais *a priori*, e que, por essa razão, a faculdade de julgar se vê compelida a subsumir no seu conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS, depara também (a imaginação), por outro lado, com *objetos* (com múltiplos empíricos) de outro carácter.

Trata-se, em concreto, de *objetos* cujo múltiplo empírico faculta à própria imaginação apreendê-los e sintetizá-los (*a posteriori*) de modo autónomo, ao invés de por determinação (*a priori*) do entendimento. Isto é, trata-se de *objetos* cujo múltiplo empírico confronta a própria imaginação, não menos de modo autónomo, com a forma que ela mesma haveria de lhe adjudicar na qualidade de forma heterónoma, caso, então, a sua atividade apreensiva e sintética se encontrasse determinada (*a priori*) pelos conceitos puros e universais do entendimento.

No caso específico deste segundo tipo de *objetos*, a faculdade de julgar — agora, a faculdade de julgar — vem, pois, a deparar com forma sintética (sintetizada pela imaginação) que se lhe afigura apresentar-se-lhe espontaneamente (de modo autónomo) tanto na qualidade de forma particular como na qualidade de forma universal.

Ora, é precisamente por essa razão, que as palavras de Kant que considerámos atrás significam, em SEGUNDO LUGAR, o seguinte: que a circunstância de a imaginação se ver *surpreendida* por *objeto* cuja forma haverá de refletir à faculdade de julgar, espontaneamente, a unidade sintética e universal que o entendimento tem por fim impor a todo e qualquer objeto de conhecimento — que essa mesma circunstância proporciona à própria imaginação operar em conjunção com o entendimento de modo autónomo.

— Por conseguinte, em oposição ao que haveria de se verificar, se, ao apreender e sintetizar o múltiplo empírico a-devir-objeto, a imaginação se encontrasse constrangida a fazê-lo tomando por padrão universal forma que lhe houvesse sido determinada (imposta), *a priori*, pelo entendimento.

É em resultado de, em tais circunstâncias, a imaginação operar de acordo com a legislação formal do entendimento de modo autónomo, que a representação do objeto vem a confrontar a faculdade de julgar na qualidade de representação em CONFORMIDADE COM FINS, e vem, por essa via, a suscitar no sujeito, de imediato, sentimento de prazer. Isto é, no dizer de Kant, vem a configurar-se representação “immediately coupled with the feeling of pleasure.”

Em face disso, as palavras de Kant que atrás considerámos significam, em TERCEIRO LUGAR, o seguinte: que é ao refletir sobre tal prazer, que a faculdade de julgar o identifica como prazer advindo de *inesperadamente* se deparar na forma do objeto com a homogeneidade que ela mesma, faculdade de julgar, se veria compelida a adjudicar-lhe (via do seu próprio conceito de CONFORMIDADE COM FINS), caso, pelo contrário, se lhe apresentasse (a forma do objeto) na qualidade de forma particular heterogénea. Isto é, na qualidade de forma particular para subsunção da qual o entendimento não houvesse encontrado em si — e, pois, não lhe houvesse fornecido (não houvesse fornecido à própria faculdade de julgar) — universal.

Portanto, as palavras de Kant que considerámos atrás significam, em QUARTO e último LUGAR, o seguinte: que é porque o sentimento de prazer que advém de representação estética do objeto resulta de a forma deste último satisfazer, por si só, as exigências *a priori* do entendimento e da faculdade de julgar — que é por essa razão, que tal sentimento de prazer se encontra determinado *a priori*.

Resulta disso, por força, que, ao refletir sobre esse mesmo sentimento de prazer, a faculdade de julgar se vê compelida a afirmar — a judicar — que se trata de prazer objetivo e universal. Isto é, se vê compelida a declarar — a judicar — que o objeto cuja representação a há confrontado com tal prazer se configura objeto universalmente belo. Vale dizer, belo não só para o indivíduo X, Y ou Z, mas para todo e qualquer indivíduo. Como Kant afirma:

...one who feels pleasure in simple reflection on the form of an object, without having any concept in mind, rightly lays claim to the agreement of every one, although this judgement is empirical and a singular judgement. For the ground of this pleasure is found in the universal, though subjective, condition of reflective judgements, namely the final harmony of an object (be it a product of nature or of art) with the mutual relation of the faculties of cognition, (imagination and understanding,) which are requisite for every empirical cognition. <sup>101</sup>

Poderá parecer que quanto venho de explicitar extravasa o conteúdo do passo da terceira *Crítica* que citei anteriormente a este último. Isso, porém, não se verifica. O que se verifica é que quanto venho de pôr em evidência se configura explicitação de tal passo à luz destas outras palavras de Kant, que se deixam ler imediatamente a seguir a ele:

If pleasure is connected with the mere apprehension (*apprehensio*) of the form of an object of intuition, apart from any reference it may have to a concept for the purpose of a definite cognition, this does not make the representation referable to the Object, but solely to the Subject. In such a case the pleasure can express nothing but the conformity of the Object to the cognitive faculties brought into play in the reflective judgement, and so far as they are in play, and hence merely a subjective formal finality of the Object. For that apprehension of forms in the imagination can never take place without the reflective judgement, even when it has no intention of so doing, comparing them at least with its faculty of referring intuitions to concepts. If, now, in this comparison, imagination (as the faculty of intuitions *a priori*) is undesignedly brought into accord with understanding, (as the faculty of concepts,) by means

of a given representation, and a feeling of pleasure is thereby aroused, then the object must be regarded as final for the reflective judgement. A judgement of this kind is an aesthetic judgement upon the finality of the Object, which does not depend upon any present concept of the object, and does not provide one. When the form of an object (as opposed to the matter of its representation, as sensation) is, in the mere act of reflecting upon it, without regard to any concept to be obtained from it, estimated as the ground of a pleasure in the representation of such an Object, then this pleasure is also judged to be combined necessarily with the representation of it, and so not merely for the Subject apprehending this form, but for all in general who pass judgement. The object is then called beautiful; and the faculty of judging by means of such a pleasure (and so also with universal validity) is called taste. For since the ground of the pleasure is made to reside merely in the form of the object for reflection generally, consequently not in any sensation of the object, and without any reference, either, to any concept that might have something or other in view, it is with the conformity to law in the empirical employment of judgement generally (unity of imagination and understanding) in the Subject, and with this alone, that the representation of the Object in reflection, the conditions of which are universally valid *a priori*, accords. And, as this accordance of the object with the faculties of the Subject is contingent, it gives rise to a representation of a finality on the part of the object in respect of the cognitive faculties of the Subject.<sup>102</sup>

Não vou comentar esta longa citação, uma vez que comentá-la foi precisamente o que fiz antes de, agora, a transcrever. Importa, no entanto, ressaltar uma das várias ideias com que nos confronta.

Trata-se da ideia com que termina. Nomeadamente, da ideia de que a representação subjetiva de CONFORMIDADE COM FINS (por parte do objeto) resulta de a concordância entre a forma do objeto e as leis *a priori* das faculdades cognitivas do sujeito — a concordância com que a imaginação e a faculdade de julgar se deparam de modo *inesperado* — se configurar concordância de índole contingente.

Dito de modo a entrar em conta apenas com a imaginação, trata-se da ideia de que o sentimento de prazer que desponta da descoberta, no ato da apreensão do múltiplo empírico, de que a forma do objeto satisfaz espontaneamente a finalidade (*Zweckmäßigkeit*) do entendimento — trata-se, dizia, da ideia de que esse mesmo sentimento de prazer só se consubstancia devido a tal satisfação da forma (*Form*) *a priori* do entendimento se configurar satisfação de índole contingente. O mesmo é dizer, devido a ter sido possível que tal satisfação se não tivesse verificado. E, pois, devido a ela (satisfação) ter ocorrido de modo inesperado ou, por assim o dizer, de modo accidental.

Com vista a elucidar *in concreto* quanto venho de expor, passo a socorrer-me de uma analogia.

Pressuponhamos que as jogas que costumamos encontrar à beira-mar, as quais geralmente apresentam forma de elipse, só poderiam ser entendidas por nós como jogas depois de as termos feito passar por molde que as tornasse completamente esféricas — sendo que, então, este último (molde) adquiriria, com relação a nós, validade formal de índole categórica.

Tal molde analógico corresponde, é evidente, à forma *a priori* do entendimento, sem a qual não poderemos adquirir qualquer conhecimento.

Quando deparássemos com múltiplo empírico a-devir-joga que, em lugar de se nos afigurar múltiplo com forma de elipse, com forma que nos compelia a fazê-la devir esférica via do referido molde, se nos afigurasse múltiplo com forma completamente irregular — quando deparássemos com um tal múltiplo empírico, ver-nos-íamos de todo incapazes de o sintetizar e pensar sob o aspeto de

joga, já que o molde que aqui se encontra em pauta, o nosso molde esférico, se não coadunaria com a referida irregularidade formal.

Não obstante, ver-nos-íamos compelidos a representar essa mesma irregularidade formal na qualidade de determinação de molde diverso do nosso (diverso do nosso molde esférico), em virtude de o humano modo de conhecer o mundo objetivo nos compelir, com necessidade, a representar toda e qualquer forma na qualidade de determinação por parte de molde.

Ora, em vista de a conformidade com moldes ser, para nós, equivalente a CONFORMIDADE COM FINS, ver-nos-íamos, então, compelidos a refletir sobre a forma irregular do referido múltiplo empírico a-devir-joga do seguinte modo: *Esta forma irregular não pode ser determinação do molde esférico do entendimento humano, e, em vista disso, só poderá ser determinação de um entendimento dele diverso, a qual é circunstância de que decorre que também ela, forma irregular, nos confronte com conformidade com fins.*

Ao refletir assim, estaríamos a impor à forma irregular do múltiplo empírico a-devir-joga as limitações do nosso entendimento — a nossa incapacidade para pensar ente cuja forma se não constitua determinação de um molde, bem como, sendo assim, a nossa incapacidade para pensar ente cuja forma categorial se não nos afigure apodítica, a qual é incapacidade que decorre de a atividade espontânea do nosso entendimento se constituir imposição a todo e qualquer objeto de conhecimento (humano) da forma categorial que lhe é peculiar *a priori*.

Isto significa que, ao proceder por esse modo, estaríamos a pensar tal múltiplo empírico (o múltiplo empírico a-devir-joga), através do nosso conceito transcendental, como ente que necessariamente teria de se constituir CONFORMIDADE COM FINS. Bem como significa que, por conseguinte, estaríamos a impor-lhe qualidade (predicado) que se prefiguraria necessária em decorrência tão-somente das limitações do nosso próprio entendimento,

ao invés de em decorrência da ent(e)idade objetiva dele mesmo, múltiplo empírico a-devir-joga.

Ora, sendo assim, torna-se evidente que essa mesma qualidade (o predicado CONFORMIDADE COM FINS) poderia efetivamente adquirir validade tão-somente formal (categórica) e de índole subjetiva (apenas com referência ao sujeito), ao invés de validade material e de índole objetiva (com referência ao próprio objeto).

Acabámos de considerar sob o aspeto de analogia o que acontecerá quando a faculdade de julgar enceta juízo reflexivo lógico.

Se quisermos considerar sob o mesmo aspeto o que acontecerá quando essa mesma faculdade enceta juízo reflexivo estético, bastará considerarmos a “coincidência” de depararmos com múltiplo empírico a-devir-joga que, em lugar de apresentar forma elíptica, a qual se configuraria passível de ser esferizada *a priori* pelo molde esférico do nosso entendimento, apresentasse, sem ter passado por esse mesmo molde, forma esférica.

Como acabámos de ver Kant pôr em evidência, a apreensão (*apprehensio*) de um tal múltiplo empírico (de múltiplo empírico a-devir-joga), que se constituiria a atividade que a imaginação primeiramente exerceria sobre ele, <sup>103</sup> não poderia ocorrer por completo sem que a faculdade de julgar comparasse a forma *a posteriori* do respetivo *apprehensus* (do próprio múltiplo empírico) com a forma do seu conceito transcendental (de CONFORMIDADE COM FINS).

(Repare-se em que se trataria de mera comparação, e não do ato de pensar a forma *a posteriori* do múltiplo empírico através do próprio conceito de CONFORMIDADE COM FINS, o qual seria ato que ocasionaria que o juízo fosse juízo lógico ou cognitivo, ao invés de juízo estético).

Ora, ocorreria inevitavelmente que, ao refletir sobre a forma esférica, *a posteriori*, do múltiplo empírico a-devir-joga, a faculdade de julgar reconheceria nela identidade com a forma *a priori* que o entendimento imporia a tal

múltiplo empírico caso se tratasse de múltiplo empírico a-devir-joga com forma de elipse.

Sendo que seria desse reconhecimento — dessa constatação de forma capaz de satisfazer plenamente as determinações do molde esférico do entendimento sem ter de se lhe subjugar, ou de se subjugar ao conceito transcendental da faculdade de julgar, — que resultaria harmonia inesperada (porque, neste caso, ocasionada do exterior e de modo contingente) entre a nossa imaginação e as nossas faculdades cognitivas (o entendimento e a faculdade de julgar).

E sendo também que tal harmonia se constituiria fonte, em nós, de sentimento de prazer que, dada essa sua origem, a faculdade de julgar não poderia deixar de judicar configurar-se sentimento de prazer determinado *a priori*. Vale dizer, sentimento de prazer de índole intersubjetiva e, pois, universal; sentimento de prazer passível de ocorrer em todo e qualquer indivíduo que se deparasse com joga (com múltiplo empírico a-devir-joga) a confrontá-lo com forma *a posteriori* esférica, ao invés de com forma elíptica.

Tendo elucidado de modo analógico o que anteriormente elucidei de modo expositivo, importa ressaltar o seguinte.

Em primeiro lugar, que a judicação que a faculdade de julgar então encetaria se não configuraria judicação de índole conceitual.

Em segundo lugar, que essa mesma judicação seria permutável com a afirmação de *toda e qualquer joga esférica se configurar ente universalmente belo*.

Em terceiro lugar, que, de acordo com Kant, encetar tal afirmação equivaleria a encetar juízo estético.

Em quarto lugar, que, não obstante tratar-se de afirmação de índole apodítica, se trataria de afirmação meramente com valor formal e referência tão-somente às exigências do molde subjetivo *a priori* do nosso entendimento.

Em quinto e último lugar, que, sendo assim, a faculdade de julgar declararia *toda e qualquer joga esférica ente*

*universalmente belo* não em resultado da esfericidade de toda e qualquer de tais jogas (já que, se isso ocorresse, a declaração–juidação teria referência ao ente JOGA), mas sim em resultado de, então, haver de se verificar identidade formal entre a esfericidade *a posteriori* de toda e qualquer de tais jogas e a esfericidade *a priori* do molde do nosso entendimento. A qual é circunstância que, pelo contrário, referiria a judicação–declaração exclusivamente às exigências formais do sujeito.

Agora, se os filósofos e os estetas racionalistas haviam intentado instaurar prova de a beleza se constituir predicado da coisa-em-si (*Ding na sich*) — predicado, por conseguinte, de índole de todo objetiva, — Kant, pelo contrário, põe em evidência que jamais se deverá considerar a possibilidade de a própria beleza subsistir à parte de sujeito que a apreenda, e, pois, à parte de referência às leis formais deste último.

Kant, portanto, instaura prova de a beleza se constituir tão-somente predicado de índole intersubjetivamente *objetiva*, bem como prova de, em resultado disso mesmo, a própria beleza se não configurar predicado de índole relativa, dependente do gosto particular de cada indivíduo, mas sim qualidade determinada *a priori* e, por isso, universal e *objetivamente* válida.

Pater, interpretando Kant à sua maneira e seguindo a tendência geral do seu tempo, tende a deixar de fora o carácter intersubjetivamente *objetivo* do juízo estético kantiano, e, embora aceitando os correlatos desse mesmo carácter, entre os quais se encontra o DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, que já o ouvimos esposar, tende, em resultado, a acatar apenas o carácter subjetivo (a referência meramente de índole subjetiva) de tal juízo.

Isso mesmo foi, suponho, o que o padre A. D. Malley pretendeu afirmar, ao escrever as palavras que se seguem, via das quais, no entanto, se esqueceu de (ou não lhe interessou) destrinçar o pensamento estético kantiano, na sua versão original, da interpretação deturpada que, a par de outros, Pater começou por fazer dele. Escreve Malley:

This modern hedonism of Pater, however, seems to owe its origin, not so much to a deliberate wish to throw aside Christianity and its restraints, but rather to the influence of German subjectivism propagated by the doctrines of Kant. According to him, the judgment has been deceived by the information conveyed through the medium of the senses. They reported to him that substances existed outside himself, that he could rely on their permanency and trust implicitly to the truths deduced from them; but when he examined closely, when he strove to verify these observations, he was convinced that outside realities resolved themselves into mere sensations, and these were found at last to be only modifications of the sentient personality. How, then, could he ever be sure that anything did exist outside himself, since he knew it only by a modification of himself, and never as it was in itself? Thus what was hitherto permanent begins to crumble into instability, truth becomes relative and subjective, things lose their individuality, or are resolved into manifestations of some one force which is supreme. The only things, then, that we can be certain of are sensations; let sensations, then, be as exquisite as possible, concludes the hedonist. Kant's doctrine of Beauty found in the "Critique of Judgment", namely, that "the judgment of taste is not a judgment coming from scientific rules, and therefore does not pertain to logic, but it is aesthetic, that is, the determining principle is purely subjective", has been adopted by many or by most of the literary men in Paris and London, and therefore spreads the influence of scepticism and hedonism in polite circles. Flaubert, who is perused day and night by those who would attain force and grace of style, makes one of his characters exclaim dramatically, yet summing up succinctly the whole system:

*The necessity of thy reason, does it not create the law of things? Do not things become known to thee only through the intermediary of thy mind? Like a concave mirror, she defaces objects, and all means are lacking to thee for obtaining truth. Form is perhaps naught else but an error of thy senses, substance but a vain dream of thy thought, and beyond thyself there is Nothing!*

It is to Germany, and not to Greece, we owe modern scepticism; Pater, like so many others, adopted these views, concerning himself simply with sensations arising from contact with the beautiful, and hence only a superficial agreement can be found in him with the old philosophers of the Garden.<sup>104</sup>

### **2.2.5. O desinteresse (transcendental) exigido pelos juízos estéticos (acerca do belo) vs. o interesse implicado pelos juízos lógicos — teóricos (acerca do bom-em-si e do bom para) e práticos (acerca do moralmente bom)**

Chegados aqui, encontramos-nos, finalmente, em posição de compreender por que razão, de acordo com Kant, um juízo estético exige necessariamente, por parte de indivíduo que o encete, desinteresse total, com relação à existência (realidade) ou à função do objeto a ser pensado e declarado BELO por via dele, juízo estético.

Isso equivale a dizer que, chegados aqui, nos preparamos para encontrar resposta para a última das três questões que formulei anteriormente (*vide supra*, p. 152) — a qual se deixa reformular assim: *Que relação subsiste, de acordo com Kant, entre o juízo estético e o desinteresse transcendental de que Pater fala em “Coleridge’s Writings,” cuja explicitação é, afinal, o que há implicado a exposição que tem vindo a ocorrer?*

Antes de passarmos diretamente para o primeiro momento da “Analítica do Belo,” que é onde Kant se ocu-

pa deste aspeto dos juízos estéticos, convém, porém, reafirmar o seguinte.

Por um lado, que, de acordo com ele, Kant, o juízo estético ocorre à revelia de qualquer cognição — inclusive, à revelia de o objeto declarado BELO ser pensado através do conceito empírico que lhe corresponda.

Por outro lado, que, por essa razão, o próprio juízo estético recai sobre a FORMA que o múltiplo empírico a-devir-objeto determine *a posteriori* — a forma que o objeto haverá de “preencher” no espaço (considerado, este último, sob o aspeto de *medium* subjetivo *a priori* de todo e qualquer conhecimento objetivo), — ao invés de recair sobre a respetiva MATÉRIA. Isto é, sobre a realidade material que seja transmitida (*dada*) ao sujeito pela intuição (*a posteriori*) do próprio múltiplo empírico a-devir-objeto.

Com isto em mente, passemos, então, a ver o que Kant tem a dizer com referência ao DESINTERESSE TRANSCENDENTAL (“transcendental disinterestedness”) que Pater espousa em “Coleridge’s Writings,” e que, como já afirmei, se encontra na base de grande parte do seu pensamento estético.

Kant começa, precisamente, por pôr em evidência o aspeto dos juízos estéticos que venho de reafirmar. Diz ele:

Every reference of representations is capable of being objective, even that of sensations (in which case it signifies the real in an empirical representation). The one exception to this is the feeling of pleasure or displeasure. This denotes nothing in the object, but is a feeling which the Subject has of itself and of the manner in which it is affected by the representation.

To apprehend a regular and appropriate building with one’s cognitive faculties, be the mode of representation clear or confused, is quite a different thing from being conscious of this representation with an accompanying sensation of delight. Here the representation is referred wholly to the Sub-

ject, and what is more to its feeling of life — under the name of the feeling of pleasure or displeasure — and this forms the basis of a quite separate faculty of discriminating and estimating, that contributes nothing to knowledge.... Given representations in a judgement may be empirical, and so aesthetic; but the judgement which is pronounced by their means is logical, provided it refers them to the Object. Conversely, be the given representations even rational, but referred in a judgement solely to the Subject (to its feeling), they are always to that extent aesthetic. <sup>105</sup>

A componente objetiva da representação de um objeto belo não é considerada no momento em que a faculdade de julgar afirma tratar-se, de facto, de objeto universalmente belo. Sendo que isso mesmo se verifica devido a o *objeto* sobre que a reflexão por parte da faculdade de julgar recai ser, como se viu, o sentimento subjetivo de prazer que a apreensão da forma de todo o objeto declarado BELO haverá de suscitar no sujeito, e não a matéria existencial, a realidade, do próprio objeto. Vale dizer, e não a ent(e)idade que Kant designa “the real in an empirical representation.”

Se esta outra componente da representação do objeto fosse considerada, estaríamos face a juízo lógico, e, como se há visto repetidamente, juízo lógico algum poderá configurar-se juízo estético, tal como, inversamente, juízo estético algum poderá configurar-se juízo lógico.

Partindo daqui, Kant põe em evidência que, ao comprazimento (*Wohlgefallen*) que possa ser originado no sujeito pela própria componente objetiva da representação (a componente que tem referência à matéria real do múltiplo empírico a-devir-objeto), se deverá chamar “interesse” (*Interesse*). Ora, continua Kant:

...where the question is whether something is beautiful, we do not want to know, whether we, or any

one else, are, or even could be, concerned in the real existence of the thing, but rather what estimate we form of it on mere contemplation (intuition or reflection). [...] All one wants to know is whether the mere representation of the object is to my liking, no matter how indifferent I may be to the real existence of the object of this representation. It is quite plain that in order to say that the object is *beautiful*... everything turns on the meaning which I can give to this representation, and not on any factor which makes me dependent on the real existence of the object. Every one must allow that a judgement on the beautiful which is tinged with the slightest interest, is very partial and not a pure judgement of taste. One must not be in the least prepossessed in favour of the real existence of the thing, but must preserve complete indifference in this respect. <sup>106</sup>

Quando, por exemplo, eu tenho fome ou sede, o comprazimento que sentirei em encontrar pão ou água não será passível de se prefigurar comprazimento desinteressado, pois só poderei saciar a minha fome com pão, e a minha sede com água, se o pão e a água que eu perceberem se me apresentarem na qualidade de existentes. Significa isto, na qualidade de entes reais não figurativos, ao invés de na qualidade de entes reais figurativos (por exemplo, na qualidade de representação pictórica, sob a forma de quadro ou de filme), bem como ao invés de na qualidade de entes ideais (por exemplo, na qualidade de imagem psíquica).

Tal comprazimento resultará de eu ver no pão e na água meios (*Mittel*) para atingir os fins (*Zwecke*) SACIAR A MINHA FOME e SACIAR A MINHA SEDE. Porém, a circunstância de eu ver num objeto meio para atingir algo implica que eu pense esse objeto através do conceito empírico que lhe corresponda, o que, por sua vez, faz que qualquer juízo que eu possa fazer acerca desse objeto nestas circunstân-

cias (por exemplo, o juízo *O pão e a água têm a utilidade de saciar a fome e a sede*) seja juízo lógico.

Ora, de novo, todo o juízo estético é necessariamente juízo não-lógico. Sendo que disso resulta que todo o juízo estético jamais poderá ser acompanhado de qualquer interesse na existência (realidade) do objeto sobre que recaia.

De acordo com Kant, se eu afirmasse beleza da mulher X e, ao mesmo tempo, desejasse possuí-la, não estaria a encetar juízo estético com respeito a ela. Quer isto dizer, não estaria a judicar que deveria ser considerada BELA universalmente (por todo e qualquer indivíduo), já que o comprazimento que eu sentiria ao perceber a decorreria, então, do meu interesse na sua efetiva existência (realidade). De outro modo, como poderia eu alguma vez desejar possuí-la?

Por sua vez, isso implicaria que, então o meu comprazimento se prefigurasse comprazimento determinado *a posteriori*, pela componente objetiva da minha representação da mulher X; pela componente que teria referência a ela *qua* objeto real. Muito ao invés, pois, de o meu próprio comprazimento se prefigurar comprazimento determinado *a priori*, pela componente subjetiva da minha representação da mulher X — a qual (componente subjetiva) teria, inversamente, referência exclusiva ao PRAZER TRANSCENDENTAL (ao efeito subjetivo) que a CONFORMIDADE COM FINS que a minha imaginação apreenderia no múltiplo empírico da intuição de tal mulher suscitaria em mim.

De tudo isso, resulta, de acordo com o pensamento estético de Kant, o que se segue.

Por um lado, que, para que eu possa genuinamente afirmar BELEZA da mulher X, Y ou Z, terei de a considerar (de a apreender) desinteressadamente, apenas na qualidade de *objeto* de contemplação.

Por outro lado, que, ao julgar a mulher X, Y ou Z (universalmente) BELA nessa qualidade (na qualidade de *objeto* de contemplação), me será de todo indiferente que se me dê a apreender sob o aspeto de existente não figurati-

vo (de ente real, de carne e osso), ou que, pelo contrário, se me dê a apreender sob o aspecto de ente real figurativo (por exemplo, *qua* imagem num quadro ou numa película cinematográfica).

Em vista disso, poderemos, talvez, pensar (sejamos homem ou mulher) que tão-somente Kant conseguiria encetar genuíno juízo estético acerca de mulher genuinamente bela!

Porém, poderemos, por outro lado, reconhecer que ele, Kant, não deixa de ter razão, ao afirmar que todo e qualquer juízo estético genuíno se configura por força juízo acompanhado de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL*.

Sempre que alguém afirmar que *Hamlet* ou *Macbeth*, por exemplo, é peça de teatro BELA, estará, certamente, a manifestar o seu *interesse* por essa peça particular. Contudo tratar-se-á, então, de *interesse desinteressado*, já que lhe será de todo indiferente que Hamlet, Ofélia, Lady Macbeth ou o próprio Macbeth alguma vez hajam existido — alguma vez tenham devindo entes reais, capazes de efetivamente viver as tragédias que Shakespeare narra naquelas suas obras.

Exemplo mais capaz do que o que acabo de dar será, certamente, o da verbalidade.

Sempre que alguém genuinamente (desinteressadamente) afirme BELEZA do nome Andreia, para o escolher, não manifestará interesse (jamais poderia manifestar) em mais do que a formalidade sonora desse nome. — Já que realidade alguma de índole não meramente sonora (por exemplo, mulher bela de nome Andreia) poderá ser-lhe dada a intuir, ao intuir a formalidade significativa (verbal) ANDREIA.

Portanto, o que Kant pretendeu evidenciar consiste nisto: em todo e qualquer juízo estético ter de ser encetado por via de considerar tão-somente a componente formal do objeto sobre que possa recair, a qual é circunstância que por força implica que, ao encetar juízo estético genuíno, haja de ser de todo irrelevante se o próprio

objeto se constitui, ou não, existente na qualidade de ente real não figurativo.

Mais do que prova da correção disso mesmo, é o facto de ninguém que julique beleza de uma certa tonalidade da cor AZUL, por exemplo, poder nutrir interesse pela circunstância de ela se lhe dar a apreender, ou não, na qualidade de atributo de índole real. Por exemplo, na qualidade de atributo de peça de vestuário, de joia, ou de pincelada de aguarela.

O juízo estético *Esta tonalidade de azul é bela* não é passível de se encontrar determinado pela circunstância de tal tonalidade de azul ser real sob este ou aquele aspeto, mas sim apenas pela circunstância de ser o que seja formalmente; pela circunstância de se configurar a tonalidade específica de azul que se configure.

Kant afirma que a melhor forma para compreendermos em que consiste o comprazimento desinteressado de que nos fala é contrastá-lo com o comprazimento que se faz acompanhar de interesse. E isto, em particular, porque poderemos estar certos que se depara apenas com dois tipos de comprazimento que se faça acompanhar de interesse. Nomeadamente, (i) o comprazimento com o agradável (*Angenehm*) e (ii) o comprazimento com o bom (*Gut*).

Já vimos que, segundo Kant, se depara com dois tipos de sensação (*Empfindung*).

Trata-se, por um lado, da sensação que se configura informação acerca da realidade ou do mundo exterior e objetivo.

Trata-se, por outro lado, da sensação que se configura experiência interna do sujeito, sob o aspeto ou de sentimento (*Gefühl*) de prazer ou de desprazer.

Destes dois tipos de sensação, o primeiro tem referência ao objeto; inversamente, o segundo tem referência exclusivamente ao sujeito.

Com vista a tornar esta distinção ainda mais clara, Kant afirma:

The green colour of the meadows belongs to *objective* sensation, as the perception of an object of sense; but its agreeableness [belongs] to *subjective* sensation, by which no object is represented: i.e. [belongs] to feeling, through which the object is regarded as an Object of delight (which involves no cognition of the object).<sup>107</sup>

Estas palavras evidenciam que, com distinguir uma da outra a sensação objetiva e a sensação subjetiva (*Gefühl*), Kant postula que, agradável, é-o quanto apraza aos sentidos na qualidade de mediadores de sensação objetiva.

No entanto, de acordo com Kant, o comprazimento com o agradável não consiste em o sujeito se contentar com sentir o prazer que a representação do objeto nele possa suscitar, mas sim em ele, sujeito, desejar possuir o objeto, e, pois, em ele, sujeito, nutrir interesse na realidade efetiva do próprio objeto.

Em vista disso, torna-se evidente que, segundo Kant, todo e qualquer juízo acerca de objeto AGRADÁVEL (ao invés de BELO) que o sujeito possa encetar não poderá constituir-se juízo estético.

Para de novo dar exemplo, agradáveis serão, entre outras coisas, o vinho bebido e os cigarros fumados por sujeito que se compraza com beber vinho e com fumar cigarros. Porém, na ausência de realidade efetiva por parte de vinho e de cigarros que tal sujeito possa representar, jamais a representação de vinho e de cigarros que tal sujeito possa encetar lhe será fonte de comprazimento.

Ser AGRADÁVEL não coincide com ser BOM, como facilmente se constata através dos exemplos que escolhi.

Fumar é AGRADÁVEL; porém, não é, certamente, BOM para a saúde. E o vinho, com ser ingerido em excesso, não só não será BOM, como também se tornará causa de DESPRAZER.

Por outro lado, comprimido que suscite em mim convicção de pôr fim a dores de cabeça que eu sinta será

subsumido por mim no predicado BOM, apesar de ingeri-lo ser passível de se revelar fonte de grande DESPRAZER.

Agora, em me apетecendo beber vinho e fumar cigarros, ver-me-ei sede de comprazimento ao deparar-me com vinho e com cigarros (ao invés de com simulacro de vinho e de cigarros) — sendo que, de acordo com Kant, tal comprazimento será passível, afinal, de se constituir comprazimento tão de índole imediata quanto o comprazimento com o BELO por força se constitui.

Quer isto dizer, sendo que o comprazimento interessado que possa decorrer de eu me deparar com vinho e com cigarros será, afinal, passível de se constituir comprazimento tão pouco (ou quase tão pouco) determinado por juízo lógico — tão pouco (ou quase tão pouco) decorrente de conceitualização de tal vinho e tais cigarros — quanto o comprazimento desinteressado que me seja suscitado por contemplação de objeto belo terá de o ser.

Kant, contudo, postula que se depara com diferença significativa entre o primeiro e o segundo desses dois casos.

Segundo ele, não obstante o que venho de dizer, o comprazimento decorrente, por exemplo, de me deparar com vinho e com cigarros que almeje beber e fumar sempre haverá de implicar a realidade efetiva de tal vinho e de tais cigarros — jamais sendo passível, por essa razão, que não venha a constituir-se comprazimento interessado.

Segundo Kant, por conseguinte, o comprazimento a que venho de me referir sempre haverá de diferir de modo significativo do comprazimento que por natureza acompanha todo o genuíno juízo estético — já que este último sempre se constitui comprazimento não acompanhado de interesse. Significa isto, sempre se constitui comprazimento não determinado por salto da sensação subjetiva para a sensação objetiva. Como Kant afirma:

...that a judgement on an object by which its agreeableness is affirmed, expresses an interest in it, is evident from the fact that through sensation it

provokes a desire for similar objects, consequently the delight presupposes, not the simple judgement about it, but the bearing its real existence has upon my state so far as affected by such an Object. Hence we do not merely say of the agreeable that it *pleases*, but that it *gratifies*. I do not accord it a simple approval, but inclination is aroused by it, and where agreeableness is of the liveliest type a judgement on the character of the Object is so entirely out of place, that those who are always intent only on enjoyment (for that is the word used to denote intensity of gratification) would fain dispense with all judgement. <sup>108</sup>

Agora, havemos já deparado (*vide infra*, pp. 375–376, nota 58) com Ruskin a referir-se a “the moral perception and appreciation of ideas of beauty”, a qual é circunstância que evidencia que, segundo ele, Ruskin, o que se configura moralmente BOM configura-se, de igual modo BELO.

Pater revela tendência para inverter esta relação, e, consequentemente, para entender que o que se configura BELO se configura, de igual modo BOM.

Tanto quanto consigo ver, a identificação por parte de Pater do BELO com o BOM, ao invés de do BOM com o BELO, configura-se solução desesperada para o problema da definição de “ato moral,” por parte de alguém que, de todo convencido de a noção de MORALMENTE BOM se revelar de índole subjetiva e relativa, conseguiu encontrar tão-somente na beleza ou na propriedade estética deste ou daquele ato fundamento invariável para a afirmação ou negação do carácter “moral” deste ou daquele ato particular.

O que nos interessa conhecer aqui e agora é, contudo, que Kant postula ausência de identidade absoluta entre o predicado BOM e o predicado BELO — sendo que, se Pater se não encontrasse ciente disso, provavelmente jamais se teria apropriado do conceito kantiano de TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS nos termos em que o faz em “Coleridge’s Writings.” <sup>109</sup>

Falando do interesse que acompanha o comprazimento com o BOM, Kant afirma:

That is good which by means of reason commends itself by its mere concept. We call that *good for something* (useful) which only pleases as a means; but that which pleases on its own account we call *good in itself*. In both cases the concept of an end is implied, and consequently the relation of reason to (at least possible) willing, and thus a delight in the existence of an Object or action, i.e. some interest or other.

To deem something good, I must always know what sort of a thing the object is intended to be, i.e. I must have a concept of it. [...]

...with the good the question always is whether it is mediately or immediately good, i.e. useful or good in itself; whereas with the agreeable this point can never arise, since the word always means what pleases immediately — and it is just the same with what I call beautiful. [...]

But, despite all this difference between the agreeable and the good, they both agree in being invariably coupled with an interest in their object. This is true, not alone of the agreeable, § 3, and of the mediately good, i.e. the useful, which pleases as a means to some pleasure, but also of that which is good absolutely and from every point of view, namely the moral good which carries with it the highest interest. For the good is the Object of will, i.e. of a rationally determined faculty of desire. But to will something, and to take a delight in its existence, i.e. to take an interest in it, are identical. <sup>110</sup>

Se eu afirmar ou negar que o automóvel X seja belo, não precisarei de saber, nem poderei entrar em consideração com saber, para que possa servir. Por outras palavras, para afirmar ou negar isso, terei apenas que refletir

sobre o tipo de prazer que contemplar o automóvel X causará em mim, tal como terei de fazer ao afirmar ou negar que esta ou aquela flor, aquele arabesco ou aquele desenho geométrico no papel que possa forrar a parede (entes em que não poderei encontrar qualquer utilidade particular) seja existente (ente) belo.

Disso, resulta, de novo, que, para encetar juízo estético acerca de ente que em mim cause prazer, não só não precisarei entrar em consideração com saber para que possa servir, como também não *poderei* fazê-lo.

Ora, a razão por que efetivamente não *poderei* fazê-lo, já a conhecemos sobejamente. É, ela, a razão de, para eu saber que função ou utilidade caracterizará ente que eu represente *qua* ente belo, a minha consciência ter de transitar do sentimento de prazer que suscitará em mim contemplá-lo desinteressadamente (entrando em consideração apenas com a sua forma, despojado de qualquer interesse na sua existência *qua res*) para a consideração, de índole lógica, de que tipo de ente ele será *na realidade*.

Dito por outras palavras, é, ela, a razão de, para eu conhecer tal função ou utilidade, a minha consciência ter de transitar da minha sensação *qua* sensação subjetiva para a minha sensação *qua* sensação objetiva.

É dessa circunstância, que decorre que, como Kant afirma, o comprazimento com o BOM sempre haverá de ocorrer de par a par com ocorrência de interesse na realidade do ente que o suscite, em oposição ao que sempre haverá de se verificar por parte do comprazimento com o BELO.

Voltemos a nossa atenção de novo para o exemplo que atrás dei.

Se eu quiser saber se determinado carro será efetivamente BOM em si (se efetivamente estanciará a qualidade ou excelência, a *aretê*, na ausência da qual não poderá desempenhar a melhor *performance* que a um carro, então, seja possível desempenhar), necessitarei pensá-lo quer como fim (*Zweck*) dos conceitos puros do entendimento, sem

cuja unidade sintética ente algum poderá devir objeto de conhecimento, quer como fim do conceito empírico CARRO.

Por outras palavras, não bastará, para tanto, que eu me limite a contemplar a forma de tal carro, o seu aspeto formal, já que sempre poderá ocorrer o seguinte: que carro que a faculdade de julgar em mim julique configurar-se BELO — devido a suscitar em mim prazer que a própria faculdade de julgar julique configurar-se prazer determinado *a priori* — venha a revelar-se carro *realmente* MAU, ou carro pouco BOM, ao ser comparado com carro cuja forma (cuja mera forma) não suscite em mim qualquer prazer determinado *a priori*.

Ora, a necessidade que venho de explicitar, a necessidade de conceitualizar ente que se pretenda determinar ser ou não ser BOM, e, pois, a necessidade de encetar juízo lógico acerca dele, obriga, como já sabemos sobejamente, a que se tome por *objeto* a componente objetiva da sua representação (ao invés de a componente subjetiva), e, logo, obriga a que se nutra interesse pela sua realidade.

Dessa mesma necessidade, decorre, por conseguinte, que juízo algum acerca do BOM-EM-SI (*an sich gut*), juízo algum acerca do que “pleases on its own account,” possa configurar-se juízo estético.

O que acabo de dizer aplica-se de igual modo a todos os juízos acerca do BOM ENQUANTO ÚTIL (*wozu gut*), a todos os juízos acerca do que “pleases as a means,” já que no caso deles se depara com a necessidade de conceitualizar o ente não só em si, *qua* fim das categorias do entendimento, mas também *qua* meio para alcançar um fim.

Por exemplo, poder-se-á afirmar de determinado carro, quiçá um Rolls Royce, que seja BOM EM SI. Contudo, se se necessitar desse mesmo carro na qualidade de meio para efetuar um safari, já se não poderá afirmar que seja bom para esse fim.

Chegados aqui, sumerizemos quanto se há visto.

A CONFORMIDADE COM FINS que o entendimento impõe à Natureza em geral através das suas categorias é conformidade determinada *a priori* que encontra a sua concreti-

zação na unidade sintética que a imaginação formalmente confere a todo o múltiplo que a intuição empírica lhe dê a apreender. Ou seja, é conformidade determinada *a priori* que, para voltar a citar Kant, encontra a sua concretização em “the real in an empirical representation.”

Trata-se, portanto, de CONFORMIDADE COM FINS OBJETIVA, da qual, por isso mesmo, não poderá resultar, para o sujeito, como já sabemos, qualquer sentimento de prazer.

A CONFORMIDADE COM FINS que a faculdade de julgar impõe a particular para que o entendimento lhe não haja fornecido *a priori* conceito ou unidade formal universal (por exemplo, as leis que determinam a força da gravidade) configura-se conformidade de índole conceitual, uma vez que resulta de a própria faculdade de julgar pensar esse mesmo particular através do seu conceito transcendental. Porém, configura-se, de igual modo, conformidade de índole tão-somente formal, e, pois, válida não com relação ao objeto, mas apenas com relação ao sujeito.

Trata-se, portanto, de CONFORMIDADE COM FINS SUBJETIVA, a qual, vimo-lo, ocasiona no sujeito sentimento de prazer determinado *a priori* e, pois, de carácter intersubjetivamente *objetivo* ou universal.

Por seu turno, a CONFORMIDADE COM FINS com que a faculdade de julgar depara em múltiplo empírico a-devir-objeto que ela mesma haja de se ver compelida a julgar constituir-se objeto BELO configura-se, de igual modo, conformidade tão-somente formal ou válida apenas com relação ao sujeito.

Trata-se, portanto, de novo, de CONFORMIDADE COM FINS SUBJETIVA. Porém, também se trata, agora, pela primeira vez, de CONFORMIDADE COM FINS de índole NÃO CONCEITUAL.

Nos dois anteriores casos, a CONFORMIDADE COM FINS por parte do objeto configura-se efetivamente CONFORMIDADE de índole CONCEITUAL, já que o que ali torna possível julgar do próprio objeto conformidade com fins é a circunstância de ele devir objeto conceitualizado. Significa isto, objeto pensado quer objetivamente, tanto *qua* forma como *qua* matéria, quer subjetivamente, *qua* tão-somente forma.

É que, como Kant afirma, ao definir “fim” (Zweck) sob o aspeto de pressuposto de índole tão-somente transcendental, o qual é aspeto que não acarreta consideração de qualquer conteúdo empírico — é que, como Kant afirma:

An end is the object of a concept so far as this concept is regarded as the cause of the object (the real ground of its possibility)... Where, then, not the cognition of an object merely, <sup>111</sup> but the object itself (its form or real existence) as an effect, is thought to be possible only through a concept of it, there we imagine an end. <sup>112</sup>

Em vista destas palavras, a CONFORMIDADE COM FINS de índole SUBJETIVA, a conformidade com que a faculdade de julgar se depara em múltiplo empírico a-devir-objeto que se veja compelida a judicar constituir-se objeto BELO, não poderá deixar de parecer CONFORMIDADE COM FINS contraditória.

À verdade, porém, é que se não depara nela (CONFORMIDADE COM FINS de índole SUBJETIVA) com qualquer contradição. — Já que, como Kant torna, agora, mais claro:

...an Object, or state of mind, or even an action may, although its possibility does not necessarily presuppose the representation of an end, be called final simply on account of its possibility being only explicable and intelligible for us by virtue of an assumption on our part of a fundamental causality according to ends, i.e. a will that would have so ordained it according to a certain represented rule. Finality, therefore, may exist apart from an end, in so far as we do not locate the causes of this form in a will, but yet are able to render the explanation of its possibility intelligible to ourselves only by deriving it from a will. Now we are not always obliged to look with the eye of reason into what we observe (i.e. to consider it in its possibility). So we may at least observe a finality

of form, and trace it in objects — though by reflection only — without resting it on an end....<sup>113</sup>

Não se constitui contradição, por conseguinte, afirmar de um ente que se configura conformidade sem o haver pensado quer através dos conceitos puros, quer através de um conceito empírico.

*Por que razão?*

Por que, então, a reflexão que a faculdade de julgar fará recair sobre o ente a autorizará — na verdade, compelirá — a judicar, à revelia de não o haver conceitualizado, configurar-se conformidade com fins.

Atente-se, contudo, em que, então, se tratará de CONFORMIDADE COM FINS que, em resultado de “subsistir independentemente de qualquer fim,” terá de ser entendida na qualidade de CONFORMIDADE COM FINS SEM FIM (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*).<sup>114</sup>

O comprazimento com o AGRADÁVEL implica necessariamente, como se viu, interesse na realidade do objeto cuja percepção o possa causar.

O comprazimento com o BOM-EM-SI (*an sich gut*), com a *bondade* que “pleases on its own account”, implica também, necessariamente, interesse na realidade do objeto que o possa causar — já que a faculdade de julgar poderá judicar *bondade* de tal objeto apenas após o ter pensado como fim objetivo dos conceitos puros do entendimento. Vale dizer, como objeto que se configure conformidade com fins objetiva.

De igual modo, pelas mesmas razões, o comprazimento com o BOM QUA UTILIDADE (*wozu gut*), com a *bondade* que “pleases as a means”, implica necessariamente, interesse na realidade do objeto que o possa causar.

Por conseguinte, tão-somente o comprazimento com o BELO, com ente que seja belo, se prefigurará comprazimento livre de qualquer interesse — em resultado de, ao afirmar ou negar beleza de um ente, o sujeito se reportar apenas ao sentimento de prazer que nele haja

sido suscitado pela descoberta de CONFORMIDADE COM FINS SEM FIM no múltiplo empírico a-devir-objeto.

Esse mesmo sentimento de prazer constituir-se-á por força, sabemos-lo sobejamente, sentimento determinado *a priori*. Contudo, para que tal efetivamente se verifique, terá, ele (sentimento de prazer), de excluir todo e qualquer interesse na realidade, ou entidade física, do ente que o haverá de suscitar.

Assim sendo, o próprio DESINTERESSE na realidade, ou entidade física, de ente cuja beleza haverá de suscitar comprazimento em sujeito que o contemple — o próprio desinteresse para com tal realidade, que se constitui garantia de a faculdade de julgar vir a judicar beleza de um tal ente, se encontrará, também ele, determinado *a priori*.

Isto significa, atente-se bem, que o interesse que venho de referir se constituirá, como vimos Pater indiciar — sem de algum modo, por conseguinte, o explicitar, — DESINTERESSE TRANSCENDENTAL (“transcendental disinterestedness”). Ao invés, por tanto, de se constituir desinteresse determinado empiricamente ou *a posteriori*.

Por sua vez, isto significa que Pater jamais poderá ter esposado esse conceito kantiano, o conceito de TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS, sem se encontrar conhecedor de quanto, aqui, nos há sido necessário conhecer para concluir isso mesmo.

Como já vimos Kant afirmar, “the moral good” (*das moralische Gut*) constitui-se “[that which] is good absolutely and from every point of view,” sendo por isso que acarreta consigo “the highest interest.”

E, na verdade, como se tornará possível, de acordo com Kant, que alguém afirme que esta ou aquela ação seja absolutamente boa (objetiva e universalmente boa nas circunstâncias A, X e Y) sem, em primeiro lugar, encetar juízo moral (ou prático) acerca dela (ação); sem, em segundo lugar, se ver categoricamente compelido a desejar (*wollen*) que, nas circunstâncias A, X e Y, ela (ação) se concretize?

Ora, encetar juízo moral ou prático acerca de uma ação exige pensá-la através do conceito de LIBERDADE, que é

conceito da razão prática. Ou seja, exige fazer dela (ação) juízo lógico-prático. E, como se tem visto repetidamente, todo o juízo lógico implica interesse na realidade do ente sobre que possa recair, sendo essa a razão por que, por natureza, juízo lógico algum alguma vez poderá devir juízo estético.

O juízo prático, sobre o qual recai a necessidade de se configurar juízo lógico, e do qual resulta a determinação categórica de o sujeito desejar ver o ato X, Y ou Z concretizado — o juízo prático tem, pois, por força, de acarretar consigo duplo interesse na realidade de ato que julique constituir-se, nestas ou naquelas circunstâncias, ato objetiva e universalmente BOM. Vale dizer, seguindo Kant, o juízo prático, tem, pois, por força, de acarretar consigo “the highest interest.”

Resulta de tudo isso, como é óbvio, que, de acordo com Kant, juízo prático algum poderá prefigurar-se juízo estético, e, inversamente, que juízo estético algum poderá prefigurar-se juízo prático. Logo, resulta de igual modo que, segundo ele, Kant, não subsiste qualquer ligação íntima, nem alguma vez poderia subsistir, entre o predicado MORALMENTE BOM e o predicado BELO. Vale dizer, entre a MORAL e a ARTE.

Segundo Kant, a arte é autónoma com relação à moral, e, inversamente, a moral é autónoma com relação à arte. Ou seja, ente que seja moralmente BOM não se constituirá necessariamente ente BELO, tal como ente que seja BELO não se constituirá necessariamente ente moralmente BOM.

Acresce que quer a arte, quer a moral, são auto-télicas.

A primeira, a arte, encontra o seu fim (*Zweck*) na conformidade com fins que se faz exclusiva dos fenómenos de índole estética, na conformidade que, não sendo de carácter conceitual, se configura CONFORMIDADE COM FINS SEM FIM.

A segunda, a moral, encontra o seu fim (*Zweck*) em determinação *a priori* que se configura fundamento obje-

tivo da própria possibilidade dela, moral. Isto é, encontra o seu fim em determinação objetiva por parte do conceito de LIBERDADE, na qualidade de conceito puro da razão prática.

Com vista a ilustrar a autonomia por parte da arte e da moral, consideremos, por exemplo, o seguinte passo de *Paradise Lost*, de John Milton:

What though the field be lost?  
All is not lost; the unconquerable will  
And study of revenge, immortal hate,  
And courage never to submit or yield,  
And what is else not to be overcome;  
That glory never shall his wrath or might  
Extort from me: to bow and sue for grace  
With suppliant knee, and deify his power,  
Who from the terror of this arm so late  
Doubted his empire; that were low indeed;  
That were an ignominy and shame beneath  
This downfall....<sup>115</sup>

Qualquer indivíduo que aceite tacitamente que o Deus e o Satã da tradição judaico-cristã se prefiguram efetivamente tudo quanto essa mesma tradição tem milenarmente dito prefigurarem-se não declarará, ao encetar juízo prático acerca da revolta do segundo (Satã) com relação ao primeiro (Deus), tratar-se de revolta que a razão prática afirme prefigurar-se universalmente desejável.

No entanto, se esse mesmo indivíduo apenas contemplar a forma (*Form*) que determina essa revolta nos versos de Milton, independentemente de qualquer interesse na sua concretização ou na sua não-concretização — isto é, se esse mesmo indivíduo se limitar a encetar juízo estético acerca dela, revolta — não deixará, julgo, de declarar que ali (nos versos de Milton) ela se constitui ato belo.

O mesmo acontecerá, suponho, com relação ao crime que Robert Browning descreve no poema que se segue, que tem por título “Porphyria’s Lover:”

The rain set early in tonight,  
The sullen wind was soon awake,  
It tore the elm-tops down for spite,  
And did its worst to vex the lake:  
I listened with heart fit to break.  
When glided in Porphyria; straight  
She shut the cold out and the storm,  
And kneeled and made the cheerless grate  
Blaze up, and all the cottage warm;  
Which done, she rose, and from her form  
Withdrew the dripping cloak and shawl,  
And laid her soiled doves by, untied  
Her hat and let the damp hair fall,  
And, last, she sat down by my side  
And called me. When no voice replied,  
She put my arm about her waist,  
And made her smooth white shoulder bare,  
And all her yellow hair displaced,  
And, stooping, made my cheek lie there,  
And spread, o'er all, her yellow hair,  
Murmuring how she loved me — she  
Too weak, for all her heart's endeavour,  
To set its struggling passion free  
From pride, and vainer ties dissever,  
And give herself to me forever.  
But passion sometimes would prevail,  
Nor could tonight's gay feast restrain  
A sudden thought of one so pale  
For love of her, and all in vain:  
So, she was come through wind and rain.  
Be sure I looked up at her eyes  
Happy and proud; at last I knew  
Porphyria worshipped me: surprise  
Made my heart swell, and still it grew

While I debated what to do.  
 That moment she was mine, mine, fair,  
 Perfectly pure and good: I found  
 A thing to do, and all her hair  
 In one long yellow string I wound  
 Three times her little throat around,  
 And strangled her. No pain felt she;  
 I am quite sure she felt no pain.  
 As a shut bud that holds a bee,  
 I warily opened her lids: again  
 Laughed the blue eyes without a stain.  
 And I untightened next the tress  
 About her neck; her cheek once more  
 Blushed bright beneath my burning kiss:  
 I propped her head up as before,  
 Only, this time my shoulder bore  
 Her head, which droops upon it still:  
 The smiling rosy little head,  
 So glad it has its utmost will,  
 That all it scorned at once is fled,  
 And I, its love, am gained instead!  
 Porphyria's love: she guessed not how  
 Her darling one wish would be heard.  
 And thus we sit together now,  
 And all night long we have not stirred,  
 And yet God has not said a word! <sup>116</sup>

O imperativo categórico, da razão prática, determina: *Age de forma a que a máxima da tua ação possa tornar-se lei universal.* Significa isto, o imperativo categórico determina, agora em termos coloquiais, o seguinte: *Não faças aos outros o que não queres que façam a ti.*

Em vista disso, a razão prática jamais poderá afirmar que o assassinio se configure ação moral universalmente válida. O assassinio de Porphyria, o assassinio que Browning descreve, não poderá, pois, ser, em circunstância alguma, declarado ato moral bom pela razão prática. No entanto, se o juízo que acerca desse mesmo assassinio se

fizer for juízo estético, ao invés de juízo prático — for, pois, juízo que obrigue a julgá-lo desinteressadamente, entrando em conta apenas com a forma que estes versos de Browning lhe dão, — não se poderá, julgo, deixar de o declarar ação bela.

Mais, a consciência da amoralidade desse ato (“And yet God has not said a word!) é o que, em conjunção com (i) a imputação de responsabilidade por ele a Porphyria (“The smiling rosy little head, | So glad it has its utmost will, | That all it scorned at once is fled, | And I, its love, am gained instead!”), bem como em conjunção com (ii) a preocupação de que não tenha causado dor (“No pain felt she; | I am quite sure she felt no pain”) e com (iii) a circunstância de a sua justificação ser encontrada na vontade, por parte de Porphyria, de se conservar para sempre quanto conseguira tornar-se no exato momento em que morria (a amante que, “without a stain,” se entrega totalmente à pessoa amada) — a consciência da amoralidade desse ato, em conjunção com tudo o mais, é o que compelirá a faculdade de julgar a declarar o assassinio de Porphyria, tal como se encontra descrito e justificado por Browning, ato belo ou, pelo menos, esteticamente justificado.

Se o leitor estiver de acordo comigo, com relação ao que venho de dizer, estaremos, pois, efetivamente, ao ver-nos confrontados quer com a situação que Milton dá a representar, quer com a situação que Browning, de igual modo, dá a representar — estaremos, pois, efetivamente, em presença de dois casos concretos em que natureza moral e natureza estética se não revelam, nem poderiam revelar, coincidentes.

### **2.2.6. *Desinteresse transcendental, e, pois, judicação estética e judicação prática autónomas, em “Coleridge's Writings”***

Em almejando compreender genuinamente o pensamento pateriano, de modo algum se deverá perder de vis-

ta, sem dúvida, que a identificação e a justificação teóricas de tal ausência de coincidência chegaram até Pater e seus contemporâneos, em primeira instância, via do pensamento estético e da pena do grande filósofo Immanuel Kant. Bem como se não deverá perder de vista o seguinte.

Em primeiro lugar, que, porquanto, conhecer cabalmente (filosoficamente) o conceito de AUTONOMIA ESTÉTICA (de ARTE PELA ARTE) e o emprego que Pater dele faz exige efetivamente conhecer quanto havemos já conhecido no presente capítulo.

Em segundo lugar, que a circunstância de, em oposição a muitos dos seus contemporâneos, Pater ter tido contacto direto com o pensamento kantiano leva a que o conhecimento que acabo de referir se faça de sobremaneira imperativo.

Agora, provas quase sem conta de que Pater esteve profundamente consciente, toda a sua vida de pensador e escritor, de que arte e moral, judicção estética e judicção prática, se mantêm autónomas uma com relação à outra, fornecem-nas, sem qualquer dúvida, a obra do próprio Pater — de par a par, aliás, com provas, ainda que em número menor, de ter exercido consciência profunda de, como disse, a identificação e a justificação teórica de tal autonomia se ter ficado a dever a Kant.

Por ora, aceitemos como prova de consciência por parte de Pater dessa mesma autonomia, porém, pouco mais do que as seguintes palavras, transcritas de *Plato and Platonism*, e com referência, pois, não a Kant mas a Platão:

Puzzled, in some degree, Plato seems to remain, not merely in regard to the higher love and the lower, Aphrodite Urania and Aphrodite Pandemus, as he distinguishes them in the *Symposium*; nor merely with the difficulty of arbitrating between some inward beauty, and that which is outward; with the odd mixture everywhere, save in its still unapprehended but eternal essence, of the beautiful with what is otherwise; but he is yet more harassed by

the experience (it is in this shape that the world-old puzzle of the existence of evil comes to him) that even to the truest eyesight, to the best trained faculty of soul, the beautiful would never come to seem strictly concentric with the good. That seems to have taxed his understanding as gravely as it had tried his will.... (PP, p. 137)

Para retornar a “Coleridge’s Writings”, e para, por esse modo, terminar o presente capítulo estabelecendo relação mais direta entre quanto vimos de ver com relação ao conceito kantiano de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL* e a apropriação dele por parte de Pater, de que tratámos no anterior capítulo, passemos a constatar o que se segue.

Vimos no anterior capítulo que, em “Coleridge’s Writings,” Pater sucessivamente caracteriza a Modernidade, mas em particular o século XIX, como período histórico em que o conteúdo e a expressão ultrapassada da “antiga vida religiosa” deixaram de ser congruentes com o processo de cultura, considerada *qua cultura hominis*, e o “espírito do tempo” (*Zeitgeist*) vigente.

Ora, foi precisamente a necessidade de, num tal período histórico, devir capaz de julgar esteticamente, com *TRANSCENDENTAL DISINTERESTEDNESS*, a componente formal das perdurantes manifestações da “antiga vida religiosa,” ao invés de continuar a julgá-las por determinação de interesse de índole ideológica na veracidade do seu conteúdo, da sua descrição dos mundos imanente e transcendente — foi precisamente tal necessidade, o que vimos Pater mais pôr em evidência em “Coleridge’s Writings,” sobretudo por via de continuamente estabelecer confronto entre a atitude moderna de quantos se saberiam a viver tempos profundamente determinados pela revolução de carácter epistemológico que Kant levava a cabo e, por outro lado, a atitude que caracterizara Coleridge, o qual, em vista dessa face *avant garde* da Modernidade, abraçara a face *arriérée*, romântica, saudosista e reacionária, que o *IDEALISMO OBJE-*

VO de Schelling, mais do que o IDEALISMO (ÉTICO) de Fichte, inaugurara.

Segundo ele, Pater, a Bíblia, a arte e os tratados teológicos e filosóficos que os nossos antepassados do mundo católico-cristão nos têm legado deveriam devir, e deverão devir, objeto de mera contemplação. Isto é, deveriam, e deverão, ser julgados na qualidade de fins que se esgotam em si mesmos, de fenómenos estéticos ou fenómenos transcendentalmente determinados, e, por via disso, desvinculados de qualquer interesse (empiricamente determinado) com relação quer à sua dimensão ética, e, pois, de índole conceitual, quer com relação à sua utilidade salvífica, e, pois, não menos de índole conceitual.

Quanto venho de dizer significa que, de acordo com o autor de “Coleridge’s Writings,” e de todo em consonância com o pensamento kantiano que venho de explicitar, as manifestações de carácter real da “antiga vida religiosa” (e.g., “Stephen’s face, ‘like the face of an angel’”) deveriam, e devem, ser julgadas não por determinação da vinculação histórica (e pois particular) da sua matéria, não, também, por determinação da sua conceitualidade, mas sim por determinação da sua universalidade de índole estética — e, porquanto, determinada, ela mesma (universalidade), transcendentalmente.

Por outras palavras, quanto acabo de pôr em pauta significa que, em consonância com o *kantismo* de “Coleridge’s Writings,” as manifestações de carácter real da “antiga vida religiosa” (e.g., “Stephen’s face, ‘like the face of an angel’”) deveriam, e devem, ser julgadas tão-somente na qualidade de depósito das “caraterísticas permanentes da vida espiritual mais elevada”, ao invés de julgadas na qualidade de “means of obtaining a reward” e, pois, por determinação de comprazimento com e interesse na sua utilidade.

Pater não deixa, aliás, quaisquer dúvidas com relação ao que acabo de dizer, como se torna evidente tão-somente por via de o ler com atenção, ao referir-se às manifestações do espírito que o mundo católico-cristão

nos há legado como manifestações de índole estética: como manifestações que, “like culture itself... are remote, refined, intense, existing only by the triumph of a few over a dead world of routine in which there is no lifting of the soul at all.”

Que Pater nunca virou costas à sua inicial defesa deste entendimento kantiano de que arte e ética, estética e lógica (conceitualidade), necessariamente caminham de costas viradas uma para a outra, e, por conseguinte, que, inversamente, manteve lealdade para com a “visão artística” da vida e da cultura, para com o “esteticismo histórico,” com que deparamos em “Coleridge’s Writings” — que isso mesmo ocorreu, provam-no, só por si, as palavras que passo a transcrever, acerca do correto modo de estudar e apreciar a obra de Platão, em particular, e, em geral, “all speculative opinion:”

There are three different ways in which the criticism of philosophic, of all speculative opinion whatever, may be conducted. The doctrines of Plato’s Republic, for instance, may be regarded as so much truth or falsehood, to be accepted or rejected as such by the student of to-day. That is the dogmatic method of criticism; judging every product of human thought, however alien or distant from one’s self, by its congruity with the assumptions of Bacon or Spinoza, of Mill or Hegel, according to the mental preference of the particular critic. There is, secondly, the more generous, eclectic or syncretic method, which aims at a selection from contending schools of the various grains of truth dispersed among them. [...] Its natural defect is in the tendency to misrepresent the true character of the doctrine it professes to explain, that it may harmonise thus the better with the other elements of a pre-conceived system.

Dogmatic and eclectic criticism alike have in our own century, under the influence of Hegel and his predominant theory of the ever-changing “Time-spir-

it” or *Zeit-geist*, given way to a third method of criticism, the historic method, which bids us replace the doctrine, or the system, we are busy with, or such an ancient monument of philosophic thought as *The Republic*, as far as possible in the group of conditions, intellectual, social, material, amid which it was actually produced, if we would really understand it. [...]

In the intellectual as in the organic world the given product, its normal or abnormal characteristics, are determined, as people say, by the “environment.” The business of the young scholar therefore, in reading Plato, is not to take his side in a controversy, to adopt or refute Plato’s opinions, to modify, or make apology for, what may seem erratic or impossible in him; still less, to furnish himself with arguments on behalf of some theory or conviction of his own. His duty is rather to follow intelligently, but with strict indifference, the mental process there, as he might witness a game of skill; better still, as in reading *Hamlet* or *The Divine Comedy*, so in reading *The Republic*, to watch, for its dramatic interest, the spectacle of a powerful, of a sovereign intellect, translating itself, amid a complex group of conditions which can never in the nature of things occur again, at once pliant and resistant to them, into a great literary monument. (*PP*, pp. 8–11)

*Plato and Platonism* foi publicado em 1892, quase trinta anos após a publicação de “Coleridge’s Writings,” em 1866.

Com esse circunstância em mente, atente-se na intensidade com que nestas palavras reverbera eco de quanto venho de explicitar com relação ao pensamento estético de Kant. Atente-se em particular nestes curtos, mas assaz significativos, passos: “with strict indifference” (com total *desinteresse*); “as in reading *Hamlet* or *The Divine Comedy*, so in reading *The Republic*”; “to watch, for its

dramatic interest, the spectacle of a powerful, of a sovereign intellect”.

Acabo de falar do pensamento estético de Kant com pormenor que, não obstante a ênfase que aqui e ali hei colocado na sua relevância para entendimento correto do pensamento e das filiações filosóficas de Pater, poderá parecer desnecessário e, pois, desapropriado.

Se assim foi, se efetivamente me ative a (algum) pormenor ao explicitar o pensamento estético de Kant, há que encontrar o motivo na minha preocupação com fornecer a leitor eventualmente menos familiarizado com a obra do próprio Kant, mas suficientemente familiarizado com a obra de Pater, elucidação do conceito de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL* tão capaz quanto estava ao meu alcance.

Acresce que, por sua vez, isso mesmo há ocorrido pela razão de haver de ser na apropriação do conceito de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL* por parte de Pater (a qual é apropriação com que deparamos logo no início da sua carreira de crítico e homem de letras, em “Coleridge’s Writings”), que se deverá encontrar justificação e explicação para muitas das preocupações de carácter teórico, bem como para muitas das proclividades de pendor ora poético ora filosófico, com que se depara ao estudar a obra do autor de *Marius the Epicurean*. — Porém, em particular, justificação e explicação para a sua permanente defesa do entendimento de “arte pela arte,” o qual é entendimento cuja fundamentação e justificação filosóficas terão necessariamente de passar pela afirmação kantiana de que a judicção de índole estética, e, pois, a *ARTE* se configura judicção determinada transcendentemente.

Como já se constatou no anterior capítulo (*vide supra*, p. 83), Pater afirma explicitamente, em “Prosper Mérimée,” que, após o Criticismo kantiano ter demonstrado a impossibilidade de determos conhecimento do mundo suprassensível, a vida e a arte se hão desprendido de sua anterior pretensão de se encontrarem determinadas por

finalidade transcendente, e que, por isso, tiveram, por força, de passar a ser entendidas como fins em si mesmos.

Em vista disso, constata-se que a interpretação do “estado de coisas” e da “condição humana” pós-Kant que Pater tendencialmente levou a cabo pressupõe, só por si, esposamento do conceito de DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, bem como, por conseguinte, do conceito de FINALIDADE SEM FIM — os quais, contudo, são conceitos que, por seu turno, pressupõem o entendimento de JUÍZO ESTÉTICO que a terceira *Crítica* espousa.

Sendo assim, ocorre que, caso não conheçamos devidamente o cerne de tal entendimento e a epistemologia que o torna possível, muito dificilmente poderemos vir a enquadrar e a compreender com correcção quer os pressupostos que verdadeiramente permitiram a Pater colocar-se consistentemente do lado da interpretação de arte *qua* “arte pela arte,” quer as razões por que o fez — as quais são, afinal, como haveremos de perceber ao chegar ao fim do presente estudo, as mesmas razões que o levaram a advogar a transformação da vida em fenómeno estético.

Além disso, Pater defende, tal como Kant, como constataremos sobretudo no último capítulo, que a BELEZA, sem a qual não poderemos estar face a obra de arte, resulta da adequação de forma a matéria, e vice-versa, se não mesmo de *indiferença* entre uma e outra. Sendo que, por sua vez, isso significa que, também com Kant, Pater entende que toda a arte bela (*schöne Kunst, fine art*) tem, por natureza, de se constituir FINALIDADE SEM FIM, e de, por conseguinte, suscitar comprazimento e desinteresse de cariz transcendentais em quem a ajuíze esteticamente — a qual é a circunstância que cabámos de considerar com algum detalhe também por isso.

Ora, não vejo como, na ausência de compreensão precisa e profunda de quanto venho de pôr em evidência, se possa vir a compreender devidamente os pressupostos que permitiram a Pater alcançar e sustentar o entendimento de OBRA DE ARTE que haveria de tornar-se carate-

rístico do seu pensamento e, pois, de devir entendimento directamente associado ao seu nome. Vale dizer, os pressupostos que, por isso mesmo, se configuram aspecto da obra pateriana que quem almeje estudá-la e explicitá-la com propriedade de modo algum poderá negligenciar sem correr o risco de se pronunciar acerca dela com pronunciada irrelevância.

A tudo isso se fica a dever o meu esforço para fornecer desde já, à partida, elucidação adequada dos aspectos do pensamento epistemológico estético de Kant que mais importa conhecer para que se possa compreender cabalmente quanto irei pôr em evidência sobretudo nos segundo e terceiro volumes deste estudo.

Refiro-me, por conseguinte, a aspectos que o próprio Pater jamais poderá ter negligenciado, já que, se tal houvesse ocorrido, jamais teria inaugurado a sua carreira de crítico estético sublinhando, como se há constatado, a necessidade de se passar a ajuizar os grandes produtos do espírito do Homem com *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL*, bem como confrontando-nos, também em “Coleridge’s Writings,” com entendimento do processo de criação artística que mais tarde, em “Style,” haveria de se revelar assaz conforme com o entendimento kantiano da produção das belas artes.



### 3. A RECUSA, POR PARTE DE PATER, DA OBJETIVAÇÃO DAS IDEIAS DA RAZÃO TEÓRICA, VIA DA LEGISLAÇÃO FORMAL DA RAZÃO PRÁTICA

---

#### 3.1. Considerações gerais

Terminei o primeiro capítulo deste estudo afirmando que o parêntesis com que o segundo capítulo iria iniciar-se (o parêntesis em que eu iria tentar expor, o mais sucintamente possível, as principais linhas de força do pensamento kantiano, tal como se encontra exposto na *Crítica da Razão Pura*) haveria de servir não só para nos preparar para a elucidação do pensamento estético com que se depara na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* (sem a qual jamais conseguiríamos perceber devidamente o que Pater pretendia dizer ao falar, em “Coleridge’s Writings,” de “desinteresse transcendental”), mas também para nos permitir compreender, depois, a forma como, de igual modo em “Coleridge’s Writings,” Pater aceita as principais premissas da teoria do conhecimento kantiana, apesar de lhe tecer acérrimas críticas. Caber-me-á, pois, a partir daqui, mas não exclusiva nem particularmente no presente capítulo, pôr em evidência que, de facto, assim é, e que é por assim ser que Pater se recusou a aceitar o Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel.

Na verdade, ao falar da teoria literária de Coleridge, Pater não menos critica acerrimamente os pressupostos fundamentais do Idealismo absoluto. E, do meu ponto de vista, não será fácil percebermos as razões que o levaram a proceder assim, se, antes de voltarmos a nossa atenção para as suas próprias palavras, não traçarmos o trajeto que nos conduz do pensamento kantiano ao pensamento sobretudo de Schelling. Isto é, se não começarmos por considerar em traços gerais, neste terceiro capítulo, o que Kant tem a expor na sua *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*), de modo a nos colocarmos em posição de compreender a transposição, do domínio da

razão prática (da moral) para o do entendimento e da razão especulativa, que, de modo geral, os idealistas alemães pós-kantianos fizeram dos pressupostos éticos kantianos.

Talvez maçado em resultado de ter tido de se debater com a complexidade de quanto venho de expor no segundo capítulo, leitor que haja persistido em me ler se encontre, neste momento, a acusar-me de obsessão pelo pensamento exato e exaustivo.

*Não me seria, afinal, possível — de uma forma mais elegante e menos maçadora — evitar falar, aqui, mais uma vez, de Kant?*

*Não me seria possível expor diretamente, sem mais delongas, a posição que Pater revela ter assumido com relação ao Criticismo kantiano e ao Idealismo absoluto de Schelling?*

É evidente que sim. Acontece, porém, que, se eu procedesse desse modo, muito dificilmente viríamos a compreender com clareza, como já afirmei repetidamente, essa mesma posição por parte de Pater. Ocorrendo, para além disso, que, se negligenciássemos explicitar em que consiste, no seu aspeto geral, o Idealismo absoluto, que Pater critica, bem como que relação subsiste entre ele e o Idealismo subjetivo, que Kant propugnou, só o poderíamos fazer com o risco de interpretar incorretamente as palavras do próprio Pater

Um exemplo concreto de como isso mesmo poderia vir a acontecer-nos com facilidade, deparamos com ele, por exemplo, nas afirmações que F. C. McGrath faz, precisamente por ter negligenciado o pormenor de que me antevio acusado, acerca da posição que Pater assume, em “Coleridge’s Writings,” com relação ao pensamento de Kant e de Hegel.

### **3.2. Pater e Kant, pela perspectiva de F. C. McGrath**

Num estudo que, apesar do que acabo de afirmar, me parece ser um dos melhores que não são produzidos acerca da obra de Pater, McGrath escreve:

Pater himself seems to be confusing reason and intuition in his critique of the idealists. He voices two major objections to his very broadly defined "Schellingism." First, he cannot accept its claim that "the ideas of the mind must be true, must correspond to reality." [...] Here Pater fails to perceive the essence of critical idealism, as he confuses the premises of philosophies of function with philosophies of substance. Both Kant and Hegel distinguish between logical necessity and empirical necessity, a distinction Pater consistently fails to make. With both Kant and Hegel the ideas of the mind, that is, the categories or relations of thought itself, such as number or cause and effect, "must correspond to reality" because they are the forms of understanding through which we perceive reality. This form of logical necessity makes no claims about the nature of things themselves but only about our perception of the relations of things, which must conform to our perceptual apparatus.

Pater's second objection is to the intuitiveness of Schelling's philosophy of nature. [...] Instead of a philosophy of nature like Schelling's, Pater preferred a "true science" based on observation and analysis. His conception of science, however, was also muddled: "The positive method," he says, "makes very little account of marks of intelligence in nature;" rather, he adds vaguely, "it absorbs them in the simpler conception of law." At the same time, however, in contrast to the older philosophies that accepted mind and nature as mirror images of each other, Pater posits a Kantian view that emphasizes "the artifice and invention of the understanding" and regards the old view of universal forms as "the modification of things by the mind of the observer." ...Pater's invocation of the Kantian model is inconsistent both with his own rejection of a priori categories and with his preference for the "positive method" of

scientific observation and analysis. As in his discussion of Kant, in his critique of Schellingism there is a good deal of confusion between positivism and German idealism.”<sup>1</sup>

Contrariamente ao que McGrath pressupõe, Pater não confunde, “na sua crítica dos idealistas,” RAZÃO com INTUIÇÃO. Pelo contrário, quem confunde RAZÃO (*Vernunft*) com ENTENDIMENTO (*Verstand*) é o próprio McGrath.

Se o autor de “Coleridge’s Writings” se encontrasse a confundir alguma coisa — que não está, — encontrar-se-ia a confundir, quando muito, INTUIÇÃO SENSÍVEL com INTUIÇÃO INTELECTUAL, acerca das quais já falei no capítulo anterior. Nem tampouco é verdade que Pater não consiga “perceber a essência do Idealismo crítico, ao confundir as premissas de filosofias de função com filosofias de substância.”

McGrath julga ser assim, porque, como já disse, confunde RAZÃO com ENTENDIMENTO. Sendo prova disso, a circunstância de afirmar, julgando encontrar-se a fazer asserção correta: “With both Kant and Hegel the ideas of the mind, that is, the categories of relations of thought itself, such as number or cause and effect, ‘must correspond to reality’ because they are the forms of understanding through which we perceive reality.”

Ora, “as ideias da mente,” que Pater, em total acordo com Kant, não quis aceitar configurarem-se “verdadeiras” ou “correspondentes à realidade,” não são, ao invés do que McGrath julga, “as formas do entendimento”; os conceitos puros do entendimento (“such as number or cause and effect”), “através dos quais apreendemos a realidade.” São, isso sim, as ideias da razão teórica ou especulativa, das quais já falei (*vide supra*, pp. 120–132): são as ideias de *absolutamente* incondicionado (de TODO ou DEUS) e de *relativamente* incondicionado; de incondicionado relativamente aos fenômenos do sentido interno (o Eu empírico) e aos fenômenos do sentido externo ou corpóreos (o mundo ou a realidade exterior ao Eu).

Se McGrath tivesse percebido que assim é, jamais teria afirmado: “Pater’s invocation of the Kantian model is inconsistent both with his own rejection of a priori categories and with his preference for the ‘positive method’ of scientific observation and analysis.” E isso porque, como acabámos de ver, ao recusar-se aceitar que as “ideias da mente” correspondam à realidade, Pater não está a rejeitar determinação por parte “das categorias a priori,” dos conceitos puros do entendimento, mas sim a expressar que, tal como Kant, não se dá de aceitar que as ideias de DEUS, de EU e de MUNDO correspondam a “coisas,” a entes reais. O mesmo é dizer, mas sim a expressar que, tal como Kant, se vê compelido a entender tais ideias na qualidade de exigências formais do nosso “software mental.” Vale dizer, na qualidade de unidade lógica da multiplicidade heterogénea da nossa experiência, que se configura tão-somente experiência intersubjetivamente objetiva.

Por outro lado, McGrath afirma, como vimos, que “tanto Kant como Hegel distinguem necessidade lógica de necessidade empírica”, e que esta é distinção que “Pater continuamente não consegue fazer.”

A ironia desta afirmação não pode deixar de ser evidente, para quem, tendo sacrificado a ligeireza do pensamento e do discurso à exatidão e à completude, se tenha dado ao trabalho de perceber e de pôr em evidência que uma das principais diferenças que subsistem entre o pensamento de Kant e o de Hegel é precisamente a de o primeiro (Kant) fazer, e o segundo (Hegel) não, a distinção que McGrath menciona.<sup>2</sup>

Como veremos, Pater estava profundamente consciente do que acabo de afirmar, sendo que é essencialmente disso que decorre, podemos afirmá-lo sem receio de incorrer em erro, a crítica que faz ao Idealismo absoluto. Se alguém não alcança distinguir, aqui, necessidade lógica de necessidade empírica, esse alguém é, como se torna óbvio, o próprio McGrath, e não Pater.

McGrath afirma ainda, de forma de todo incompreensível para mim, que “Pater posits a Kantian view that

emphasizes ‘the artifice and invention of the understanding’ and regards the old view of universal forms as ‘the modification of things by the mind of the observer.’ Repare-se: “regards the old view of universal forms as ‘the modification of things by the mind of the observer’”; ao invés de, por exemplo, “regards... universal forms as ‘the modification of things by the mind of the observer.’” O que Pater afirma, no passo de “Coleridge’s Writings” a que McGrath se refere, é o seguinte:

Greek philosophy, finding indications of mind everywhere, dwelling exclusively in its observations on that which is general or formal, on that which modern criticism regards as the modification of things by the mind of the observer, adopts the... pantheistic way, through the influence of the previous mythological period. (cw, p. 118)

Estas palavras tornam bastante claro, sem dúvida, que o que Pater pretendeu dizer via delas não foi, ao invés do que McGrath afirma (intencionalmente ou não), que a filosofia grega havia interpretado as “formas gerais” da Natureza como “the modification of things by the mind of the observer”,<sup>3</sup> mas sim, pelo contrário, o seguinte: que quanto a filosofia grega tinha assumido constituir-se transfenomenalmente “geral ou formal” (as Ideias Platónicas, por exemplo), e haveria, por isso, de possuir objetividade que lhe adviesse do seu carácter racional supra-individual, passara a ser entendido pela filosofia moderna (“modern criticism”) como modificações da realidade determinadas de modo objetivo e universal pela intersubjetividade do conhecimento *a priori* do observador. Vale dizer, pela intersubjetividade que as faculdades intuitivas e cognitivas do sujeito garantem de modo apodítico e universal.

Repare-se, sem lugar para hesitação, em que, em vista do que acabo de precisar, Pater não poderá ter deixado de ter tido em mente o Idealismo subjetivo de Kant, ao escrever “modern criticism.”

Tal afirmação por parte de Pater (retorno ao penúltimo parágrafo) surge na sequência de pretender pôr em evidência que o Idealismo objetivo de Schelling, a interpretação dos mundos material e ideal que pejorativamente denomina “Schellingism,” se prefigura de todo, no dizer de Allen W. Wood, com relação ao Idealismo absoluto de Hegel, “an attempt to renew classical philosophy, especially the philosophy of Plato and Aristotle, within the modern philosophical tradition begun with Kant.”<sup>4</sup> Sendo efetivamente que “Schellingism” não significa para Pater nem mais nem menos do que “That mode of conceiving nature as mirror or reflex of the intelligence of man”: (cw, p. 118) como espelho ou reflexo de inteligência que, apesar de ser finita (a inteligência humana), fora entendida, anteriormente a Kant e, depois dele, pelo Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel, como reflexo ou espelho de mente ou razão absoluta.

É em resultado disso, que, de modo assaz significativo, “Schellingism” se configura, de acordo com Pater, qualificativo passível de ser aplicado com adequação já não só à ontologia que Schelling propugnou (como seria de esperar), mas também tanto ao Idealismo platônico (para não mencionar o Idealismo de Parmênides, do qual decorre) como a qualquer forma de Panteísmo (inclusive o do próprio Schelling e o de Hegel), bem como, ainda, ao Deísmo, na qualidade de transcendentismo caracteristicamente esposado, na Modernidade, pelos filósofos racionalistas (pré kantianos, portanto).

Ora, faz-se evidente, em vista disso, que, mais uma vez, foi por não ter compreendido o significado e a intenção das palavras de Pater, que McGrath pôde afirmar: “This attempt to lump the Romantic conception of nature, historical pantheism, deism, and Hegel under the concept of Schellingism results only in confusion and renders the concept impotent.”<sup>5</sup>

Contrariamente ao que McGrath revela ter concebido, Pater não estava, na verdade, a ignorar as diferenças que conceitualmente subsistem entre Panteísmo, Deísmo

e Hegelianismo, ao agrupar tais *ismos* sob a designação “Schellingism.” Estava, isso sim, a considerar esses mesmos *ismos* apenas do ponto de vista do que a todos eles, mas não ao Idealismo transcendental kantiano, é comum. Refiro-me ao pressuposto *arriéré* — romântico e, pois, saudosista, porque de determinação cristista — de a Natureza se configurar espelho ou reflexo da mente humana devido, antes disso, ou simultaneamente com isso, a se configurar reflexo ou o espelho de mente ou razão absoluta. O mesmo é dizer, refiro-me ao pressuposto (caracteristicamente coleridgiano) de o animal humano se encontrar na posse de intuição de índole intelectual (ao invés de apenas de índole sensível), e de, por isso, se constituir mente que finitamente compartilha da estrutura cognitiva que mente infinita haja atemporalmente determinado a si mesma.

Como se há visto, McGrath afirma de igual modo: “As in... [Pater’s] discussion of Kant, in his critique of Schellingism there is a good deal of confusion between positivism and German idealism.” De novo, ocorre, porém, que a confusão que estas palavras adjudicam a Pater decorre exclusivamente da mente do seu autor.

O que há levado McGrath a chegar a tal conclusão foi sobretudo a convicção de a concepção de CIÊNCIA que Pater esposa se prefigurar concepção “confusa” (“also muddled”). Após citar palavras de Pater que afirmam que o método positivo “makes very little account of marks of intelligence in nature”, McGrath escreve, como se viu já: “rather, he adds vaguely, ‘it [the positive method] absorbs them in the simpler conception of law’.”

Ao asseverar que o método positivo “makes very little account of marks of intelligence in nature”, Pater, porém, não se mostra, contrariamente ao que McGrath assevera, a confundir o “método positivo” com o “idealismo alemão” (“German idealism”). A isso acrescentando que, se com raciocínio vago (“rather, he adds vaguely”) se depara, se não configura, ele, o raciocínio, por parte de Pater, de que o “método positivo” absorve as marcas de inteligência com que depara na Natureza “in the simpler

conception of law,” mas sim o raciocínio que conduz o próprio McGrath a candidamente referir-se a “German idealism” *tout court*. O mesmo é dizer, o raciocínio que o conduz a candidamente revelar não se encontrar consciente das diferenças assaz determinantes que subsistem entre o Idealismo Alemão que se constitui Idealismo subjetivo, o Idealismo que Kant há propugnado, e o Idealismo Alemão que se constitui Idealismo absoluto: o Idealismo sobretudo de Schelling e de Hegel.

Talvez o leitor deste estudo já não esteja lembrado disto. Porém, ao traçar, no segundo capítulo, as linhas mestras do pensamento da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, esforcei-me por pôr em evidência o seguinte: que, de acordo com Kant, quando a faculdade de julgar enceta juízo reflexivo, juízo que ocorra na ausência de o entendimento lhe apresentar universal em que subsumir o particular, o objeto concreto, com que se depare, — que, de acordo com Kant, dizia, quando a faculdade de julgar enceta juízo reflexivo, se vê compelida a subsumir esse mesmo particular, o objeto concreto com que se depare, no seu princípio *a priori* de CONFORMIDADE COM FINS. Quer isto dizer, se vê compelida a pressupor que a homogeneidade apodítica que ela mesma, de modo meramente subjetivo ou formal, concede à heterogeneidade empírica do particular (a força da gravidade, por exemplo) se lhe apresenta na qualidade de homogeneidade objetiva. Ou seja, na qualidade de homogeneidade concedida ao próprio particular não por ela mesma, mas sim pela unidade de um entendimento diverso do nosso, que assim houvesse procedido para benefício das nossas faculdades cognitivas: com vista a lhes tornar possível encetar sistematização e unificação apodíticas da parte do nosso conhecimento que se encontra determinada meramente por leis naturais empíricas e, como tal, particulares ou heterogêneas.

Ora, como será já evidente, é sem dúvida alguma a esta subsunção por parte da faculdade de julgar, a esta subsunção no seu próprio princípio *a priori* de CONFORMIDADE

COM FINS dos particulares heterogêneos com que possa deparar-se, que Pater se refere, ao afirmar que o “método positivo” absorve as marcas de inteligência que encontra na Natureza “in the simpler conception of law.” Logo, ao afirmar isto, Pater não está efetivamente a ser vago, nem tampouco a confundir o “método positivo” com o Idealismo alemão, em oposição ao que McGrath pressupõe, mas, isso sim, a esposar o “método positivo” do Criticismo kantiano, a não explicitar, concomitantemente, o que pretende dizer, bem como, ao mesmo tempo, a ocultar de seus leitores, como era seu hábito fazer, os pressupostos filosóficos que se encontram na base de muitas das suas afirmações.

Das duzentos e oitenta e uma páginas do seu livro, McGrath dedica vinte e três (pp. 73–95) ao estudo da posição que Pater revela ter assumido, sobretudo em “Coleridge’s Writings,” com relação ao pensamento de Kant e ao de Schelling. Ao ler essas mesmas vinte e três páginas, depara-se com McGrath a *viver* a perigosa *aventura* de evidenciar o entendimento, por parte de Pater, do Idealismo daqueles dois filósofos, bem como do de Hegel, sem ao mesmo tempo evidenciar com exatidão e completude as linhas mestras do pensamento deles.

Ler McGrath será pois suficiente, suponho, para nos apercebermos com *urgência* das imprecisões, confusões e falsas afirmações a que, não menos, haveríamos de nos estar a sujeitar, caso abdicássemos neste estudo do pormenor e da exatidão que tenho vindo a imprimir-lhe.

O que acabo de pronunciar não implica, obviamente, que o presente estudo haja decorrido até aqui, e vá terminar, isento de imprecisões e de erros; implica, sim, que, nele, como em qualquer outro escrito da mesma natureza, o sacrifício de complexidade e de completude a facilidade e agradabilidade de leitura só poderia resultar em maior exposição ao perigo, sempre latente, de se incorrer em erros, imprecisões e falsas afirmações.

Agora, que já pus em evidência e que já comprovámos que assim é, voltemos a nossa atenção para o

pensamento central da *Crítica da Razão Prática*, sem o conhecimento do qual não nos encontraríamos, depois, em posição de nos apercebermos devidamente da crítica que Pater lhe tece em “Coleridge’s Writings,” bem como não nos seria possível compreender com exatidão e clareza o percurso conceitual que simultaneamente une e separa o Idealismo subjetivo kantiano do Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel. Ou seja, sem o conhecimento do qual (pensamento central da *Crítica da Razão Prática*), não viríamos a constatar que foi devido a recusar-se a avançar para além do início desse mesmo percurso (para além do Idealismo subjetivo kantiano), que Pater sempre se mostrou incapaz de esposar o Idealismo absoluto alemão, bem como todas as outras formas de Panteísmo — inclusive o de Giordano Bruno e o de Espinosa.

### 3.3. As linhas gerais do pensamento da *Crítica da Razão Prática*

Kant começa o segundo capítulo (“The Dialectic of Pure Reason in Defining the Concept of the Highest Good”) do segundo livro (“Dialectic of Pure Practical Reason”) da primeira parte (“Doctrine of the Elements of Pure Practical Reason”) da *Crítica da Razão Prática* afirmando que já havia posto em evidência, no primeiro livro (“Analytic of Pure Practical Reason”), que a virtude (*Tugend*) é o Bem Supremo (*das Oberste Gut*); é, pois, o fim que o Homem mais poderá desejar, e pelo qual, consequentemente, mais poderá lutar.

Perante esta afirmação, e já anteriormente, ao encetar a leitura do primeiro livro, poderíamos ser levados a pensar que, de acordo com Kant, a virtude se configura bem completo e perfeito (*das ganze und vollendete Gut*), e, com isso, fim único da faculdade do desejo ou da apetição (*Begehrungsvermögen*).

Continuando a ler o segundo capítulo do segundo livro, percebemos, porém, que assim não é. Ali, Kant diz-

-nos explicitamente que, não obstante se constituir bem supremo, a virtude se configura tão-somente uma das duas componentes do Bem Supremo Completo e perfeito, bem como que a segunda de tais duas componentes é a felicidade (*Glückseligkeit*).

Temos, pois, que, segundo Kant, o Bem Supremo Completo e perfeito, o *objeto* último da faculdade do desejo, é constituído tanto pela virtude quanto pela felicidade. Bem com temos que isso mesmo fica a dever-se à circunstância de que, em face de a própria virtude acarretar consigo merecer ou ser digno de ser feliz (*die Würdigkeit glücklich zu sein*), não faria sentido (não poderia estar de acordo com a vontade de um ser racional onnipotente, Deus), que homem virtuoso merecesse ser feliz e, não obstante, jamais lhe viesse a ser possível alcançar a felicidade.

Ora, como já se constatou (*vide supra*, pp. 98–99), dois conceitos diferentes só podem relacionar-se ou unir, de acordo com Kant, de uma de duas formas: ou (i) analiticamente, que é o que ocorre quando o conceito do predicado já se encontra incluído no conceito do sujeito, ou (ii) sinteticamente, que, por sua vez, é o que ocorre quando o conceito do predicado devém consequência lógica do conceito do sujeito. Ou seja, quando o conceito do sujeito e o conceito do predicado se encontram unificados pelo entendimento *a priori*.

Segue-se, portanto, que a relação ou união entre virtude e felicidade é passível de ser entendida de uma dessas duas formas.

Se tal relação for entendida analiticamente, então, diz Kant, “the endeavour to be virtuous and the rational pursuit of happiness are not two different actions but absolutely identical,” sendo que, nesse caso, “no maxim is needed as a ground of the former [the search for virtue] other than that needed for the latter [the search for happiness].”

Se, pelo contrário, tal relação for entendida sinteticamente, tê-la-emos a ser “predicated upon virtue’s pro-

ducing happiness as something different from the consciousness of virtue, as a cause produces an effect.”<sup>6</sup>

O que venho de pôr em pauta significa, de forma mais compreensível, o seguinte: que, se a relação entre virtude e felicidade for entendida analiticamente, virtude e felicidade coincidirão uma com a outra, razão por que a busca de virtude não poderá deixar de se prefigurar busca de felicidade, e vice-versa; que, se, inversamente, tal relação for entendida sinteticamente, felicidade e virtude não compartilharão identidade, com o resultado de que ser ou vir a ser feliz só poderá ser efeito, consequência, de ser ou ter sido virtuoso.

Como Kant põe em evidência, todos os filósofos antigos, sobretudo os Epicuristas e os Estoicos, haviam entendido a ligação entre virtude e felicidade analiticamente.

Para os Epicuristas, o princípio fundamental da moral era a felicidade. Assim, a virtude consistia, para eles, em estar consciente de que as máximas de conduta coletivamente instauradas deviam a sua autoridade ao facto de respeitá-las ser condição de aceder à felicidade; o que fazia que virtude e felicidade se não dessem a distinguir uma da outra.

Para os Estoicos, por outro lado, a felicidade consistia na própria consciência de se ser virtuoso, independentemente de toda a infelicidade que a virtude pudesse causar ou acarretar consigo; o que de igual modo fazia que virtude e felicidade se não dessem a distinguir uma da outra.

Para Kant, pelo contrário, a relação entre virtude e felicidade jamais poderá ocorrer na qualidade de relação de índole analítica. Segundo ele, “happiness and morality are two specifically different elements of the highest good and therefore their combination cannot be known analytically.”<sup>7</sup>

Deste ponto de vista, ser virtuoso alguma vez poderá bastar para ser ou devir feliz, tal como, inversamente, ser feliz alguma vez poderá constituir-se condição suficiente para ser virtuoso. Sendo que, em resultado, o con-

ceito de BEM SUPREMO COMPLETO E PERFEITO terá de se configurar síntese *a priori* dos conceitos VIRTUDE e FELICIDADE.

Por seu turno, isso significa que (i) a possibilidade do bem supremo e (ii) a justificação da conduta moral necessária a que venha a ser alcançado são passíveis de depender não de princípios empíricos, como o conceito de FELICIDADE, mas sim de princípios *a priori* ou transcendentais. Bem como, por conseguinte, significa que a busca de felicidade se não pode constituir, enquanto determinação da vontade, fundamento da virtude, ou máxima determinante da conduta moral.

Agora, perceber as razões que levaram Kant a afirmar que assim é, e que assim terá de ser, apresentar-se-nos-ia de igual modo, do meu ponto de vista, como o melhor caminho para compreender o cerne do pensamento da *Crítica da Razão Prática* com vista a explicitar que tipo de moral Pater — o qual pressupostamente há produzido o *Bildungsroman Marius the Epicurean* na qualidade de propagador da ética epicurista — na verdade esposa.

É tarefa que muito me aprazaria levar a cabo. Contudo, vejo-me impossibilitado de o fazer aqui, uma vez que isso me levaria a ultrapassar os limites da extensão que é razoável dar a estudos da natureza do presente.

Logo no início do primeiro capítulo do primeiro livro (“Analytic of Pure Practical Reason”) da primeira parte da *Crítica da Razão Prática*, Kant define o que entende por “princípios práticos.” Segundo ele, trata-se de “proposições que contêm uma determinação geral da vontade”, e que subsumem “várias regras morais.”<sup>8</sup>

Quando um de tais princípios determinar regra moral que seja válida tão-somente para a vontade de um sujeito específico, confrontar-nos-emos com esse mesmo princípio prático na qualidade de princípio de índole subjetiva; isto é, na qualidade de máxima (*Maxim*). Quando, inversamente, um de tais princípios determinar regra que seja reconhecida por um sujeito específico como válida, satisfeitas certas circunstâncias, para a vontade de todos e quaisquer seres racionais, confrontar-nos-emos com esse

mesmo princípio prático na qualidade de princípio de índole objetiva. Isto é, na qualidade de imperativo (*Imperativ*).

Contrariamente às máximas de conduta, os imperativos configuram-se sempre, portanto, válidos objetiva e universalmente. Contudo, depara-se, de acordo com Kant, com dois tipos diferentes imperativos. Por um lado, com os imperativos de índole hipotética ou condicional; por outro, com os imperativos de índole categórica, os quais também designa de “leis práticas.”

Imperativos hipotéticos, são os imperativos que determinam a vontade do sujeito com base em preceitos de conduta específicos que ele deverá seguir, sempre que desejar alcançar objetivos que estejam em seu poder alcançar. Como exemplo destes imperativos, Kant dá o seguinte: *Trabalha e poupa enquanto fores novo, se não quiseres que te falte, quando fores velho.* — O qual se configura isso mesmo, imperativo hipotético, por duas razões.

Em primeiro lugar, pela razão de determinar a vontade em função de objetivo empírico que, de par a par com ser desejado, se encontra ao alcance dela, vontade, atingir — ao invés, pois, de determinar a própria vontade em função dele mesmo, considerado como imperativo cuja concretização tanto possa estar como não estar ao alcance dela.

Em segundo lugar, pela razão de se encontrar ao alcance de qualquer sujeito específico ignorá-lo ou não se sentir obrigado a cumpri-lo, *qua* preceito ditado pela razão, com o resultado de determinar necessidade de carácter tão-somente hipotético, ao invés de necessidade de carácter apodítico.

Imperativos categóricos são, pelo contrário, imperativos que determinam a vontade independentemente de qualquer fim desejado; independentemente de o sujeito considerar se estará, ou não, ao seu alcance concretizar a ação que lhe dite apodicticamente, bem como quais possam ser os meios necessários a tal concretização.

Trata-se, pois, neste segundo caso, de imperativos através dos quais a razão prática determina *a priori* que,

das certas circunstâncias específicas, todo e qualquer ser racional deverá pensar-se obrigado a agir do modo que ela lhe ditar — por conseguinte, à revelia de ele mesmo, ser racional, deliberar, ou não, subjetivamente, dever agir desse modo, o qual bem poderá contrariar os seus interesses particulares.

Como exemplo dos imperativos categóricos, Kant dá o seguinte: *Jamais faça promessa falsa*. — O qual se configura isso mesmo, imperativo categórico, precisamente por determinar que todo e qualquer ser racional deverá agir de tal modo, independentemente das consequências que daí lhe possam advir.

Poderá sempre acontecer que, nas circunstâncias X, Y ou Z, fazer falsa promessa se prefigure forma exclusiva de um sujeito específico evitar consequências extremamente desagradáveis para si, ou até mesmo para outrem. No entanto, dado que ora se trata de imperativo categórico, esse mesmo sujeito, ou qualquer outro, não poderá evitar saber-se consciente, ao ver-se confrontado com as circunstâncias X, Y ou Z, de que a razão lhe dita categoricamente — por determinação *a priori* — jamais dever fazer promessa falsa, sejam quais forem as consequências que daí possam advir-lhe.

Todos os princípios práticos que determinam a vontade em função de fins ou objetivos cuja concretização causaria prazer ao sujeito — e sejam, por essa razão, fins ou objetivos que deseje concretizar — são, diz-nos Kant, princípios empíricos. Sendo que a razão disso não é difícil de encontrar. Já que efetivamente só se poderá desejar alcançar o fim ou o objetivo X, caso já se tenha aprendido, empiricamente, em que possa consistir. Isto é, caso já se tenha dele experiência.

Ora, uma vez que assim é, uma vez que se não torna possível saber *a priori* que o fim ou o objetivo X nos traria prazer e, a longo prazo, felicidade, resta-nos admitir, com Kant, que todo e qualquer princípio prático que determine a vontade em função de fim a alcançar o fará devido apenas à relação que estabeleça entre o conceito desse

mesmo fim e o sentimento de prazer que a sua concretização seja passível de ocasionar no sujeito. Vale dizer, resta-nos admitir, com Kant, que todo e qualquer princípio prático dessa natureza haverá de se configurar meramente princípio empírico, e que, em vista disso, jamais poderá determinar a vontade na qualidade de lei prática objetiva e universal. Ou seja, na qualidade de imperativo categórico, de imperativo ditado pela razão ao entendimento, o qual, contrariamente ao sentimento, estabelece relação entre o conceito de um objeto ou fim e esse mesmo objeto ou fim meramente através de conceitos.

O segundo capítulo do primeiro livro da *Crítica da Razão Prática* (que tem por título “The Concept of an Object of Pure Practical Reason”) parece-me ser o lugar dessa mesma obra em que Kant torna mais claro o que acabo de afirmar.

Ali, começa, ele, por nos dizer que entende o conceito de OBJETO (*Objekt*) DA RAZÃO PRÁTICA como “the idea of an object as an effect possible through freedom”.<sup>9</sup> Significa isto, na qualidade de efeito possível independentemente, e à parte, de toda e qualquer causalidade que o entendimento imponha, de modo apodítico, à Natureza.

Como resultado, temos que, com vista a saber se uma ação específica se encontrará ou não determinada por imperativo categórico, se não deverá — sequer se poderá — entrar em linha de conta com a capacidade real do sujeito para a concretizar, mas sim apenas com a factualidade de ele, sujeito, desejar, ou não desejar, por determinação universal e objetiva da razão prática, que ela, ação, se concretize, ou que, na impossibilidade disso, se configurasse ação passível de ser concretizada. Sendo que, por conseguinte, “the moral possibility of the action takes precedence, for... it is not the object but the law of the will which is its ground of determination.”<sup>10</sup>

Isto significa, inevitavelmente, que o *objeto* (*Objekt*) da razão prática não pode ser o sentimento de prazer ou de desprazer que seja suscitado no sujeito pela presença de determinados entes, mas sim apenas os conceitos de

BEM (*Gut*) e de MAL (*Böse*). Residindo aqui um dos argumentos fundamentais com que Kant nos confronta nesta sua segunda *Crítica*.

É que, segundo ele, Kant — e com propriedade, do meu ponto de vista, — o conceito de BEM não pode ser anterior à lei prática e servir-lhe de determinação, pelo que, inversamente, terá de ser determinação por parte da própria lei prática.

Quando, como os Epicuristas e os Estoicos, por exemplo, postularam dever ocorrer, a determinação por parte da lei prática devém princípio fundado no conceito de BEM, este último só pode configurar-se conceito de ente cuja existência real e efetiva se constitua fonte de prazer para o sujeito, ou conceito de fim cuja concretização se antecipe fonte de prazer para o próprio sujeito. Sendo que, em resultado disso, a ação que a própria lei prática possa determinar haverá, então, de devir mero meio para atingir fim específico, ao invés de devir fim-em-si. Isto é, ao invés de devir fim que se configure isso mesmo, fim, à revelia de todo e qualquer meio que seja passível, ou não, de o concretizar.

Ora, será sempre impossível saber *a priori* que objetos serão, ou não, fonte de prazer para um sujeito específico; muito menos para todo e qualquer sujeito. Só a experiência, na qualidade de suscitação de sentimento, poderá, pois, determinar que objetos ou fins serão fonte de prazer, e que objetos ou fins, pelo contrário, serão fonte de dor ou de desprazer — para este ou quele sujeito, ou, em abstrato, para todos e quaisquer sujeitos.

Eis aqui o argumento fundamental de Kant — o qual é argumento que decorre de pôr em evidência que, em resultado disso mesmo, fundamentar o princípio determinante, o imperativo, da lei moral no conceito de BEM só poderá redundar na identificação do BEM com o ÚTIL e o AGRADÁVEL, e, por conseguinte, na aceitação de que o conceito de BEM se prefigura conceito empírico. Vale dizer, se prefigura conceito que, sendo desprovido de apoditicidade, só poderá servir de fundamento a lei prática que,

de igual modo, se encontre desprovida de objetividade e universalidade. Como Kant afirma:

...the philosopher who felt obliged to make a feeling of pleasure basic to his judgment would have to denominate “good” that which is a means to the pleasant, and “evil” that which is the cause of unpleasantness and pain.... the practical maxims which follow merely as means from the concept of the good never contain anything good in itself as the object of the will but only something good *for* something. In this way the good would be only the useful, and that for which it is useful must always lie outside the will, in sensation. <sup>11</sup>

Os conceitos de BEM e de MAL não podem, pois, ser determinados empiricamente ou *a posteriori*, em função da sensação, e, pois, em função do sentimento de prazer ou de desprazer, que se configura sentimento extrínseco à vontade e anterior à lei prática, mas sim *a priori*, pela lei prática que a razão impõe categoricamente à vontade, no momento de a determinar de modo objetivo e universal.

Quaisquer objetos ou fins que, vindos do exterior, causem prazer ou desprazer ao sujeito não serão, pois, passíveis de se configurar objetos, ou fins, bons ou maus. Tão-somente os sujeitos cuja vontade anua a agir de acordo com o imperativo categórico, sempre que a razão prática com ele a confrontar, *a priori* e pois do interior, se constituirão sujeitos, Homens, bons. Tal como, pelo contrário, tão-somente os sujeitos cuja vontade se oponha a agir de acordo com o imperativo categórico, sempre que a razão prática com ele a confrontar, *a priori* e pois do interior, se constituirão sujeitos, Homens, maus.

Com respeito a isso, Kant não deixa lugar para quaisquer dúvidas, uma vez que afirma: “If something is to be, or is held to be, absolutely good or evil in all respects and without qualification, it could not be a thing but only

the manner of acting, i.e., it could be only... the acting person himself as good or evil man.”<sup>12</sup>

Apenas a razão, dá ele, Kant, a ver, é capaz de discernir que relação possa vir a ocorrer entre certos meios (por exemplo, o assalto a um banco) e os fins desejáveis que tais meios possam permitir alcançar (por exemplo, enriquecer), ou os fins indesejáveis que deles possam decorrer (por exemplo, ser condenado a prisão perpétua). E, sendo assim, é a ela, razão, que cabe conduzir todos os seres racionais, enquanto habitantes do mundo sensível, na busca de adequação de meios a fins que melhor possa garantir-lhes bem-estar e felicidade. Vale dizer, é a ela, razão, que cabe determinar máximas de conduta que melhor permitam alcançar bem-estar e felicidade — e, pois, granjear sentimento de prazer determinado *a priori*.

No entanto, o sentimento de prazer, o bem-estar e a felicidade dos indivíduos não deverão constituir-se, como se tem visto, princípio da lei prática, por via de se constituírem determinação de conceitos de BEM e de MAL de índole empírica. Significa isto, as ações e os entes materiais não deverão ser estimados bons ou maus em função de propiciarem, ou não, prazer, bem-estar e felicidade, tal como os indivíduos não deverão ser estimados bons ou maus em função de se constituírem, ou não, detentores de prazer, bem-estar e felicidade.

Inversamente, deverá ser a lei prática, o imperativo categórico, a determinar, através dos conceitos de BEM e de MAL da razão prática, os quais se configuram conceitos *a priori* e pois puros — deverá ser a lei prática, o imperativo categórico, a determinar que modos de agir e que indivíduos haverão de se constituir bons ou maus em si mesmos, à revelia do prazer ou desprazer, da felicidade ou da infelicidade, que possa resultar *a posteriori*, para os próprios indivíduos, de sua bondade ou maldade, consideradas, respetivamente, como obediência e desobediência, *a posteriori*, das determinações *a priori* da própria lei prática.

É disso, que resulta depararmos com Kant a afirmar, de modo que não poderá deixar de nos trazer à mente o

“desinteresse transcendental” de que já o vimos falar na sua terceira *Crítica*, o seguinte: “But he [man] has reason for yet a higher purpose, namely, to consider also what is in itself good or evil, which pure and sensuously disinterested reason alone can judge, and furthermore, to distinguish this estimation from a sensuous estimation and to make the former the supreme condition of good and evil.”<sup>13</sup>

A razão poderá, por exemplo, conduzir um indivíduo a concluir que a melhor forma de enriquecer, adquirir poder e ser feliz será fazer a outros quanto não queira que outros lhe façam. Porém, esta máxima de conduta jamais poderá constituir-se mais do que isso mesmo — do que máxima de conduta determinada empiricamente, — pois, caso a razão prática a vindicasse para si, e, em resultado, determinasse a vontade através dela, na qualidade de imperativo categórico, de determinação dos seus conceitos *a priori* de BEM e de MAL, estaria a contradizer-se.

É que, como é óbvio, afirmar ser desejável — para já não dizer “moralmente necessário” — que todo e qualquer indivíduo se pense obrigado a fazer a outros quanto não queira que outros lhe façam só poderá equivaler a afirmar ser desejável que outros nos façam quanto não desejemos que outros nos façam.

Do que tenho vindo a explicitar, resulta que, caso não nos fosse possível vindicar leis capazes de determinar a vontade *a priori*, meramente através da sua forma, não nos seria possível, de igual modo, vindicar a presença em nós, animais humanos, de faculdade de desejo determinada pela razão prática de modo desinteressado e apodítico — e, logo, determinada à parte e à revelia de princípios práticos de índole empírica, os quais se caracterizam por entrar em conta apenas com o prazer e a felicidade do sujeito.

A possibilidade de leis práticas objetivas e universais, por um lado, e, por outro, a necessidade de uma faculdade e de um princípio que as determine *a priori* (independentemente de todo e qualquer fim ou interesse concreto)

pressupõem-se, portanto, mutuamente — como Kant põe em evidência, ao afirmar:

If a rational being can think of its maxims as practical universal laws, he can do so only by considering them as principles which contain the determining grounds of the will because of their form and not because of their matter. [...] Therefore, a rational being either cannot think of his subjectively practical principles (maxims) as universal laws, or he must suppose that their mere form, through which they are fitted for being *universal laws*, is alone that which makes them a practical law. <sup>14</sup>

De acordo com o que tenho vindo a evidenciar, os conceitos puros do entendimento legislam, com relação à Natureza, de forma apodítica. O entendimento determina a forma objetiva e necessária do que é e do que haverá de ser. Consequentemente, o entendimento não pode configurar-se faculdade que legisle de modo apodítico com relação à lei prática, já que esta não determina a forma do que é e do que HAVERÁ DE SER, mas sim o que DEVERÁ SER e a forma COMO DEVERÁ SER. Sendo que daqui decorre que “Either... no higher faculty of desire exists, or else pure reason alone must of itself be practical, i.e., ...must be able to determine the will by the mere form of the practical rule.” E, pois, que também decorre o seguinte: que nos resta pressupor, com Kant, que “only reason... [is] a truly higher faculty of desire.” <sup>15</sup>

Chegados aqui, importa-nos fundamentalmente perceber quatro circunstâncias.

A primeira circunstância é esta: a de a razão prática determinar a faculdade da vontade (*Vermögen der Wille*) através da sua lei fundamental *a priori* (*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*) — a lei que dita ao sujeito: *Age de modo que a máxima que determine a tua vontade seja passível de, a qualquer momento, devir princípio qua lei universal*, — a qual mais não é do que forma legislativa (*gesetzgeben-*

de Form) de todos os imperativos categóricos concretos (entre os quais se encontra, por exemplo, o imperativo *Não matarás*), ou, significa o mesmo, mais não é do que ideia da razão, com o resultado de vez alguma poder vir a encontrar aplicação *in concreto*, à matéria da intuição *a posteriori*.<sup>16</sup>

A segunda circunstância, que decorre da primeira, é esta: a de a vontade racional haver necessariamente de ser pensada como determinação de faculdade livre e, logo, por sua vez indeterminada, quer por condicionantes de índole empírica (tais como o sentimento de prazer e a felicidade), quer pelas leis *a priori*, e pois gerais e apodíticas, do entendimento, que têm por *objeto* a realidade ou o mundo fenomenal.

A segunda circunstância é, porquanto, a de toda a vontade racional haver de ser pensada como determinação de faculdade (a razão prática) capaz de a determinar exclusivamente sob o aspeto de forma legislativa de todo incondicionada por qualquer conteúdo material — ou, se se preferir, capaz de determinar a própria vontade (tal faculdade, a razão prática) exclusivamente através de sua própria causalidade.

A terceira circunstância é esta: a de ser via de tal forma legislativa, a forma legislativa a que a razão prática categoricamente obriga a vontade, que o sujeito adquire consciência da liberdade que o caracteriza — em virtude de ser por via de se saber formalmente obrigado a cumpri-la, que adquire consciência de efetivamente ser livre de sobrepor, ou de não sobrepor, o que a razão lhe dite DEVER SER ao que ele mesmo SEJA ou tenha de SER, bem como a quanto lhe convenha.

Dito por outro modo: em virtude de ser de saber-se obrigado a agir empiricamente de acordo com tal forma legislativa, que resulta saber-se livre quer de efetivamente agir em contradição com suas inclinações naturais (que sempre haverão de visar o seu prazer, bem-estar e felicidade),<sup>17</sup> quer de desejar que lhe fosse possível agir em

contradição com a causalidade apodítica a que a experiência empírica sempre o haverá de submeter.

Finalmente, a quarta circunstância é a circunstância de, em vista de a forma legislativa da razão prática se configurar mera ideia racional, e, pois, em vista de não ser passível de encontrar aplicação *in concreto*, de legislar com relação à realidade fenomenal — é a circunstância de, em vista disso, a própria forma legislativa da razão prática só poder determinar a vontade através de imperativos categóricos que se revelem adequados às leis *a priori* do entendimento, na qualidade de leis gerais que de modo apodítico unificam o múltiplo sensível da intuição *a posteriori*. Como o próprio Kant afirma:

On the one side the actions are under a law which is a law of freedom instead of a natural law and thus belong to the conduct of intelligible beings, and on the other side as events in the world of sense they belong to appearances; so that the rules of a practical reason are possible only with respect to the latter and consequently in accordance with the categories of the understanding. These rules, however, contribute nothing to the theoretical use of the understanding in bringing the manifold of (sensuous) intuitions under one consciousness *a priori*, but only to the *a priori* subjection of the manifold of desires to the unity of consciousness of a practical reason commanding in the moral law, i.e., of a pure will. <sup>18</sup>

Acerca deste passo da segunda *Crítica*, Lewis White Beck comenta:

Here... Kant tells us that any object is called “good” only if it is made an object of practical reason by an act of free choice. Yet free choice is possible only under the condition that the object chosen is possible according to the rules (categories) of sensuous experience. (Thus it is not open to me to make a

square circle the object of my will, however much I might desire to accomplish the feat of constructing one.) But a pure practical reason can decide on its object independently of whether I possess the capacity actually to produce the possible object or not. The practical possibility presupposes the theoretical possibility. No principle of practical reason, therefore, can conflict with the conditions of the natural possibility of things, for the objects of a practical reason in general must be possible objects of natural experience. [...] “The rules of practical reason”... determine what objects in the world of sense are good and evil. But when we know that an object is good, we have not thereby added one bit to our theoretical understanding of it. The object as a cognized object is presupposed in the judgment that it is good, but “It is good” is not a theoretical statement that adds another natural predicate to it.<sup>19</sup>

Estas palavras de White Beck têm a grande a virtude de elucidar bastante o pensamento de Kant que comentam, sendo que, por isso, basta complementá-las com o que o próprio Kant diz, acerca da relação entre a forma legislativa da razão prática e os conceitos do entendimento, em outra parte da *Crítica*. Refiro-me ao segundo capítulo do primeiro livro, que tem por título “Of the Typic of Pure Practical Reason.”

Ali, Kant põe de novo em evidência que, à lei da liberdade, que não é condicionada sensivelmente, não corresponde qualquer intuição a cujo múltiplo ela, lei da liberdade, pudesse ser aplicada *in concreto*, e que, por essa razão, tal lei se encontra dependente das leis puras do entendimento, para ser aplicada à experiência do mundo sensível.

Isso, já nós havíamos, porém, constatado, sendo que o que interessa percebermos agora é que, como Kant então especifica, as leis puras do entendimento (as quais, dado terem aplicação ao múltiplo sensível da intuição empírica, são também leis da Natureza) se relacionam com

a faculdade de julgar, no momento de esta encetar juízo prático, apenas como pedra de toque; como padrão objetivo que lhe permita determinar se esta ou aquela ação será, ou não, moralmente boa. Isto implica, como já seria de esperar, que “this natural law [of the understanding] can, for the purpose of [practical] judgment, be used only in its formal aspect”. A qual é circunstância que faz que tais leis, as leis puras do entendimento, possam ser denominadas “the type of moral law.”<sup>20</sup>

O que Kant pretende dizer é, claramente, que o que serve de padrão à faculdade de julgar, no momento de encetar juízo prático, não é a especificidade de cada uma das leis do entendimento (a especificidade da categoria de causa e efeito, por exemplo), mas sim a formalidade de todas elas. Significa isto, a apoditicidade, e pois objetividade e universalidade, de todas elas.

Se não fossem as leis puras do entendimento, que formalmente determinam a experiência de todos nós, padrão algum haveria que facultasse a aplicação da lei *a priori* da razão prática à própria experiência de todos nós. Vale dizer, padrão algum haveria que servisse “como *tipo* de uma lei da liberdade.”<sup>21</sup>

No entanto, isto não significa, como é evidente, que tudo quanto subsista ou ocorra no mundo sensível, enquanto matéria que assuma a forma e a unidade dos conceitos puros do entendimento, se configure matéria moralmente boa. Sendo que é em virtude disso, que, no momento de encetar juízo prático, a faculdade de julgar apenas *toma em conta* o aspeto formal dos próprios conceitos puros do entendimento.

No fundo, é como se, sob o aspeto de consciência moral do sujeito, a faculdade de julgar se perguntasse: *Haveria, eu, de querer que esta ação fosse concretizada; que viesse conteúdo de uma ou mais formas do entendimento; que, por esse modo, adquirisse apoditicidade, e pois objetividade e universalidade; que, em resultado, os seus efeitos se aplicassem também a mim?*

De forma mais simples: *Haveria, eu, de querer que esta máxima de conduta devesse lei do entendimento, e, por conseguinte, determinação formal apodítica, objetiva e universal, tanto da realidade como, por conseguinte, da minha experiência sensível?* <sup>22</sup>

Se a resposta que a faculdade de julgar a si mesma der, perante tal interrogação, for *Não*, “se a constituição da máxima da ação não permitir que passe o teste de saber se poderia, ou não, devir forma de uma lei geral da Natureza”, então, a ação ou máxima com relação à qual se haja interrogado revelar-se-á “moralmente impossível,” <sup>23</sup> não obstante revela-se empiricamente possível.

É óbvio que a circunstância de uma ação (matar alguém, por exemplo) se revelar possível, ou a circunstância de estar ao alcance de um ou mais indivíduos agir de acordo com uma máxima (por exemplo, a máxima *Mente, sempre que isso te for útil*), não implicará que tal ação, ou tal máxima, se configure apodítica e, pois, universal; que devenha ação, ou máxima, de índole igual à da legislação geral do entendimento, que, por exemplo, determina com *objetividade* intersubjetiva que todo o efeito haverá necessariamente de ter causa, e vice-versa.

Logo, não poderá ser menos óbvio que quanto haja de se constituir possibilidade adentro as determinações que configuram a nossa experiência seja passível de se constituir impossibilidade adentro as determinações, sensivelmente incondicionadas, da nossa lei prática transcendental, e vice-versa. Vale dizer — de modo assaz significativo, — seja passível de se constituir impossibilidade por determinação livre por parte de um nosso Eu numenal, ou transfenomenal.

Venho de me referir a Eu numenal de modo propositado. — Em resultado de isso nos situar no âmbito das conclusões que iremos ver Kant tirar, no segundo livro da *Crítica da Razão Prática*, de quanto tenho vindo a expor.

Até aqui, prestámos atenção às principais premissas do pensamento ético que a segunda *Crítica* expõe, descu-

rando quase por completo os pressupostos fundamentais que se lhes encontram subjacentes.

Como haveríamos verificar, se houvesse espaço neste estudo para o pôr em evidência, a interpretação mais tardia de MORAL que o autor de *Marius the Epicurean* e de “On Wordsworth” esposa aproxima-nos mais dessas mesmas premissas (as principais premissas do pensamento ético kantiano, que venho de expor), sem delas retirar o fundamento e as conseqüências, do que, por mais paradoxal e inesperado que isso possa parecer, do pensamento ético dos Cirenaicos e dos Epicuristas.

Pelas razões que de novo acabo de dar, pôr em evidência que assim é constitui-se, porém, tarefa que terá de aguardar outro estudo; não obstante constituir-se de igual modo tarefa assaz relevante, quando o que se pretende é evidenciar que o pensamento de Kant há exercido influência determinante no de Pater — sem que ainda se tenha dado por isso devidamente.

Daqui a pouco, iremos familiarizar-nos com os pressupostos que venho de referir (os pressupostos que se encontram subjacentes às premissas do pensamento ético que a segunda *Crítica* expõe), já que só após os termos, de igual modo, compreendido cabalmente nos encontraremos em posição de apreciar a crítica sumária, mas ver-rinosa, que o jovem autor de “Coleridge’s Writings” lhes tece, bem como de nos apercebermos da circunstância, assaz significativa, de essa mesma crítica se ficar a dever, de par a par com a rejeição sustentada do Idealismo absoluto, a Pater — que muito faz, para o não reconhecer — ter esposado os fundamentos da teoria do conhecimento kantiana, tal como se encontram definidos e expostos na *Crítica da Razão Pura*.

Como vimos no capítulo anterior, a *Crítica da Razão Pura* relega para a condição de meras ideias regulativas da razão teórica as tradicionais entidades objetivamente ontológicas do *relativamente* incondicionado, do Eu e do Mundo, e do *absolutamente* incondicionado, de Deus.

Como também já vimos, no princípio do presente capítulo, por altura de eu pôr em evidência quão as asserções que McGrath tece com relação à posição de Pater face a Kant e a Hegel ficam aquém do que seria de esperar — como também já vimos, dizia, o ensaio “Coleridge’s Writings” revela-nos sem sombra de dúvida que Pater há esposado o modo de proceder, por parte do Kant da primeira *Crítica*, com relação às tradicionais entidades objetivamente ontológicas que venho de referir, uma vez que nele (o ensaio “Coleridge’s Writings”) deparamos com o próprio Pater a declarar não conceber que “the ideas of the mind must be true, must correspond to reality”. (cw, p. 127)

Em face de já antes termos deparado com Pater a afirmar, também em “Coleridge’s Writings,” que “To suppose that what is called ‘ontology’ is what the speculative instinct seeks is the misconception of a backward school of logicians”, (cw, p. 108) a atitude que venho de mencionar de novo de modo algum se configura atitude inesperada. E que não se trata de atitude assumida tão-somente de início, de atitude mais tarde reconsiderada e abandonada, provam-no por si só dois factos.

O primeiro facto é o de, cerca de vinte e cinco anos mais tarde, Pater continuar a asseverar (em “Prosper Mérimée”) não só que, “After Kant’s criticism of the mind, its pretensions to pass beyond the limits of individual experience seemed dead as those of old French royalty”, mas também que o Homem “desiludido” de princípios do século XIX havia encontrado nas negações de Kant (“Kant’s negations”) “the last word concerning an unseen world”. (MS, pp. 11, 12)

O segundo facto é o de, dois anos depois de ter escrito essas mesmas palavras (por conseguinte, em 1892, a menos de dois anos da sua morte), Pater evidenciar, em *Plato and Platonism*, que os paradoxos que Zenão havia demonstrado <sup>24</sup> jamais haviam sido resolvidos em resultado de “the difficulties with which he played so nicely” se encontrarem “really connected with 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)

Neste passo de *Plato and Platonism*, Pater refere-se à demonstração que Kant leva a cabo na “Dialética Transcendental” da primeira *Crítica*: à demonstração de que, sempre que a mente enceta ultrapassar os limites da sua finitude, das suas determinações cognitivas, chega inevitavelmente a conclusões contraditórias acerca da pressuposta substancialidade do Eu, do Mundo e de Deus; bem como à demonstração de que, por essa razão, tais entidades não podem compartilhar a constitutividade que os conceitos do entendimento garantem à série das determinações de carácter empírico. Ou seja, bem como à demonstração de que tais entidades não podem efetivamente configurar-se mais do que ideias da razão de carácter tão-somente regulativo (com relação à diversidade do conhecimento *a posteriori*), ao invés de de carácter constitutivo; mais do que pressupostos logicamente necessários da atividade que o entendimento exerce sobre o múltiplo sensível de toda e qualquer intuição empírica, os quais, nessa mesma qualidade, de meros pressupostos lógicos, jamais poderão encontrar correspondência material em quaisquer intuições empíricas.<sup>25</sup>

Poderíamos, neste momento, virar a nossa atenção diretamente para quanto, ainda que pouco, Pater tem a dizer acerca dos pressupostos fundamentais que se encontram subjacentes às premissas do pensamento ético que a segunda *Crítica* expõe. Parece-me, no entanto, configurar-se mais de acordo com as necessidades de uma exposição ordenada e linear, prosseguirmos, chegados aqui, constatando, como atrás disse irmos fazer, quais são esses mesmos pressupostos, bem com por que modo Kant os justifica, face ao facto de quanto havia exposto na primeira

*Crítica* não poder deixar de parecer negar-lhes qualquer fundamento e, porquanto, validade.

Como vimos, algumas páginas atrás, as premissas do pensamento ético que Kant propugna impelem-no a afirmar que, para se configurar vontade (*Wille*) de índole moral, a vontade racional do animal humano terá de ser livre.

Ora, como também já sabemos neste momento, a apoditicidade dos conceitos puros do entendimento (concretamente, da categoria de causa e efeito), cuja função unificadora devém condição *sine qua non* de toda e qualquer experiência, faz que seja impossível conceber a possibilidade de liberdade adentro o reino imanente da Natureza, o qual se nos dá a apreender exclusivamente *qua* a realidade que se encontra ao nosso alcance conhecer; a realidade determinada, e pois finita, de que efetivamente temos experiência.

Como vimos Lewis Beck por em evidência, por mais que nos esforcemos por conceber círculo quadrado, jamais o conseguiremos fazer. Sendo que, semelhantemente, por mais que a razão prática nos determine no sentido de a nossa vontade se constituir vontade de viver em mundo em que todas as ações se regessem por imperativos categóricos, e se configurassem, por isso, incondicionadamente, ações de índole moral boas, jamais conseguiremos transitar para um tal mundo.

Em vista disso, Kant dá-nos a ver que só se configura adequado pensar liberdade por parte de vontade de índole transcendente, incondicionada pelas determinações apodíticas que o entendimento faz recair sobre o mundo fenomenal, e, por quanto, por parte de vontade tão em-si (*na sich*) quanto a necessariamente pressuposta coisa-em-si (*Ding na sich*). Vale dizer, e, por quanto, por parte de vontade de Eu numenal, ao invés de de Eu fenomenal e, pois, empírico ou aparente.

Acontece, porém, que, como ainda há pouco voltei a pôr em pauta, ao falar de novo da concordância de Pater com o estatuto que Kant confere a EU e MUNDO, na qualidade de unidades relativamente insuperáveis, e a DEUS, na

qualidade de unidade absolutamente insuperável — acontece, porém, que, de acordo com a primeira *Crítica*, se não depara no mundo fenomenal com evidência de que tal Eu de índole numenal efetivamente se constitua entidade de índole objetiva, ao invés de se configurar mera ideia da razão especulativa.

Perante isso, afirmar de tal Eu entidade não subjetiva terá de consistir em violar os limites do conhecimento teórico, as fronteiras a partir das quais a razão especulativa só poderá entrar em contradição consigo mesma. — Com a consequência de, então, se nos tornar legítimo questionar com que fundamento, depois de ter demonstrado na primeira *Crítica* que assim é, Kant se mune de prerrogativa da razão prática que lhe faculte transpor tais fronteiras, com vista a afirmar entidade objetiva de Eu incondicionado relativamente a todo e qualquer fenómeno sensível. Vale dizer, com vista a afirmar entidade objetiva por parte de Eu livre.

A resposta a essa questão, Kant apresenta-a na segunda parte do primeiro capítulo do primeiro livro da *Crítica da Razão Prática*, que tem por título “Of the Right of Pure Reason to an Extension in its Practical Use, Which is not Possible to it in its Speculative Use”, bem como mais adiante, na sua “Elucidação Crítica da Analítica da Razão Pura Prática.”

Vou passar a resumir o mais que me for possível os argumentos em que essa mesma resposta se desdobra — uma vez que o presente capítulo tem por fim permitir-nos constatar que, em “Coleridge’s Writings,” Pater efetivamente se coloca do lado do Kant da primeira *Crítica* por via de recusar colocar-se do lado do Kant da segunda *Crítica*, ao invés, pois, de ter por fim fazer justiça a Kant. Significa isto, ao invés de ter por fim (o presente capítulo) vindicar legitimidade para as premissas que já vimos o próprio Kant pôr em pauta, mas em particular para os pressupostos que ora iremos constatar adjudicar-lhes, na “Dialética da Razão Pura Prática.”

Kant começa por formular a questão que atrás levantei do seguinte modo: *How... is the practical use of pure reason to be reconciled with its theoretical use in respect to determining the boundaries of their competence?* <sup>26</sup>

Com vista a torná-la mais clara, esta mesma questão, que decorre da afirmação de Eu numenal livre, determinado tão-somente por sua própria causalidade, pode ser reformulada assim: *Por que modo a aplicação das categorias do entendimento a entidades transfenomenais (em particular a categoria de causa e efeito) se torna possível, após, na sua capacidade teórica, a razão pura haver demonstrado que a tais entidades (transfenomenais) não corresponde qualquer intuição sensível, e que, por conseguinte, são passíveis de ser concebidas tão-somente na qualidade de ideias, de sínteses lógicas, da própria razão?*

Tal aplicação torna-se possível, responde-nos Kant, em virtude de os conceitos puros do entendimento nos facultarem pensar objeto em geral à parte da sua aplicação *in concreto*, a qualquer múltiplo empírico. Isto é, em virtude de os próprios conceitos puros do entendimento nos facultarem pensar *a priori*, na sua formalidade geral, os objetos da nossa experiência *a posteriori*. O que equivale a dizer que, por exemplo, se nos torna possível pensar a relação de causa e efeito entre dois “objetos” (*Objekte*) diferentes *a priori*, independentemente da apreensão de quaisquer objetos (*Gegenstände*), de qualquer realidade material concreta.

Se, à semelhança do que Hume havia feito, Kant tivesse negado a objetividade das categorias, no que respeita à sua aplicação à Natureza, teriam, elas, perdido toda e qualquer validade, passando a configurar-se mera ideia ou invenção da mente, à semelhança dos “objetos” (*Objekte*) das ideias da razão especulativa, ao invés, pois, de permanecerem, tanto para Kant como para Pater, leis a que cabe reger “the artifice and invention of the understanding”. (cw, p. 121) <sup>27</sup>

Não o tendo feito, Kant garantiu-lhes, pelo contrário, entidade objetiva independente de qualquer intuição

empírica, assim havendo assegurado não só que a sua aplicação de índole TEÓRICA, à matéria da intuição empírica, se configure aplicação apodítica, mas também, agora, a possibilidade da sua aplicação formal de índole PRÁTICA, ao mundo suprassensível da realidade em si (*na sich*)

Como é óbvio, essa mesma aplicação (a aplicação das categoria *qua* aplicação de índole prática) não poderá fundamentar qualquer conhecimento de índole teórica, com a consequência de o conceito de CAUSALIDADE EMPIRICAMENTE INCONDICIONADA se configurar, a nível teórico, conceito tão infundado e tão paradoxal quanto, por exemplo, o conceito de CÍRCULO QUADRADO.

Segundo Kant, isso não faz, contudo, que tal aplicação (a aplicação das categoria *qua* aplicação de índole prática) seja impossível, como também não obsta a que a afirmação livre, a aplicação *a priori* e categórica, da forma legislativa da razão prática a exija, na qualidade aplicação necessária.

Como o próprio Kant torna claro, o entendimento não se relaciona exclusivamente com os objetos de que nos permite ter conhecimento teórico; relaciona-se também com a faculdade do desejo ou da apetição, a qual também é denominada VONTADE, ou até mesmo VONTADE PURA (*reine Wille*), em resultado de se deixar determinar pela razão prática pura, que lhe impõe *a priori*, categoricamente, a sua própria lei fundamental, e que, por esse modo, a constrange a reconhecê-la faculdade de cariz objetivo.

Acontece, agora, que, devido a o conceito de CAUSALIDADE se encontrar implícito no conceito de VONTADE, o conceito de CAUSALIDADE COM LIBERDADE (*Kausalität mit Freiheit*) se encontra necessariamente contido no conceito de VONTADE PURA, sob o aspeto lógico de causalidade incondicionada sensivelmente, e, logo, de CAUSA NOUMENON, não suscetível de ser provada através de qualquer intuição empírica. Bem como acontece que os próprios conceitos de CAUSALIDADE COM LIBERDADE e de CAUSA NOUMENON se configuram conceitos pensáveis pelo entendimento sob o aspeto de forma *a priori*, e, porquanto, conceitos formal-

mente possíveis — não obstante permanecerem, para a razão teórica, conceitos desprovidos de conteúdo (*Realität*) objetivo.

Dessas duas circunstâncias, resulta, diz-nos Kant, que temos todo o direito de equacionar o conceito de CAUSALIDADE com o conceito de LIBERDADE e, logo, com o conceito de FORMA LEGISLATIVA PURA, sob o aspeto de forma que afirme categoricamente a própria liberdade.

De novo, ao procedermos por esse modo, ao afirmarmos entidade (*Realität*) objetiva de CAUSA NOUMENON, bem como de CAUSALIDADE COM LIBERDADE, na qualidade de causalidade intrínseca a tal CAUSA, estaremos, sem dúvida, a trespassar as fronteiras do conhecimento teórico, estabelecidas pela primeira *Crítica*.

No entanto, estaremos a fazê-lo (a afirmar entidade objetiva de CAUSA NOUMENON) com o intuito legítimo de vindicar conhecimento do mundo suprassensível de índole prático, ao invés de com o intuito ilegítimo de vindicar conhecimento desse mesmo mundo de índole teórica. Significa isto, estaremos a fazê-lo apenas para afirmar do conceito de CAUSALIDADE EMPIRICAMENTE INCONDICIONADA entidade (*Realität*) de índole prática, a qual é forma de proceder para que a objetividade das categorias do entendimento nos concede legitimidade — sem que disso resulte qualquer prejuízo para o próprio entendimento. Como Kant afirma: “the application of the categories to the supersensuous, which occurs only from a practical point of view, gives to pure theoretical reason not the least encouragement to run riot into the transcendent.”<sup>28 29</sup>

Chegados aqui, resta-nos, antes de passarmos a considerar diretamente a atitude que Pater assume, em “Coleridge’s Writings,” com relação a quanto tenho vindo a explicitar, com relação ao pensamento com que a segunda *Crítica* nos confronta — resta-nos apenas, dizia, pôr em pauta as conclusões fundamentais que Kant retira de tudo o que acabo de expor.

Ora, a melhor forma de levar isso mesmo a cabo é, sem dúvida, retornarmos ao ponto em que comecei esta

minha exposição do pensamento ético kantiano. Embora talvez o leitor já não o mantenha em mente, o que então pus em evidência deixa-se resumir do seguinte modo:

(i) de acordo com Kant, a virtude configura-se apenas uma das duas componentes do Bem Supremo Completo, sendo a segunda a felicidade.

(ii) de acordo com Kant, a virtude, em vista de não compartilhar identidade com a felicidade, acarreta consigo, sinteticamente, o merecimento de *dever* feliz;

(iii) de acordo com Kant, revela-se desprovido de sentido, que homem virtuoso goze do merecimento de *dever* feliz sem que lhe seja possível vir a alcançar a felicidade.

(iv) de acordo com Kant, que espousa o parecer de que “principles for the pursuit of happiness cannot possibly produce morality”,<sup>30</sup> a nossa experiência, que se configura experiência determinada sensivelmente, ocasiona, porém, que ser virtuoso implique as mais das vezes agir de modo contrário ao modo que seria conveniente às nossas inclinações naturais, e que, em resultado disso, nos proporcionaria felicidade.

De tudo isso, Kant retira a conclusão de que a razão prática nos confronta de modo inevitável com a antinomia que, precisamente, designa Antinomia da Razão Prática (*Die Antinomie der praktischen Vernunft*) — a qual é antinomia que decorre de a relação entre virtude e felicidade, que se dá a pensar tão-somente na qualidade de relação sintética (ao invés de analítica), se revelar relação contraditória.

Como Kant põe em evidência, na primeira parte do segundo capítulo do segundo livro da segunda *Crítica*, a qual é parte que, precisamente se intitula “Antinomia da Razão Prática,” trata-se de antinomia que se deixa formular assim:

(i) *A afirmação de que a felicidade decorre de busca de satisfação das nossas inclinações de índole sensível, e de que deverá por isso constituir-se princípio determinante da virtude, é afirmação falsa, uma vez que, sendo necessariamente de índole moral, a virtude não é passível de ser determinada por*

princípios que, por sua vez, se encontrem determinados sensivelmente.

(ii) A afirmação de que, configurando-se obediência à lei moral da razão prática e não se encontrando por isso determinada sensivelmente, a virtude deverá constituir-se princípio determinante da felicidade é afirmação falsa, uma vez que, sendo necessariamente de índole sensível, a felicidade não é passível de ser determinada por princípios que, como a própria virtude, se não encontrem determinados sensivelmente.

Encontramo-nos aqui em presença de antinomia da razão que especificamente se configura contradição por parte da razão prática, e que, por conseguinte, se distingue das antinomias da razão teórica, de que Kant fala na “Dialética Transcendental,” da primeira *Crítica*.

Trata-se de antinomia que, com demonstrar a impossibilidade de relação sintética entre virtude e felicidade, não obstante tal relação se prefigurar pressuposto do conceito de BEM SUPREMO E COMPLETO, demonstraria, de acordo com Kant, que a razão havia transgredido os limites do conhecimento que lhe é possível, ao afirmar a possibilidade de Bem Supremo e Completo.

E, assim sendo, trata-se, de igual modo, de antinomia que relegaria o próprio Bem Supremo Completo, e a lei moral *a priori* que o determina, para o âmbito meramente formal das ideias da razão especulativa.

Agora, se esse fosse o resultado a que a *Crítica da Razão Prática* efetivamente nos conduzisse, Pater ter-se-ia manifestado, desde o princípio, sem dúvida alguma, plenamente de acordo com os seus pressupostos.

Acontece, porém, que, se esse tivesse de ser necessariamente o resultado final da *Crítica da Razão Prática*, Pater não poderia sequer ter estado de acordo com os seus pressupostos — pela simples razão de ser certo que, se não tivesse encontrado forma de resolver a antinomia que aqui e agora se encontra em pauta, Kant jamais se teria dado ao trabalho de escrever e de publicar a própria *Crítica da Razão Prática*.

A resolução kantiana da Antinomia da Razão Prática não irá agora surgir-nos, contudo, sob o aspeto de resolução de todo desconhecida.

É que, ainda que o tenha feito sem explicitar estar a pôr tal resolução em pauta, já tornei evidente que foi na objetividade das categorias do entendimento, que Kant encontrou porta semiaberta que lhe permitisse passar do domínio da razão especulativa para o domínio da razão prática.

Como, na verdade, tentei mostrar, Kant entende que o facto de não possuímos intuição capaz de fazer que os “objetos” (*Objekte*) da razão prática devenham objetos (*Gegenstände*) — que esse facto se não sobrepõe à possibilidade de aplicação, formalmente objetiva, dos conceitos do entendimento a esses mesmo “objetos,” entre os quais se encontra o conceito de VONTADE NÃO DETERMINADA SENSIVELMENTE e, logo, também o conceito de EU NUMENAL LIVRE. Sendo que é por via de entrar em conta com essa mesma possibilidade (a possibilidade de aplicação dos conceitos do entendimento aos “objetos” da razão prática), que Kant se permite afirmar, com legitimidade teórica, que, se ocorre que a primeira das premissas da antinomia de que estamos a falar se configura *absolutamente* falsa (*sclechterdings falsch*), a segunda se configura apenas *condicionalmente* falsa (*bedingdter Weise falsch*). Isto é, configura-se falsa apenas “if I assume existence in this world to be the only mode of existence of a rational being.”<sup>31</sup>

Como não será difícil perceber, aqui se abre o caminho que nos conduz do Idealismo subjetivo, o Idealismo de Kant, ao Idealismo absoluto de Schelling, o qual é caminho por que, como veremos, Pater se recusou enveredar.

Refiro-me, é óbvio, ao caminho que haveria de desembocar, a partir de Fichte, na afirmação de efetiva entidade objetiva por parte do Eu numenal (e, no seguimento disso, na afirmação da imortalidade da alma e de Deus); a qual em nada difere, como Pater põe em evidência, da entidade que a primeira *Crítica* havia relegado, de acordo com o que temos visto repetidamente, para a condição

de entidade de índole meramente formal, por parte das ideias da razão especulativa.

Suponho que, chegado aqui, o leitor se sentirá inclinado a ver na resolução que Kant deu à antinomia do Bem Supremo e Completo nada mais do que habilidoso malabarismo intelectual, que lhe permitiu dar por não-dito o que havia dito e demonstrado na *Crítica da Razão Pura*, e, logo, inclinado a tomar partido pela posição que Pater há inicialmente assumido com relação a esse mesmo (presuposto) malabarismo.

Estou, no entanto, convencido (como o próprio Pater, aliás) de que tomar partido por Kant ou por Pater, no que diz respeito a esta questão concreta, é escolha que só poderá ser determinada pela vontade, bem como pela forma de sentir e pensar específica, de cada indivíduo. Tudo se resume aqui, no fundo, a decidir se Pater estaria ou não correto, ao afirmar, cerca de quatro anos antes de morrer, que “as negações de Kant [in the *Critique of Pure Reason*] tinham sido a última palavra com respeito ao mundo invisível”. (MS, p. 212) Sendo que não deveremos esquecer-nos de que muito do que o próprio Pater escreveu para além destas palavras contradiz — pelo menos, deixa em aberto — o que afirmam.

Estou a referir-me ao facto de a obra de Pater nos confrontar, como já pus em evidência no primeiro capítulo deste estudo (*vide supra*, pp. 43–44), com indícios de que, numa fase mais tardia da sua vida, ele acedeu a entrar em conta com a “hipótese,” a “explicação provisória” e não-verificável, que, como vemos, a segunda *Crítica* formula.

Quanto a Kant, e para que se lhe faça justiça, importa percebermos que não foi, na verdade, intenção sua negar, na segunda *Crítica*, o que havia afirmado e demonstrado na primeira — que é, como se verá dentro de pouco, o que Pater pretendeu fazer crer. Nem tal coisa poderia acontecer, já que, do ponto de vista do próprio Kant, o caminho que a *Crítica da Razão Prática* inaugura não nos conduz a “geografia” antitética à que a *Crítica da Razão Pura* nos conduz, mas sim à mesma “geografia” — que agora se dá

a ver por perspectiva diferente, é certo, mas que de modo algum contradiz a perspectiva teórica por que na própria *Crítica da Razão Pura* se dá ver.

Se quisermos ter certeza de que, de facto, assim é, basta-nos olhar para a terceira secção do segundo capítulo do segundo livro da *Crítica da Razão Prática* (a qual é secção intitulada “On the Primacy of the Pure Practical Reason in its Association with Speculative Reason”).

Ali, Kant começa por pôr em evidência que, se a razão prática se revelasse incapaz de pensar entidade *dada* para além das fronteiras que a razão especulativa estabelece, e cuja transposição interdita, esta última (a razão especulativa) assumiria primazia sobre ela (razão prática).

Ora, já vimos sobejamente que este não é o caso. A legislação formal que a razão prática impõe *a priori* à vontade revela bem que ela, razão prática, possui princípios originais próprios, com os quais se encontram inseparavelmente ligadas certas pressuposições de foro teórico que, embora não contrariando os princípios teóricos da razão especulativa, se “situam” muito para além do âmbito desta última. Refiro-me a pressuposições como, por exemplo, a de haver Eu numenal cuja vontade se não encontre sensivelmente determinada, e que, por conseguinte se configure vontade determinada tão-somente por sua própria causalidade.

Isto coloca-nos inevitavelmente em situação que nos confronta com duas formas de conhecimento que se confirmam diferentemente determinadas — e que por isso se excluem, — mas que se não contradizem. Isto é, coloca-nos em situação que, sendo assim, de igual modo nos confronta com necessidade de decidir qual delas (qual dessas mesmas duas formas de conhecimento) deverá assumir primazia sobre a outra, mas que de modo algum nos confronta com necessidade de decidir qual delas deverá ser aniquilada pela outra (pois, de novo, não se contradizem). Como Kant afirma:

It is a question of whether speculative reason, which knows nothing of that which the practical reason offers for its acceptance, must take up these principles and seek to integrate them, even though they transcend it, with its own concepts, as a foreign possession handed over to it; or whether it is justified in stubbornly following its own isolated interest, rejecting, according to the cannon of Epicurus, everything as an empty sophism which does not certify its objective reality by manifest examples from experience....<sup>32</sup>

Já sabemos sobejamente qual é resposta que Kant dá a esta questão. Importa, no entanto, atentar na forma como ele a formula. É assim:

...if pure reason of itself can be and really is practical, as the consciousness of the moral law shows it to be, it is only one and the same reason which judges a priori by principles, whether for theoretical or for practical purposes. Then it is clear that, if its capacity in the former is not sufficient to establish certain propositions positively (which however do not contradict it), it must assume these propositions just as soon as they are sufficiently certified as belonging imprescriptibly to the practical interest of pure reason. [...]

Thus in the combination of pure speculative with pure practical reason in one cognition, the latter has the primacy, provided that this combination is not contingent and arbitrary but a priori, based on reason itself and thus necessary.<sup>33</sup>

Acontece, pois, segundo Kant, e em desacordo com o Pater de “Coleridge’s Writings,” que se não depara com a razão prática a invadir abusivamente as fronteiras que a razão teórica delimita e impõe, mas sim com esta segunda (a razão teórica) a revelar-se incapaz de fundamentar pro-

posições teóricas com que os princípios e os interesses da primeira (a razão prática) a confrontam. — Tratando-se agora não menos de proposições teóricas impostas por princípios determinados *a priori*; por princípios que, por si mesmos, unificam apodicticamente a aplicação teórica da razão com a sua aplicação prática.

É aqui, na apoditicidade da síntese entre razão prática e razão teórica, que Kant encontra o fundamento das pressuposições que se revelam necessárias para que o Bem Supremo e Completo possa configurar-se bem possível.

Ora, como se viu já, o próprio Bem Supremo e Completo só poderá devir bem possível caso se torne possível a vontade virtuosa devir vontade feliz. Porém, em virtude de a felicidade de toda e qualquer vontade virtuosa entrar necessariamente em colisão com as determinações sensíveis da única experiência que conhecemos, ocorre que “the highest good is practically possible only on the supposition of the immortality of the soul, and the latter, as inseparably bound to the moral law, is a postulate of pure practical reason.”<sup>34</sup>

Por sua vez, a imortalidade da alma obriga a que a própria alma se configure entidade imperecível, sendo que tal entidade só poderá configurar-se Eu numenal livre, cuja possibilidade a legislação formal da própria razão prática já havia demonstrado constituir-se pressuposto necessário.

A já esperada prova da entidade objetiva de Deus vem a seguir. E resulta do facto de que, se a lei moral obriga a vontade virtuosa a agir no mundo sensível de acordo com a causalidade que ela mesma, lei moral, livremente a si impõe — no mundo sensível, que é mundo determinado por causalidade apodítica, e, pois, por causalidade que transcende a própria vontade virtuosa, — isso só poderá ocorrer de par a par com a possibilidade de um outro mundo (um mundo o melhor possível), no qual essas duas formas causalidade, que no aqui-e-agora se configuram inconciliáveis, devenham efetivamente conciliáveis.

Por seu turno, isso significa que vontade virtuosa só poderá devir vontade feliz se pressupuser Causa Suprema

do todo da Natureza que se configure distinta da própria Natureza, de modo a poder configurar-se entidade capaz de ocasionar que lei moral e felicidade — que ela mesma, lei moral, pressupõe — devenham coincidentes. O mesmo é dizer, significa que vontade virtuosa só poderá devir vontade feliz sob condição de haver Deus que efetivamente se constitua Bem Original e Supremo. A qual é condição de que decorre o terceiro postulado da razão pura prática: o postulado de que é moralmente necessário assumir a entidade de um tal Deus.

Adentro o âmbito restrito da *Crítica da Razão Pura*, as ideias da razão teórica — as ideias de *RELATIVAMENTE INCONDICIONADO*, de totalidade das séries empíricas *ALMA e MUNDO*, e a ideia de *ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO*, de Deus — encontram-se relegadas para a condição de pressuposições lógicas, cujo *objeto (Objekt)*, por conseguinte, ali se configura transcendente e, por isso, acessível ao pensamento tão-somente na qualidade de *objeto* de índole regulativa.

Eis que, não obstante, as próprias ideias da razão teórica adquirem, adentro agora o âmbito irrestrito da *Crítica da Razão Prática*, constitutividade, e pois, objetividade — de par a par com os conceitos puros, imanentes mas transcendentais, do entendimento.

Face a a essa circunstância, revela-se importante não perder de vista que, se isso mesmo ocorre, se, de transcendente, o *objeto* das ideias da razão especulativa passa, agora, a ser imanente, tal não obsta a que, porque de igual modo transcendental, permaneça *objeto* incapaz de ser intuído e, pois, conhecido. Como o próprio Kant afirma:

This extension of the theoretical reason... is not an extension of speculation. That is, a positive use cannot be made of those objects for theoretical purposes. For nothing more has here been accomplished by practical reason than to show that those concepts are real and actually have (possible) ob-

jects, but no intuitions of them are thereby given (and indeed none can be demanded)... through an apodictic practical law... [the three ideas of speculative reason], as necessary conditions of the possibility of that which this law requires to be made an object, acquire objective reality. That is to say, they show by this that they have objects, but we cannot indicate how their concept refers to an object; this... is not yet knowledge of these objects... It was therefore no extension of knowledge of given supersensuous objects, but still an extension of theoretical reason and of its knowledge with respect to the supersensuous in general....<sup>35</sup>

### 3.4. Pater, Coleridge, e o pensamento da *Crítica da Razão Prática*

Disse, há pouco, que, em “Coleridge’s Writings,” Pater se nos apresenta convencido, e pretende convencer-nos, de que, contrariamente ao que foi intenção de Kant, este pretendeu negar, na sua segunda *Crítica*, o que havia afirmado e demonstrado na primeira. Vejamos, agora, como isso ocorre.

Após as várias referências que tenho feito à crítica que Pater tece ao pensamento ético de Kant, o leitor estará quase de certeza à espera de deparar comigo a citar aqui palavras dele mesmo, Pater. Acontece, porém, que (suponho que por ter desejado ser sintético e por ter querido escudar-se com a autoridade de alguém bem mais conhecido do que ele) Pater tece a maior parte dessa reduzida crítica indiretamente. Isto é, citando palavras que Heinrich Heine havia escrito no seu ensaio “Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany.”<sup>36</sup> De qualquer modo, essa crítica por parte de Pater surge no âmbito da sua objeção ao esforço de Coleridge não apenas para instaurar uma nova visão sobrenaturalística da vida, do Homem e do universo, uma nova visão de

pendor cristista, mas também para revalidar os dogmas tradicionais do Cristianismo — os quais já vimos Pater interpretar, com base no pensamento exposto por Kant na terceira *Crítica*, de modo muito diferente do que até então havia sido habitual.

Segundo Pater, “It was in defence of the dogmas of the Church that Coleridge elaborated his unhappy crotchet of the diversity of the reason from understanding” (cw, p. 127) Ocorrendo que, por aqui, já se divisa com clareza que posição Pater há assumido logo de início com relação ao conteúdo da primeira e da segunda *Críticas*. Quer isto dizer, já se divisa com clareza que, para ele, a divisão que Kant havia estabelecida entre entendimento (*Verstand*) e razão (*Vernunft*) se constitui divisão desprovida de fundamento. Tal como se divisa com não menos clareza, sendo assim, que as ideias regulativas, para que Kant havia encontrado sede na razão teórica, deverão ser, segundo ele, Pater, concebidas como ideias não da razão, enquanto faculdade unificadora da série de sínteses que os conceitos puros do entendimento efetuam, mas sim do próprio entendimento, enquanto faculdade, precisamente, unificadora da diversidade do *dado* (do múltiplo) empírico.

Daí, resulta, como é óbvio, que a base de sustentação que Kant postulava na segunda *Crítica*, com vista a conceder objetividade e imanência às ideias da razão especulativa, não se encontra disponível a Pater.

Como se viu, há pouco, é a hierarquização *ascendente* que Kant estabelece (por esta ordem) entre entendimento, razão teórica e razão prática, que lhe permite, partindo da objetividade lógica das categorias do entendimento, encetar o que venho de explicitar. Isto é, conceder objetividade e imanência às ideias da razão especulativa. Logo, se a distinção entre entendimento e razão efetivamente se prefigurar distinção de carácter fictício, como Pater sustenta ocorrer, e, em resultado, as ideias da razão efetivamente devierem ideias do entendimento, fundamentar a objetividade e a imanência da ideia da razão prática (a forma legislativa) na objetividade das categorias, bem como

fundamentar, a partir dela, a objetividade e a imanência das ideias da razão especulativa, seria, necessariamente, incorrer em *petitio principii*. Vale dizer, seria incorrer em sofisma.

Para o autor de “Coleridge’s Writings,” os dogmas da Igreja “conflicted with the understanding, with the common daylight of the mind”. (cw, p. 127) Sendo que afirmar isto se configura o mesmo que afirmar que a mera subjetividade formal e lógica das ideias da razão (ou, Pater *dicit*, do entendimento), vistas agora na qualidade de ideias de MUNDO, ALMA IMORTAL e DEUS TRANSCENDENTE subjacentes aos dogmas da Igreja, entrava em conflito com a objetividade e constitutividade dos conceitos puros do entendimento: “the common daylight of the mind.”

Pater, porém, recusa-se a aceitar a saída de tal conflito (o conflito entre as ideias da razão especulativas e as categorias do entendimento, tal como entre os dogmas da igreja e as próprias categorias) que Kant e Coleridge haviam encontrado, embora com base em pressupostos diferentes.<sup>37</sup> Refiro-me a saída que consiste em responder à questão: *But then might there not be some mental faculty higher than the understanding?* (cw, p. 127) do seguinte modo: *Efetivamente há. É, ela, a razão prática.*

A seguir a enunciar a questão que venho de transcrever, Pater afirma, com a inteligente ironia que lhe é peculiar, mas que facilmente poderá escapar à atenção de quem o leia:

The history of philosophy supplied many authorities for this opinion. Then, according to the “philosophy of nature,”... the ideas of the mind must be true, must correspond to reality; and what an aid to faith is that, if one is not too nice in distinguishing between ideas and mere convictions, or prejudices, or habitual views, or safe opinions! (cw, pp. 127–128)

Depara-se aqui com ecos do pensamento de Hume, o qual, no seu *Treatise of Human Nature*, havia posto em evi-

dência a relevância do papel que a imaginação desempenha não só na formação da ligação entre causa e efeito, mas também na formação de toda e qualquer crença (*belief*).<sup>38</sup>

A obra de Pater abunda em indícios de que ele se terá apropriado desta ideia com convicção, e, por conseguinte, de que terá dispensado crença arreigada a sua pressuposta verdade até ao fim da sua vida!

Na própria obra de Pater, depara-se também, porém, com indícios de que essa mesma ideia, oriunda de Hume, terá sido reforçada, na mente do próprio Pater, pelo argumento, agora oriundo de Kant, de que (como veremos em breve) a imaginação tende a criar, subjetivamente, imagens de objetos sensíveis que *preencham* a mera forma das ideias da razão, sempre que se encontre livre das restrições formais e objetivas do entendimento. Isto é, sempre que lhe seja possível operar na qualidade de imaginação estética (*ästhetische Einbildungskraft*), e, por isso, em cooperação harmoniosa com o próprio entendimento e a própria razão. Em “Pascal,” por exemplo, ensaio cuja produção a sua morte interrompeu, Pater afirma, de Pascal:

A nature, you may think, that would magnify things to the utmost, nurse, expand them beyond their natural bounds by his reflex action upon them. Thus revelation is to be received on evidence, indeed, but an evidence conclusive only on a presupposition or series of presuppositions, evidence that is supplemented by an act of imagination, or by the grace of faith, shall we say? At any rate, the fact is, that the genius of the great reasoner, of this great master of the abstract and deductive sciences, turned theologian, carrying the methods of thought there formed into the things of faith, was after all of the imaginative order. [...] And what we have here to note is its extraordinary power in himself. Strong in him as the reasoning faculty, so to speak, it administered the reasoning faculty in him à son gré; but he was una-

ware of it, that power *d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours*. Hidden under the apparent rigidity of his favourite studies, imagination, even in them, played a large part... in him the imagination itself was like a physical malady, troubling, disturbing, or in active collusion with it.... (MS, pp. 87–89)

É nesta lúcida consciência do poder que a imaginação é passível de exercer sobre a faculdade da razão (“the reasoning faculty”), a qual é consciência que, como acabo de pôr em evidência, Pater herdou tanto de Hume como de Kant — é nesta lúcida consciência, afinal, que deveremos encontrar a origem da recusa por parte do próprio Pater de, com Kant, entender a razão especulativa (a sede kantiana das ideias de totalidade) como faculdade independente do entendimento e hierarquicamente *superior* a ele. — A ele, entendimento (*Verstand*), que, como já se viu, se configura, de acordo com o autor da *Crítica da Razão Pura*, e *contra* Hume, sede dos princípios legislativos que terão de reger a atividade sintetizadora e objetivamente configuradora, *a priori*, da imaginação produtiva, muito embora a legislação objetiva de tais princípios não recaia (agora, também de acordo com Hume) sobre “the empirical unity of apperception... which... has only subjective validity.”<sup>39</sup> Sendo que isso mesmo se verifica em resultado de, de acordo com Kant, a unidade da consciência empírica resultar, por seu turno, da síntese que a imaginação reprodutiva, ao invés de produtiva, leva a cabo *a posteriori*. Trata-se da síntese acerca da qual Kant afirma:

In so far as imagination is spontaneity, I sometimes also entitle it the *productive* imagination, to distinguish it from the *reproductive* imagination, whose synthesis is entirely subject to empirical laws, the laws, namely, of association, and which therefore contributes nothing to the explanation of the possibility of *a priori* knowledge. The reproductive syn-

thesis falls within the domain, not of transcendental philosophy, but of psychology.<sup>40</sup>

É dessa circunstância, a circunstância de “a unidade da consciência de quanto seja empírico” não se configurar “necessária e universalmente válida com respeito ao que é dado”, que resulta, em suma, que, “To one man, for instance, a certain word suggests one thing, to another some other thing.”<sup>41</sup>

Como acabámos de ver, Pater exclama, em “Coleridge’s Writings:” “and what an aid to faith is that, if one is not too nice in distinguishing between ideas and mere convictions, or prejudices, or habitual views, or safe opinions!”

Ora, do meu ponto de vista, esta exclamação irónica fica a dever-se precisamente à circunstância de, para Pater, crença na realidade dos “objetos” das ideias kantianas, crença em tais objetos *Objekte*, aos quais não correspondem quaisquer intuições, se constituírem entes *qua Gegenstände* — na circunstância, dizia, de, para Pater, tal crença só poder configurar-se raciocínio toldado por formas idiossincráticas de interpretar e de sentir os mundos imanente e transcendente. Significa isto, por formas idiossincráticas de interpretar e de sentir tais mundos que não são originariamente ocasionadas pela atividade sintética da imaginação empírica (ou associativa), e que, após terem sido coletivamente mitificadas e transmitidas de geração em geração, cada vez mais vieram a ser entendidas na qualidade de produções objetivas por parte da atividade *a priori* da imaginação produtiva.

Imediatamente a seguir à exclamação que venho de re-citar, Pater revela abertamente o seu modo de entender a separação que Kant havia estabelecido entre razão e entendimento, e que Coleridge esposara com vista a, *reacionariamente*, salvar os dogmas da Igreja do ceticismo que, havia muito, recaíra sobre eles, em particular via da pena de Hume.

Para ele, Pater, “this harsh division of mental faculties is exactly what is most sterile in Kant”. (cw, p. 128)

Sendo que tal divisão se lhe afigura “forçada” (“harsh”) por dois motivos importantes.

Por um lado, pelo motivo de lhe parecer invalidar a relação estreita que, de acordo com Kant, haverá de subsistir entre entendimento, imaginação e “the ‘speculative reason’ with its ‘three categories of totality,’ God, the soul, and the universe — three mental forms which might give a sort of unity to science, but to which no actual intuition corresponded”. (cw, p. 128)

Por outro lado, e de modo mais determinante, pelo motivo de abrir caminho à objetivação de tais ideias (as ideias da razão especulativa) por parte da razão prática, com a consequência de, como havemos visto, condicionar acentuadamente, se não mesmo anular, de “The tendency... of Kant’s [first] critique to destroy the rational ground-work of theism”. (cw, p. 128) Significa isto, dito de modo mais enfático, pelo motivo de abrir caminho aos postulados da própria razão prática, bem como, via deles, à objetividade e imanência das três ideias, de índole meramente regulativa, da razão especulativa — muito embora se trate, como Kant se não cansa de sublinhar, e como havemos constatado, de objetividade e de imanência a que jamais poderá corresponder qualquer intuição. Ou seja, muito embora se trate de objetividade e de imanência meramente pensadas; decorrentes tão-somente de a razão especulativa passar a ver-se compelida a ceder a primazia da formalidade subjetiva das suas ideias à objetividade que a forma legislativa da razão prática, por seu turno, passa, na segunda *Crítica*, a conferir-lhes *a priori*. Como Pater comenta indiretamente, com vista a pôr em evidência a nova “relação da ‘razão prática’ com a ‘especulativa’” através, agora sim, de palavras de Heine:

*After the tragedy comes the farce. (The tragedy is Kant’s destructive criticism of the speculative reason.) So far Immanuel Kant has been playing the relentless philosopher; he has laid siege to heaven. Heine goes on with some violence to describe the havoc*

Kant has made of the orthodox belief—*Old Lampe, with the umbrella under his arm, stands looking on much disturbed, perspiration and tears of sorrow running down his cheeks. Then Immanuel Kant grows pitiful, and shows that he is not only a great philosopher but also a good man. He considers a little; and then, half in good nature, half in irony, he says, “Old Lampe must have a god, otherwise the poor man will not be happy; but man ought to be happy in this life, the practical reason says that; let the practical reason stand surety for the existence of a god; it is all the same to me.” Following this argument, Kant distinguished between the theoretical and the practical reason, and, with the practical reason for a magic wand, he brings to life the dead body of deism, which the theoretical reason had slain.* (cw, p. 128)

O tom acentuadamente irónico destas palavras (o tom de quem, como dizem os ingleses, escreve ou fala “com a língua na bochecha”) é bastante característico de Heine, de quem, tudo o indica, Pater colheu a ideia de Kant ter separado a razão especulativa do entendimento não para salvar a *a prioridade* constitutiva das categorias, mas para encenar “The tragedy... [of his] destructive criticism of the speculative reason.”

Digo “encenar,” porque Pater, seguindo Heine — para quem o autor da primeira *Crítica* havia sido “the arch-destroyer in the realm of ideas”,<sup>42</sup> — considera claramente que a intenção principal da *Crítica da Razão Prática* havia sido ressuscitar “the dead body of deism, which the theoretical reason had slain”, e não demonstrar a entidade de uma outra faculdade (a razão prática), capaz de determinar *a priori* a objetividade sem a qual jamais seria possível pensar a possibilidade de juízos morais categóricos, e, logo, a possibilidade de a vontade e a moral se configurarem vontade e moral racionalmente determinadas.

Repare-se, no entanto, em que, com este seu modo de entender o pensamento da segunda *Crítica*, Heine — e, ao citá-lo com aprovação, Pater — acaba, de certo modo,

por ser lisonjeiro para Kant. O autor da segunda *Crítica* que as palavras que acabámos de ler nos retratam não se configura (como, aliás, jamais poderia ter sido) Kant que haja cometido o suicídio intelectual e moral de negar o que havia demonstrado ser inevitavelmente “verdade” apenas por não conseguir olhar de frente a “tragédia” dessa “verdade”; configura-se, pelo contrário (o que também não há, com certeza, ocorrido), filósofo que, “half in good nature, half in irony”, decidiu reconfigurar, para a humanidade *perdida* de que o velho Lampe era, certamente, bom representante, os fundamentos da doutrina a que, escrevendo, pouco antes de morrer, acerca da afirmação jesuítica de “graça suficiente,” Pater se referiu ironicamente na qualidade de “a very pleasant doctrine conducive to the due feeding of the whole flock of Christ, as being, as assuming them to be, what they really are, at the worst, God’s silly sheep”. (MS, p. 71)

Ainda que esta interpretação dos intuitos de Kant, por parte de Heine e de Pater, não seja corroborada por interpretação que resulte de ler desinteressadamente (na verdade, estudar) a *Crítica da Razão Prática*, que resulte de ler essa mesma obra, como já vimos Pater propor, com *interesse* exclusivamente pela inteligência inusitada e a mestria intelectual com que nos confronta, ao invés de com interesse pelo resultado “prático” a que nos conduz — ainda que tal interpretação dos intuitos de Kant, por parte de Heine e de Pater, dizia, não seja corroborada por interpretação similar à que venho de explicitar, encontrar-se-á, sem dúvida (como já estamos em posição de perceber), muito mais próxima da verdade do que a afirmação, de igual modo por parte de Heine e não menos corroborada implicitamente por Pater, de que a razão prática dita que “o Homem deverá ser feliz nesta vida” (*man ought to be happy in this life, the practical reason says that*) — a qual é vida determinada sensivelmente e, por conseguinte, *a posteriori*.

Coleridge, diz Pater, “first confused the speculative reason with the practical, and then exaggerated the variety and the sphere of their combined functions”. (cw, p. 128)

Esta afirmação revela de modo inequívoco que, em oposição ao que McGrath propõe, Pater jamais compreendeu Kant imperfeitamente. Isto é, revela de modo inequívoco que Pater se encontrava profundamente consciente de que, na segunda *Crítica*, Kant não havia confundido as duas aplicações distintas da razão (a aplicação teórica e a aplicação prática), que a primeira *Crítica* estabelecera, bem como, sendo assim, revela (a afirmação que transcrevi no parágrafo anterior) que Pater sabia bem o que fazia, ao sublinhar — plenamente de acordo com Kant — que os “objetos” (*Objekte*) das ideias da razão especulativa (e da razão prática, após a segunda *Crítica*) se configuram objetos tão-somente pensados: “three mental forms... to which no actual intuition corresponded”. (cw, p. 128)

Pater jamais perdeu de vista, pois, que, contrariamente ao que ocorrera com Coleridge, em resultado do seu “Schellinguismo,” Kant não havia “exagerado a variedade e a esfera das... funções combinadas” da razão especulativa e da razão prática, não obstante recusar-se a esposar a ocorrência de separação já não só entre uma e a outra, mas também entre ambas e o entendimento.

A acusação de Coleridge ter confundido razão prática com razão especulativa e de ter exagerado as funções conjuntas de ambas não é, porém, a única acusação que, neste aspeto específico, Pater faz recair sobre o próprio Coleridge.

De acordo com Pater, Coleridge, por exemplo, “has given no consistent definition of the reason”: “It is ‘the power of universal and necessary convictions;’ it is ‘the knowledge of the laws of the whole considered as one;’ it is ‘the science of all as a whole.’” Sendo que, não menos de acordo com Pater, Coleridge havia, de igual modo, falhado fornecer definição coerente e sustentada de “entendimento.” “Again the understanding is ‘the faculty judging

according to sense,' or 'the faculty of means to mediate ends;' and so on". (cw, p. 128)

### 3.5. Pater e as ideias, de índole estética, da razão imaginativa

Por detrás das palavras que venho de citar, oculta-se uma preocupação fundamental e permanente de Pater. Em "Coleridge's Writings," essa preocupação é revelada pela afirmação de que "The conception floating in... [Coleridge's] mind seems to have been a really valuable one; that, namely, of a distinction between an organ of adequate and an organ of inadequate ideas". (cw, p. 128)

*Ideias adequadas* são, de acordo Pater, ideias cujos "objetos" (*Objekte*) se constituam objetos (*Gegenstände*). Significa isto, cujos "objetos" (*Objekte*) se constituam: (i) ou, com relação às determinações formais mas constitutivas que, de acordo com Kant, o entendimento *põe a priori*, *dado* objetivo por parte da intuição empírica; (ii) ou, com relação agora às determinações formais e meramente de índole regulativa que, não menos de acordo com Kant, a razão *põe a priori*, *dado* subjetivo por parte da imaginação estética (*ästhetische Einbildungskraft*) — na qualidade, precisamente, de *objeto* (*Objekt*) subjetivo mas adequado a objeto (*Gegenstand*); a *dado* objetivo.

Por outro lado, *ideias desadequadas* são, de acordo com Pater, ideias cujos "objetos" se prefigurem, inversamente, mera forma, mera *fantasia*, sob o aspeto de produto de razão que se deixe indevidamente *infetar* por modos de pensar ou "esquemas" de índole psíquica determinados por *ansiedades* e proclividades de índole emocional, bem como tornados familiares e transmitidos de geração em geração, via dos hábitos falaciosos da imaginação — aos quais já vimos o próprio Pater referir-se em "Pascal," — na pressuposta qualidade de genuína determinação por parte da razão.

É com a diferença que subsiste entre tais dois tipos de ideias em mente, que, como também já vimos, no primeiro capítulo (*vide supra*, p. 55), Pater caracteriza o Cristianismo medieval, em “Poems by William Morris,” como “a beautiful disease or disorder of the senses”. Ou seja, como *doença* decorrente, precisamente, de os seguidores de tal religião (o Cristianismo) terem vertido ideia adequada de DEUS em ideia desadequada; terem vertido tal ideia, por assim o dizer, em unidade sensorialmente *diversificada* e, pois, *estilhaçada*: “not limited to one supreme plastic form like Zeus at Olympia or Athena in the Acropolis, but distracted, as in a fever drem, into a thousand symbols and reflections”.

Trata-se de doença, doença dos sentidos, que, ao apossar-se da *alma* cristã, teria por força, como Pater ali põe em evidência, de a impelir a direcionar para *objeto* imaginário, sob o aspeto de ideia desadequada, sentimentos que, por natureza, deveriam ser direcionados para objetos dos sentidos.

É, de igual modo, com tal diferença em mente (a diferença entre ideias adequadas e ideias desadequadas), que, no texto da primeira edição de “Winckelmann,” Pater afirma, acerca do termo “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 rela-

tion to the world in its most rectified and concentrated form? <sup>43</sup>

Quanto Pater aqui afirma de Hegel encontra-se totalmente correto; sobretudo, a afirmação de que, para Hegel, “Ideia” se configura “ideal” ou consciência humana do mundo das determinações sensíveis; se configura consciência de objeto que adequadamente lhe corresponda, e, pois, “Ideia” sensorializada (*versinnlicht*).

Como já afirmei repetidamente, e como teremos ocasião de comprovar, Pater começa a sua carreira de pensador e de ensaísta recusando os pressupostos do Idealismo absoluto, quer de Schelling, quer de Hegel: os pressupostos que se encontram na origem do jargão que, no passo que acabo de citar, ele, Pater, designa a “fraseologia técnica” de Hegel.

Como é, agora, evidente, isso não obstou, porém, a que o próprio Pater tivesse simpatizado e se manifestado de acordo com o aspeto parcial da filosofia hegeliana que acabámos de o ver explicitar favoravelmente. Ou seja, com aspeto parcial do Hegelianismo, o conceito hegeliano de IDEAL, que se lhe revelou propício a ser despido do sobrenaturalismo de base que o sustenta e justifica, <sup>44</sup> com vista a permitir ilustrar via dele conceção de IDEAL que em nada é distinta, na verdade, como veremos sobretudo no último capítulo, da conceção com que Kant nos confronta.

É também com esta conceção de IDEAL em mente, a qual é conceção que faz que “ideal” devesse ser sinónimo de “ideia sensorializada”, que, em “Leonardo da Vinci,” Pater afirma, ecoando quanto o ouvimos dizer com respeito à interpretação errada do KANTISMO que Coleridge fizera — que, em “Leonardo da Vinci,” Pater afirma que a “luta entre as ideias da razão e os sentidos” (“This struggle between the reason and its ideas, and the senses”, *REN*, p. 112) se revela chave para a interpretação correta do período da sua vida que Leonardo passou em Milão.

Segundo Pater, Leonardo passou esse período da sua vida “smitten with a love of the impossible”. (REN, p. 104) Sendo que tal paixão, a paixão pelo impossível, o impeliu a transpor mentalmente os limites do mundo sensível, e o tornou, por isso, incapaz de transmutar as ideias da razão em arte, em objetos passíveis de ser apreendidos sensorialmente. Significa isto, o tornou incapaz de “transmutar ideias em imagens,” (REN, p. 113) via da imaginação estética.

Tendo ele, Leonardo, mergulhado “demasiadamente abaixo do exterior das coisas em que a arte realmente começa e acaba” (“too far below that outside of things in which art really begins and ends”, REN, p. 112), a faculdade da razão deveio nele sede de ideias *desadequadas*, de ideias privadas de correspondência a objetos sensíveis, com o resultado de ter passado a entrar em conflito com a realidade, a experiência sensível, tal como necessariamente é. Havendo tal conflito ocorrido, por seu turno, como efeito de a própria realidade, a própria experiência sensível, naturalmente se configurar realidade de carácter concreto, e, em vista disso, de naturalmente se não deixar transmutar em objetivação da formalidade abstrata de tais ideias desadequadas. Vale dizer, se não deixar converter em objeto adequado a tais ideias e, por conseguinte, propício a conceder-lhes conteúdo de índole sensível.

Disso, resultou, diz Pater, a circunstância de Leonardo ter devindo incapaz de experienciar o momento de bem-estar (*bien-être*) que “to imaginative men is a moment of invention”.

Trata-se de momento em que, via da aplicação subjetiva dos princípios da razão,<sup>45</sup> a imaginação passe a produzir, e a apresentar (*darstellen*) ao entendimento e à razão, ideias estéticas (*ästhetische Ideen*) e, pois, adequadas. Isto é trata-se de momento em que, em resultado disso mesmo, “the alchemy [becomes] complete: the idea is stricken into colour and imagery; a cloudy mysticism is refined to a subdued and graceful mystery, and painting pleases the eye while it satisfies the soul”. (REN, p. 114)

À *faculdade* que permite este abraço, ou este *casamento*, entre ideia e sensação, Pater chama “razão imaginativa,” tendo em vista designar a imaginação estética (*ästhetische Einbildungskraft*), na qualidade de *faculdade* que produz, na forma de “a novel and happier synthesis” (cw, p. 123) e em prole das ideias da razão, “objetos” que — de modo que não poderá deixar de nos trazer à mente quanto havemos visto acerca do pensamento estático de Kant — se caracterizam pelo seguinte.

Por um lado, por, contrariamente aos *Objekte* que a aplicação regulativa das ideias de totalidade (da razão especulativa) necessariamente pressupõe, se constituírem “objetos” sob o aspeto de fusão de forma e de matéria (ao invés de sob o aspeto tão-somente de forma).

Por outro lado, por, contrariamente à conjunção de forma e de matéria que denominamos “experiência sensível” ou “experiência do mundo objetivo”, a qual sempre se configura conjunção de forma *a priori* (o tempo, o espaço e as categorias do entendimento) e de matéria *a posteriori* (sensível ou objetivamente determinada) — por, contrariamente, se constituírem “objetos” (atente-se) sob o aspeto, estético, (i) de MATÉRIA que se haja configurado FORMA *a posteriori* e (ii) de FORMA que se haja configurado MATÉRIA *a priori*. Como, julgo, já vimos Pater afirmar:

Art... is... always striving... to become a matter of pure perception, to get rid of its responsibilities to its subject or material; the ideal examples of poetry and painting being those in which the constituent elements of the composition are so welded together, that the material or subject no longer strikes the intellect only; nor the form, the eye or the ear only; but form and matter, in their union or identity, present one single effect to the “imaginative reason,” that complex faculty for which every thought and feeling is twin-born with its sensible analogue or symbol. (REN, p. 138)

A ideia fundamental que sustenta estas afirmações prende-se, percebemo-lo bem agora, depois de nos termos familiarizado devidamente com o pensamento da primeira parte da *Crítica de Julgar*, com “a distinction... in the true estimate of poetry, between the *Fancy*, and another more powerful faculty — the *Imagination*.” (APP, p. 39)

Trata-se de “distinção metafísica” (“metaphysical distinction”) “borrowed originally from the writings of German philosophers, and perhaps not always clearly apprehended by those who talked of it”. Bem como se trata de distinção que em “Wordsworth”, o ensaio de que estou a citar, nos confronta na qualidade de aspeto que Pater parece não levar muito a sério — parece não querer admitir, caracteristicamente, ser “of much importance” (APP, p. 39) —, mas que, não obstante, quase toda a sua obra insiste em contar-se, com respeito ao domínio da arte, entre as distinções que mais caras lhe foram.

Referindo-se à intensidade criativa que bem sabia ser passível de se sustentar exclusivamente na forma de foco que, tanto quanto sei, crítico algum de Pater há alcançado perceber tratar-se do intrigante “focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy” (REN, p. 236) — referindo-se à intensidade criativa, dizia, que bem sabia sustentar-se exclusivamente na forma de foco sensorio-intelectual, *qua* foco *aparecido* em resultado da cooperação *homogénea*, em resultado da *focagem*, das faculdades cognitivas, de acordo com estética kantiana, Pater corrige Wordsworth e Coleridge, ao afirmar que a distinção entre *fantasia* e *imaginação*

...involved a far deeper and more vital distinction, with which indeed all true criticism more or less directly has to do, the distinction, namely, between higher and lower degrees of intensity in the poet's perception of his subject, and in his concentration of himself upon his work. (APP, p. 39)

Como vimos no capítulo anterior, Germain d'Hangest há concluído, com propriedade, ser muito possível que Pater haja colhido a designação "imaginative reason" de Matthew Arnold, o qual, na verdade, a terá cunhado, como era seu costume, com o fim de se lhe tornar possível nomear em Inglês com inteligência *faculdade* "borrowed originally from the writings of German philosophers" (no dizer de Pater).

É que, tal como d'Hangest também há concluído com propriedade, a designação "imaginative reason" não poderá ter deixado de derivar, em primeira instância, da estética de Kant — o qual, disso não duvido, Pater, o sempre *secretive* Pater, mais tinha em mente, ao afirmar, como vimos de ver, que a distinção entre *Fancy* e *Imagination* havia surgido originariamente em "the writings of German philosophers".

No final de "Pagan and Mediæval Religious sentiment," Arnold afirma:

The poetry of later paganism lived by the senses and understanding; the poetry of mediæval Christianity lived by the heart and imagination. But the main element of the modern spirit's life is neither the senses and understanding, nor the heart and imagination; it is the imaginative reason. And there is a century in Greek life, — the century preceding the Peloponnesian war, from about the year 530 to the year 430 B.C., — in which poetry made, it seems to me, the noblest, the most successful effort she has ever made as the priestess of the imaginative reason, of the element by which the modern spirit, if it would live right, has chiefly to live.<sup>46</sup>

*If it would live right!* De acordo com Arnold, que há que ler com bastante atenção, nem a poesia do Paganismo tardio ("later paganism"), o Paganismo posterior a 430 B.C., nem a poesia do Cristianismo medieval, evidenciam "the main element of the modern spirit's life." E isto, porque nem

uma nem outra resultam de apreensão e reprodução estéticas da realidade, em oposição ao que se verifica com a poesia clássica *moderna* de 530 a 430 B.C.

Trata-se de apreensão e de reprodução imaginativas que ignoram as determinações objetivas do *dado* empírico, e que, por isso, lhe conferem, por si sós, unidade formal que, não obstante não ter sido imposta por ele, o entendimento reconhece prefigurar-se reflexo ou “alma gêmea” da sua própria unidade sintética *a priori*.

Trata-se, portanto, de apreensão (*Auffassung*, *apprehensio*) que, sendo estética, devém representação (*Vorstellung*) imaginativamente autónoma: representação sob o aspeto de matéria que se configura forma e, inversamente, de forma que se configura matéria. Isto é, trata-se de apreensão que devém representação na qualidade de *ideia adequada*, no dizer de Pater. Quer isto dizer, não na qualidade de matéria destituída de forma, tampouco na qualidade de mera forma, desvinculada de conteúdo empírico que a instancie *in concreto* — como ocorre com as ideias racionais (*Vernunftideen*), na sua aplicação regulativa, e as ideias, Pater *dicit*, desadequadas, — mas sim na qualidade de *ideia estética* (*ästhetische Idee*): na qualidade de *alma* que se prefigura *corpo* tanto quanto, em resultado, de *corpo* que se prefigura *alma*.

Como Arnold põe em evidência, para quem o saiba ler, a poesia do Paganismo tardio vive da forma sintética que o entendimento (“understanding”) impõe ao conteúdo empírico (“senses”) de todo o nosso conhecimento objetivo, não chegando, por tal, a ser expressão de apreensão estética do mundo, e, por conseguinte, jamais fazendo seu o efeito da “razão imaginativa,” que Pater, falando de Wordsworth, formulou assim: “words [that] are themselves thought and feeling; not eloquent, or musical words merely, but that sort of creative language which carries the reality of what it depicts, directly, to the consciousness”. (*APP*, p. 58)

Por outro lado, a poesia do Cristianismo medieval, destruindo a indistinção entre matéria e forma, sem a qual

se não poderá deparar com arte genuína, e a qual se nos apresenta, por isso, no dizer de Arnold, como “the element by which the modern spirit, if it would live right, has chiefly to live”, — por outro lado, a poesia do Cristianismo medieval encontra sustento em e dá expressão a fatores de ordem assaz diversa.

Constitui-se, ela, em concreto, poesia que vive dos seguintes dois fatores.

Por um lado, de usurpação sustentada das limitações objetivas que o entendimento faz recair sobre o nosso conhecimento, a qual é usurpação que a imaginação (IMAGINATION) enceta em resultado de, desregradamente, ler a unidade lógica (formal) mais elevada dos princípios da sua atividade sintética *a priori* — a unidade das ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO — na qualidade de unidade materialmente instanciável, por ele mesma, imaginação, sob o aspeto de totalidade empírica (*a posteriori*) das séries sensíveis, sobre as quais a sua própria atividade sintética continuamente recai de modo descontinuado.

Por outro lado, de sentimento (THE HEART) indevidamente direcionado a tal usurpação; de sentimento que a consciência empírica associa às ideias desadequadas em que as ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO se vertem em resultado, precisamente, de a imaginação se arrogar capacidade para as instanciar materialmente e de, por esse modo, as dar a sentir na pressuposta qualidade de unidades ontológicas intemporalmente (transcendentemente) constitutivas de DEUS, ALMA e MUNDO.

Desses dois fatores, resulta, não menos de acordo com Arnold, que a própria poesia do Cristianismo medieval se mostre incapaz de se *suster* (de viver) *sub specie* a adequação de forma a matéria, e vice-versa, que a “razão imaginativa” concretiza, por via de se constituir cooperação *homogénea* entre todas as faculdades cognitivas (a razão inclusive), a qual é cooperação que *aparece* em resultado da livre harmonia entre imaginação e entendi-

mento que caracteriza a representação (*Vorstellung*), e pois a apreensão (*Auffassung, apprehensio*), de índole estética.

Como se vê, através do que venho de dizer, Pater e Arnold compartilham — como não poderia, aliás, deixar de ser — conceção de “razão imaginativa” que se revela de todo kantiana, sendo esta a razão por que se me afigura incorreto, afirmar, como d’Hangest faz, que, com Pater, “une terminologie identique,” “razão imaginativa,” “recouvre... des réalités différentes.”<sup>47</sup>

É que, como vimos o próprio d’Hangest tentar explicar-nos, entrando em conta exclusivamente com Pater, e de forma que jamais se poderá entender devidamente sem, antes, se ter percebido quanto expus atrás, acerca do pensamento da *Crítica da Faculdade de Julgar* — é que, na verdade, a designação “razão imaginativa” mais não pretende significar, tanto para Pater, afinal, como para Arnold, do que o seguinte: do que a atividade conjunta e harmoniosa (a *focagem*) que, de acordo com Kant, é passível de surgir de modo espontâneo (autónomo) entre (i) imaginação reprodutiva (com sua síntese reprodutiva), (ii) imaginação produtiva (com sua síntese figurativa *a priori*), (iii) entendimento (com sua síntese intelectual), (iv) faculdade de julgar (com sua necessidade de conformidade com fins) e (v) razão teórica (com suas ideias de totalidade relativa e absolutamente incondicionada); quer (A) em momento em que o sujeito encete juízo estético genuíno, quer (B) em momento em que o artista (o génio) depare em si com *fulgor* criativo capaz de se consubstanciar produção e apresentação (*Darstellung*) de objeto estético (estátua, por exemplo) ou de expressão de *objeto* estético (poema, por exemplo).

Por um lado, o primeiro de tais dois momentos diferentes, (A), haverá por força de se configurar momento em que o que seja conhecido (paisagem, flor, mulher bela, etc.) se apresente à imaginação produtiva e à faculdade de julgar — através da atividade de apreensão e de reprodução que a própria imaginação exerce *a posteriori* — como *dado* empírico que consubstancie em si a unidade sinté-

tica que, de outro modo, o entendimento e a imaginação produtiva, ou a faculdade de julgar, haveriam de lhe impor.

Por outro lado, o segundo de tais dois momentos, (B), haverá, não menos por força, de se configurar momento em que, na sua aplicação estética, e, por isso, livre de constrangimento objetivador por parte do entendimento, a imaginação (estética) produza *ästhetische Ideen*, e, em resultado, apresente ao entendimento intuição (sensível) que lhe não exija imposição da sua própria unidade formal *a priori*, bem como intuição (sensível) que, sendo assim, redunde em representação (*Vorstellung*) que se prefigure adequada às ideias de totalidade (da razão teórica) sem deixar de se prefigurar representação que, apesar de *inexpressável (inexponible)*,<sup>48</sup> seja passível de ser *reduzida* pelo artista (pelo gênio) a conceito que “admit of communication without any constraint of rules.”<sup>49</sup> Isto é, conceito passível de devir alvo de expressão na forma, por exemplo, de pintura ou de poema que se constitua forma e matéria *adequadas* uma à outra (se não mesmo indistintas uma da outra).

Em termos schillerianos depurados das justaposições entre beleza e moral que tanto caracterizam o pensamento de Schiller, e que o diferenciam do pensamento de Kant, “razão imaginativa” não mais significa, pois, do que “impulso de jogo” (*Spieltrieb, play-drive*), acerca do qual as *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem* nos falam com fundamento derivado do próprio Kant. Trata-se de impulso cujo objeto “may... be called living form: a concept serving to designate all the aesthetic qualities of phenomena and, in a word, what in the widest sense of the term we call beauty.”<sup>50</sup>

É já, visivelmente, a ausência de tal *faculdade*, a “razão imaginativa,” que o autor de “Coleridge’s Writings” mais condena no poeta Coleridge.

Tal como o Leonardo de Milão, Coleridge enfermava, enquanto pensador e teorizador, de misticismo incapaz de ser “refined to a subdued and graceful mystery.” Sendo que dessa enfermidade resulta, como Pater afirma,

que acabemos por suspeitar de que, no pensamento de Coleridge, “the reason is a discovery in psychology which... [he] has a good will to make, and that is all.” O que equivale a dizer que, ao depararmos com o pensamento de Coleridge, haveremos, mais cedo ou mais tarde, de suspeitar que “he has got no farther than the old vague desire to escape from the limitations of thought by some extraordinary mystical faculty.” (cw, p. 129)

Afirmações como estas têm levado alguns críticos de Pater a enfatizar a presença tanto no pensamento como no temperamento dele de proclividades de acen-tuada índole empirista. Trata-se, no entanto, como McGrath afirma, de ênfase indevida. Escreve McGrath:

The undue emphasis placed on the empiricism of Pater’s thought results from the disproportionate influence his “Conclusion” to *The Renaissance* has had from the furor it first created at Oxford in 1873 down to the present. The “Conclusion” was the purest formulation of Pater’s empiricism, but it was modified considerably in later writings, where intellect and abstraction played increasingly larger roles. In *Marius* and *Plato and Platonism* particularly, Pater tried to fuse sense and intellect into a unified aesthetic sensibility. Although he never managed to articulate a consistent and unified view on the relations between sense and intellect, he did modify and contradict his early views repeatedly.<sup>51</sup>

Não me parece correto esquecer a interpretação *negativa* do KANTISMO que se encontra subjacente à *filosofia* da “Conclusão”, e afirmar, sem mais, que esse escrito de Pater é “a mais pura formulação do [seu] empirismo.” Fora isto, McGrath tem toda a razão, quando afirma que, como se tem vindo a ver, Pater tentou fundir o intelecto, ou o entendimento, e os sentidos, ou o *dado* da intuição empírica. Embora me pareça que, como me tenho esforçado por pôr em evidência, a preocupação de definir e

justificar essa fusão — a qual, por natureza, tem muito mais a ver com Kant do que com o EMPIRISMO — não se encontra presente na obra de Pater apenas a partir de *Marius*, como McGrath afirma, mas sim desde o início. Significa isto, desde “Diaphaneitè,” o primeiro ensaio de Pater que chegou até nós, e desde “Coleridge’s Writings,” o segundo. Por este motivo, talvez seja menos incorreto afirmar, em termos gerais, como C. M. Bowra faz, que Pater “was in fact a typically English empiricist, who had indeed been touched by the philosophies of Plato and Kant and Hegel, but remained, at heart, of the school of Hume and John Stuart Mill.”<sup>52</sup>

Isto não quer dizer, obviamente, mais do que aquilo que me parece ser verdade. Nomeadamente, que Pater nos causa impressão de ser empirista “até aos ossos” apenas porque o seu temperamento e as tendências do seu espírito o levaram a colocar mais peso num dos pratos da balança *da epistemologia*, os quais Kant havia nivelado.

Refiro-me ao prato em que assenta o contributo que a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) dá para a percepção (*Wahrnehmung*), o qual, em resultado de seu maior peso, sempre tende a baixar, quando lemos Pater, com relação ao prato de tal balança em que assenta a *mera* formalidade do intelecto.

Se se almejar constatar com convicção a verdade de quanto venho de dizer, atente-se, por exemplo, nas seguintes palavras, extraídas de “The Child in the House:”

...for the first time, he seemed to experience a passionateness in his relation to fair outward objects, an inexplicable excitement in their presence, which disturbed him, and from which he half longed to be free. A... kind of tyranny of the senses over him.

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. There were times when he could think of the necessity he was under of associating all thoughts to touch and sight, as a sympathetic link between himself and actual, feeling, living objects; a protest in favour of real men and women against mere grey, unreal abstractions.... (MS, pp. 186–187)

Se, porém, não menos se almejar constatar que, de igual modo, Pater reconhecia a relevância que a formalidade do intelecto assume — se não menos se quiser perceber que, na verdade, as palavras que venho de citar apenas evidenciam que, desde criança, Pater se apercebeu da necessidade, por parte dele, de associar “all thoughts to touch and sight”, — bastará ler o comentário que se segue, extraído de uma carta escrita a Vernon Lee, em 4 de Junho de 1884:

It is not easy to do what you have done in the essay on ‘Portrait Art’, for instance — to make, viz. *intellectual theorems* seem like the life’s essence of the concrete, sensuous objects, from which they have been abstracted. I always welcome this evidence of intellectual structure in a poetic or imaginative piece of criticism, as I think it a very rare thing, and it is also an effect I have myself endeavoured after, and so come to know its difficulties. (LWP, p. 54)

Em vários outros lugares da sua obra, entre os quais se dão a contar os ensaios “Dante Gabriel Rossetti” e “Style,”<sup>53</sup> Pater de igual modo evidencia a necessidade

de entrar em linha de conta com o intelecto, para que, na criação literária, por exemplo, se possa deparar com equanimidade entre, por um lado, razão e sensibilidade; por outro, razão e emoção.

Refiro-me, como será evidente, à equanimidade que ele mesmo, Pater, mantinha em mente, ao se referir à relevância da *saúde* que se prefigura equilíbrio entre Apolonianismo e Dionisianismo; se se preferir, entre força centrípeta e força centrífuga.<sup>54</sup>

O passo da epistolografia pateriana que acabo de citar revela bem, no entanto, que, se Pater temperamentalmente se via compelido a associar a abstração do pensamento a objetos sensíveis que a instanciassem *in concreto* (como o vimos afirmar em “The Child in the House”), também não conseguia abdicar, na arte, de “estrutura intelectual.” Ou seja, de estrutura *a posteriori* que na própria arte desempenhe função sintética análoga à que a estrutura *a priori* desempenha, via do entendimento, na configuração objetiva da realidade, e, pois, de estrutura “abstraída” da própria realidade e subjetivamente sensualizada, pela “razão imaginativa.”

E que é verdade que, como acabámos de o ouvir dizer, Pater sempre pretendeu que a sua escrita não enfermasse de ausência de “estrutura intelectual,” prova-o, só por si, a circunstância de quase todas as suas personagens se configurarem entidade figurativamente concreta (“image or person”) que diegeticamente desempenha a função de símbolo desta ou daquela unidade conceitual. Vale dizer, desta ou daquela “estrutura intelectual,” entendida sob o aspeto de “abstract equivalent”. Acerca de Flavian e de Cornelius, o narrador de *Marius* afirma, no passo de que aqui me tenho socorrido:

From Flavian in that brief early summer of his existence he [Marius] had derived a powerful impression of the “perpetual flux”: he had caught there, as in cipher or symbol, or low whispers more effective than any definite language, his own Cyrenaic

philosophy, presented thus, for the first time, in an image or person, with much attractiveness, touched also, consequently, with a pathetic sense of personal sorrow:—a concrete image, the abstract equivalent of which he could recognise afterwards, when the agitating personal influence had settled down for him, clearly enough, into a theory of practice. But of what possible intellectual formula could this mystic Cornelius be the sensible exponent; seeming, as he did, to live ever in close relationship with, and recognition of, a mental view, a source of discernment, a light upon his way, which had certainly not yet sprung up for Marius? (MEI, pp. 233–234)

Poder-se-á, com verdade, estender estas palavras a todas, ou quase todas, as restantes personagens que Pater há criado, pois todas elas, ou quase todas elas, efetivamente nos confrontam na qualidade de “imagem concreta” — ou, em termos que Pater colheu da terceira *Crítica*, na qualidade de “expoente sensível” — de abstração teórica. Vale dizer, de “fórmula intelectual.”

Também Duke Carl of Rosenmold, por exemplo, nos confronta, no “retrato imaginário” que assim mesmo se intitula, na qualidade de “imagem concreta” das aspirações de quantos, como Lessing e Herder, gradualmente fizeram surgir o espírito da *Aufklärung*: “that public consciousness to which Goethe actually addressed himself.”

Disso mesmo, aliás, decorre a circunstância de “Duke Carl of Rosenmold” terminar, após ter brindado o leitor com retrato verbal do pequeno Goethe a patinar no gelo, com as seguintes palavras: “In that amiable figure [o infante Goethe] I seem to see the fulfilment of the *Resurgam* on Carl’s empty coffin — the aspiring soul of Carl himself, in freedom and effective, at last.” (IP, p. 153)



#### 4. "THE ROAD NOT TAKEN:" DO IDEALISMO SUBJECTIVO, DE KANT, AO IDEALISMO ABSOLUTO DE SCHELLING E DE HEGEL, VIA DE FICHTE

---

##### 4.1. Considerações gerais

Neste ponto do presente estudo, no início deste quarto capítulo, importa lembrar o que disse no princípio do capítulo anterior; nomeadamente, que, depois de ter exposto, no segundo capítulo, o pensamento kantiano das primeira e terceira *Criticas*, me caberia, acima de tudo, pôr em evidência que, como acontece em particular em "Coleridge's Writings," Pater aceita as principais premissas da teoria do conhecimento kantiana, bem como que é por assim ser que se recusa a aceitar o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

Como tenho sublinhado repetidamente, quanto até aqui disse sobre Kant e as suas três *Criticas* é indispensável para perceber não só que Pater efetivamente revela ter aceitado as principais premissas do IDEALISMO SUBJETIVO, o Idealismo de Kant, apesar das críticas que lhe tece, mas também que fio nos conduz desse mesmo Idealismo ao IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

Só agora, portanto, que já nos encontramos familiarizados com os aspetos mais fundamentais do pensamento kantiano, nos encontramos em posição de começar a constatar que diferenças de pensamento separam Fichte e Schelling de Kant. Significa isto, que diferenças de pensamento fazem, de acordo com a tese que este estudo defende, que Pater se afaste desses filósofos (Fichte e Schelling) e, em resultado, se aproxime de Kant.

Antes de iniciar essa tarefa, importa, porém, dissipar quaisquer dúvidas que possam surgir na mente do leitor, no que diz respeito à relevância da relação entre Pater e o Idealismo alemão. Isto é, importa debelar quaisquer suspeitas de que, em lugar de estar a caminhar em direção à posição fundamental que Pater assumiu face às diversas

teorias do conhecimento com que revela ter estado familiarizado, tenho vindo a afastar-me dela.

Ora, o melhor modo de debelar tais suspeitas será, talvez, citar as seguintes palavras de Peter Allan Dale, extraídas de capítulo que avalio um dos melhores estudos da parte central do pensamento de Pater que alguma vez não sido produzidos:

A corollary of Pater's empiricist orientation, as one would expect, is a thoroughgoing skepticism about the claims of the contemporary metaphysical idealism emanating from Germany, which Coleridge and Carlyle earlier in the century had done so much to introduce to England and which certain of Pater's own contemporaries at Oxford were in the seventies and eighties busily establishing as a significant movement in English philosophy (notably his one-time tutor Jowett, as well as T. H. Green, William Wallace, Richard Nettleship, and, slightly later, F. H. Bradley). I make a point of Pater's inability to embrace this philosophical tradition precisely because he was closely associated with the Hegelian idealist set at Oxford and because this association has caused certain modern scholars to reach what seems to me the untenable conclusion that he was, in fact, a part of that tradition, a proper intellectual descendant of Coleridge and Carlyle and a companion in arms of Jowett, Green, and so on. Pater's sympathy with the Oxford idealist tradition and with the Hegelian aspect of it in particular is extremely important to his intellectual make-up. As I shall show, it deeply colored the character of his fundamentally empirical or skeptical way of thinking. But sympathy with the idealist tradition, deep as it may have been, as in the parallel instance of his lifelong sympathy with the religious outlook, did not in Pater's case ever make a true believer. ...it must be conceded that Pater shared with contemporary positivism,

if not its tendency to scorn outright the German metaphysical idealism that had meant so much to Carlyle, at least its conviction that that idealism was flawed at its very base. <sup>1</sup>

O Idealismo que tenho vindo a designar IDEALISMO ABSOLUTO, Peter Dale designa-o “idealismo metafísico.” Qualquer uma destas designações expressa bem, contudo, a diferença que subsiste entre o Idealismo de Schelling e de Hegel, que se configura Idealismo simultaneamente subjetivo e objetivo, e o Idealismo, tão-somente subjetivo, de Kant (sendo que se trata de diferença determinante que, como se viu já, McGrath, por exemplo, ignora de todo). Consequentemente, a circunstância que venho de pôr em pauta, a circunstância de eu e Peter Dale não utilizarmos a mesma terminologia, nada obsta a que eu recolha a relevância que as palavras que citei assumem com respeito à relação Pater–Hegel. Tal como também nada obsta (tal circunstância) a que eu subscreva totalmente a afirmação de que é “insustentável” concluir que Pater seja “descendente intelectual” de Coleridge e de Carlyle, bem como, por conseguinte, de seus principais legantes de índole intelectual: Fichte e Schelling.

Antes de eu explicitar as razões que se encontram na origem desse meu acordo, com Peter Dale, encetemos compreender, partindo da refutação do Idealismo com que a *crítica da Razão Pura* nos confronta, quanto separa o IDEALISMO SUBJETIVO, de Kant, do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

#### **4.2. Do Idealismo subjetivo, de Kant, ao Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel**

De acordo com o que é usual, tenho vindo a chamar à teoria do conhecimento kantiana IDEALISMO TRANSCENDENTAL OU IDEALISMO SUBJETIVO. Consequentemente, alguém que, encontrando-se pouco ou nada familiarizado com o

pensamento de Kant, decida, ao ler este estudo, consultar ou estudar a primeira *Crítica* não poderá deixar de ficar confuso, ao deparar-se com a conhecidíssima parte dessa obra que tem por título “Refutação do Idealismo” (“Widerlegung des Idealismus”).

Vem, pois, a calhar que, neste momento, se torne necessário explicitar não só que tipo de idealismo Kant tem intenção de refutar, mas também que tipo de idealismo, em resultado, pretende professar e defender.

Algures no quarto paralogismo — “Paralogism of Ideality (In Regard of Outer Relation),” — Kant afirma: “The term ‘idealist’ is not... to be understood as applying to those who deny the existence of external objects of the senses, but only to those who do not admit that their existence is known through immediate perception, and who therefore conclude that we can never, by way of possible experience, be completely certain of their reality.”<sup>2</sup>

Kant distingue, assim, duas formas de “idealismo:” o seu e o de Descartes, a que diz que o termo é exclusivamente aplicável, e o de Berkeley, que, aqui, considera não caber na designação IDEALISMO, mas que, na “Refutação do Idealismo,” engloba, com o de Descartes, na designação “idealismo material” (*materialer Idealism*).<sup>3</sup>

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) não admite, tal como o de Descartes, que a existência de entes exteriores aos sentidos possa ser conhecida através de percepção imediata. Porém, não nega tal existência, de novo como o Idealismo de Descartes, mas contrariamente ao de Berkeley. A grande diferença que subsiste entre o idealismo kantiano e o cartesiano decorre, assim, do facto de o primeiro (o idealismo de Kant) afirmar que os entes que se dão a conhecer como entes exteriores a nós são empiricamente reais, e de o segundo (o idealismo de Descartes) defender que tais entes são transcendentalmente reais. Já vamos ver o que isto significa.

Ao idealismo cartesiano, Kant chama “the problematic idealism of Descartes”; ao do Bispo inglês, chama “the dogmatic idealism of Berkeley”.<sup>4</sup>

O primeiro, o idealismo cartesiano, declara que a existência dos entes que subsistem no espaço, e que, pois, assumimos configurarem-se exteriores a nós, é “duvidosa e indemonstrável”. O segundo, o idealismo berkeleyano, declara, como se viu já, que a afirmação de tal existência é “falsa e impossível”.<sup>5</sup>

Esta segunda forma de idealismo (o de Berkeley) configura-se, de acordo com Kant, de todo insustentável, com o resultado de, na “Refutação do Idealismo,” ele, Kant, apenas nos dar a saber que já havia demonstrado ser assim, ao expor, na “Estética Transcendental,” a sua teoria da idealidade do tempo e do espaço.

Kant pretende, pois, refutar, agora, apenas o idealismo *problemático* de Descartes, que, numa atitude mais crítica e mais filosófica, se limita a afirmar a “incapacidade para provar, através da experiência imediata, qualquer existência para além da nossa”;<sup>6</sup> isto é, para além do *cogito*.

É que, de acordo com Kant, a refutação da dúvida que decorre dessa afirmação cartesiana exige necessariamente a apresentação de prova de que “nós temos *experiência* de coisas exteriores a nós e de que não as imaginamos apenas”; a qual é prova que, por sua vez, não pode ser alcançada, senão através de prova de que “até mesmo a nossa experiência interior, que, para Descartes, é indubitável, só é possível partindo da pressuposição da existência de objetos exteriores a nós mesmos.”<sup>7</sup>

Esta segunda prova, que abrange a primeira, Kant fá-la argumentando do seguinte modo:

(i) o sujeito devém consciente da sua experiência na qualidade de experiência determinada no tempo;

(ii) toda e qualquer determinação do tempo pressupõe a existência de algo que, na percepção, se configure *permanente*;

(iii) contudo, esse *permanente* não pode ser algo no sujeito, não pode ser intuição do sujeito por parte do sujeito, uma vez que toda e qualquer determinação subjetiva da experiência do próprio sujeito se constitui representação (*Vorstellung*), e que, por seu turno, toda e qualquer

representação requer a permanência, e pois a existência, de algo que se configure distinto dela, com relação a que a mudança no tempo dela mesma, representação, possa ser determinada — conjuntamente, por conseguinte, com a mudança no tempo da consciência que o sujeito terá de ter dela (representação);

(iv) logo, a existência, no tempo, do sujeito só pode ser determinada por relação com a existência de entes reais exteriores a ele mesmo, sujeito.<sup>8</sup>

No quarto paralogismo (que já referi), Kant volta a considerar o idealismo de Descartes, contrastando-o, agora, com o seu IDEALISMO TRANSCENDENTAL, sendo isso, o que aqui, mais se reveste de interesse.

A “tese” cartesiana desse paralogismo, Kant afirma de novo, postula que

We are justified... in maintaining that only what is in ourselves can be perceived immediately, and that my own existence is the sole object of a mere perception. The existence, therefore, of an actual object outside me... is never given directly in perception. Perception is a modification of inner sense, and the existence of the outer object can be added to it only in thought, as being its outer cause, and accordingly as being inferred.<sup>9</sup>

Tal tese postula, por conseguinte:

(i) que o sujeito se não encontra em posição de ter percepção imediata de objetos exteriores a ele;

(ii) que, por essa razão, o sujeito apenas pode inferir a existência de tais objetos, ao interpretar as suas percepções subjetivas como efeitos de possíveis causas exteriores;

(iii) que isso faz que permaneça sempre em dúvida, para o sujeito, se as suas percepções do que assume ser entes exteriores se encontrarão, de facto, em relação com entes exteriores que efetivamente as causem, ou se, pelo

contrário, tais entes, tais pressupostos entes, se configuram nada mais do que invenção subjetiva.

Este argumento levara Descartes a pensar-se plenamente justificado em inaugurar o ceticismo metódico limitando o escopo de toda e qualquer percepção via da proposição “enquanto ser pensante, Eu sou.”<sup>10</sup> E isso já que, em vista de ser óbvio que quanto se encontre fora do sujeito se não encontrará nele mesmo, ele, sujeito, jamais poderá encontrá-lo na sua consciência das suas percepções na qualidade de entidade exterior a ele. Ou seja, jamais poderá encontrá-lo em qualquer percepção sua, a qual só poderá configurar-se determinação por parte da consciência da consciência que dela (percepção) tenha. Vale dizer, a qual (percepção) só poderá configurar-se determinação por parte da percepção dele, sujeito.

Ora, uma vez que nos interessa perceber as razões por que, como Barry Stroud afirma, “para Kant, [este] ceticismo ou idealismo... pode ser evitado, afinal de contas, apenas através de defesa do idealismo[,]... apenas caso o idealismo seja verdadeiro”,<sup>11</sup> teremos de começar por entender os diversos sentidos que a expressão “fora de nós” pode adquirir, os quais são sentidos que o próprio Kant distingue em parte.<sup>12</sup>

Num livrinho muito instrutivo e muito esclarecedor, que tem por título *Teoria do Conhecimento*, o Professor Johannes Hessen faz-nos ver o seguinte: que “A relação entre... [sujeito e objeto] é ao mesmo tempo *correlação*.” Bem como nos faz ver que, sendo assim:

O sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito. Ambos eles só são o que são enquanto o são para o outro. Mas esta correlação não é reversível. Ser sujeito é algo completamente distinto de ser objeto. A função do sujeito consiste em apreender o objeto, a do objeto em ser apreendido pelo sujeito.

Trata-se, porquanto, de apreensão que haverá necessariamente de ser considerada por dois lados distintos: o lado do sujeito e o lado do objeto. Como Johannes Heisen continua a dizer-nos:

Vista pelo lado do *sujeito*, esta apreensão apresenta-se como uma saída do sujeito para fora da sua própria esfera, uma invasão da esfera do objeto e uma recolha das propriedades deste. O objeto não é arrastado, contudo, para dentro da esfera do sujeito, mas permanece, sim, transcendente a ele. Não no objeto mas sim no sujeito alguma coisa se altera em resultado da função do conhecimento. No sujeito surge algo que contém as propriedades do objeto, surge uma “imagem” do objeto.

Visto pelo lado do *objeto*, o conhecimento apresenta-se como uma transferência das propriedades do objeto para o sujeito. Ao que transcende do sujeito para a esfera do objeto corresponde o que transcende do objeto para a esfera do sujeito. São ambos somente aspetos distintos do mesmo ato. Porém, tem nele o objeto domínio sobre o sujeito. O objeto é o determinante, o sujeito é o determinado. O conhecimento pode definir-se, por último, como uma determinação do sujeito pelo objeto. Mas o determinado não é o sujeito pura e simplesmente; mas apenas a imagem do objeto nele. Esta imagem é objetiva, na medida em que leva em si os traços do objeto. Sendo distinta do objeto, encontra-se de certo modo entre o sujeito e o objeto. Constitui o instrumento pelo qual a consciência cognoscente apreende o seu objeto. <sup>13</sup>

A fenomenologia do conhecimento pode, assim, apresentar interpretações divergentes de três fenómenos diferentes. A saber:

(i) interpretação do sujeito — com vista a explicar a psicologia do conhecimento ou a forma como o co-

nhecimento ocorre, excluindo a questão de saber se será conhecimento verdadeiro: se efectivamente concordará com (terá referência ao) próprio objeto;

(ii) interpretação da *imagem* (da representação) que o objeto haverá de determinar no sujeito — explicando a concordância do pensamento consigo mesmo e com o objeto;

(iii) interpretação do objeto — explicando a natureza e a constituição do objeto, à parte de qualquer relação com o sujeito; explicando a ontologia do objeto.

Isso não implica, como veremos de seguida, que o tipo de explicação que recaia sobre um desses três fenómenos haja de ser o mesmo que recaia sobre as restantes, desde que, como é óbvio, não ocorra contradição, ou exclusão, entre os diferentes tipos de explicação.

Partindo daqui, será fácil perceber que o conceito FORA DE NÓS adquirirá sentidos diferentes consoante a perspectiva, de entre as três que venho de explicitar, por que a fenomenologia do conhecimento definir “fora.” Isto é, será fácil perceber que “fora de nós” significará X, sempre que “fora” for interpretado pelo lado do sujeito (frente ao qual o objeto sempre se situa); significará Y, sempre que “fora” for interpretado pelo lado da *imagem* (representação) que o objeto haverá de suscitar no sujeito; significará Z, sempre que “fora” for interpretado pelo lado do objeto (frente ao qual o sujeito sempre se situa).

Partindo do pressuposto que é comum a Descartes e a Kant, o pressuposto de que jamais será possível ao sujeito apreender o objeto de modo imediato, direto ou intuitivo, poderemos, para simplificar um aspeto que, de outro modo, haveria de se revelar difícil e complexo, afirmar, agora, o seguinte:

(i) que, de acordo com Kant, o objeto se encontrará TRANSCENDENTEMENTE (NUMENALMENTE) FORA do sujeito, quando, do ponto de vista dele, objeto, se situar *para quem* do sujeito, quer da “imagem” (a representação) que determine no sujeito — quando for objeto real e, em resultado, se configurar existente à revelia do *medium* espa-

cial, em que o próprio sujeito haverá por força de subsistir (é que ocorre com a coisa-em-si ou o númeno *kantiano*);

(ii) que, de acordo com Kant, o objeto se encontrará TRANSCENDENTALMENTE FORA do sujeito, quando, de par a par com transcender o sujeito e a “imagem” (a representação) que determine no próprio sujeito (de par a par com subsistir *anteriormente* ao sujeito e independentemente dele), for concebido como existente em espaço de igual modo objetivo: em espaço que se constitua *medium*, também ele, independente quer do próprio sujeito, quer da própria *imagem*;

(iii) que, de acordo com Kant, o objeto se encontrará EMPIRICAMENTE (FENOMENALMENTE) FORA do sujeito, quando for entendido como representação ou fenômeno, e, logo, como objeto que não transcenda o sujeito, em resultado de subsistir em *medium* espacial subjetivo: em *medium* espacial que, por conseguinte, não menos se constitua representação e que, como tal, não subsista independentemente do próprio sujeito (é o que ocorre como o fenômeno *kantiano*).

Ao tecer crítica à “tese” do quarto paralogismo e, por inerência, ao idealismo cartesiano, Kant entra em linha de conta, no seu todo, com a forma de idealismo que já o vimos afirmar configurar-se a única a que o termo “idealismo” é passível de ser aplicado com correção.

Trata-se da forma de idealismo que não nega a existência de objetos materiais, exteriores ao sujeito, a qual, por isso, é forma de idealismo que ele mesmo, Kant, designa IDEALISMO MATERIALISTA.

Trata-se, pois, de idealismo que distingue matéria de espírito ou pensamento, em oposição ao que se verifica com o idealismo de Berkeley, de Schelling e de Hegel, o qual, em resultado, se assume IDEALISMO ESPIRITUALISTA OU ABSOLUTO.

O IDEALISMO MATERIALISTA prefigura-se por natureza, percebe-se, DUALISMO. Inversamente, o IDEALISMO ESPIRITUALISTA OU ABSOLUTO prefigura-se, não menos se percebe, MONISMO.

Adentro o IDEALISMO MATERIALISTA, Kant distingue duas formas de idealismo. Como ele mesmo afirma: “before exhibiting our paralogism in all its deceptive illusoriness, I have first to remark that we must necessarily distinguish two types of idealism, the transcendental and the empirical.”<sup>14</sup>

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL, o idealismo kantiano, é, diz Kant, “the doctrine that appearances are to be regarded as being, one and all, representations only, not things in themselves, and that time and space are therefore only sensible forms of our intuition, not determinations given as existing by themselves, nor conditions of objects viewed as things in themselves.”<sup>15</sup>

Trata-se, portanto, deste ponto de vista, de forma de explicação da natureza do fenómeno; de explicação que, tendo tido de começar pela psicologia do conhecimento, pelo lado por que o sujeito entra na produção do conhecimento do objeto, se não aventura a avançar-se à ontologia de dimensão que transcenda o sujeito e, pois, as representações. — As quais (representações) terão, então, de ser necessariamente pensadas como efeito produzido por entes (objetos) que em tal dimensão subsistam.

Em vista disso, deparamo-nos, ao considerar o IDEALISMO TRANSCENDENTAL, com forma de explicação do fenómeno que se configura idealismo em resultado de postular:

(i) que todas as representações do sujeito — logo, os objetos *qua* objetos pensados — se constituem fenómeno e, como tal, entidade de índole (inter)subjetiva;

(ii) que o espaço e o tempo se constituem representações do sujeito de índole transcendental (*a priori*), e, com isso, *media* que determinam subjetivamente a experiência (por parte do próprio sujeito) do objeto, *qua* objeto fenomenal;

(iii) que, por tudo isso, a genuína teoria do conhecimento jamais poderá deixar de afirmar deparar-se com fosso intransponível entre CERTEZA (a invariabilidade intersubjetivamente *objetiva* da realidade, *qua* realidade sentida

e pensada) e VERDADE (a incognoscibilidade da realidade-em-si, *qua* causa transcendente das percepções do sujeito).

Disse, há pouco, que Kant distingue duas formas de idealismo adentro o IDEALISMO MATERIALISTA. Efetivamente, de par a par com o IDEALISMO TRANSCENDENTAL, dá-nos, ele, a considerar o IDEALISMO EMPÍRICO, perfilhado por Descartes.

Se o IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano) afirma inequivocamente que todas as nossas representações são fenómeno, o IDEALISTA EMPÍRICO (cartesiano), escreve Kant, “finds that... all our sensuous representations are inadequate to establish their reality.”<sup>16</sup>

O IDEALISTA EMPÍRICO (cartesiano) matém-se, pois, num primeiro momento, em dúvida, no que respeita a saber qual possa ser a ontologia das representações do sujeito. Sendo que isso ocorre precisamente porque a explicação que dá do fenómeno extravasa a dimensão subjetiva do próprio fenómeno, fazendo-o, assim, depender de dimensão que o transcenda; porém, *qua* dimensão passível de vir a ser (mediatamente) conhecida e explicada.

Na verdade, se o IDEALISTA EMPÍRICO (cartesiano) afirma, tal como o IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano), que o objeto, *qua* objeto sentido e pensado, se configura representação ou fenómeno, afirma também, agora em oposição ao IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano), o seguinte:

(i) que a causa do fenómeno, a realidade-em-si, se constitui ente material, na qualidade de existente em espaço de índole objetiva (ao invés de representacional) e, por isso, independente do sujeito;

(ii) que, conseqüentemente, o sujeito se confronta com a impossibilidade de afirmar conformidade entre fenómeno (representação) e realidade-em-si (transcendência), não obstante o conhecimento de tal conformidade se prefigurar condição necessária de afirmação imediata (sem recurso ao pensamento especulativo ou à metafísica) de objetividade por parte da sua própria experiência fenomenal (por parte da experiência do próprio sujeito);

(iii) que, perante isso, a metafísica, *qua* incursão, através do exercício da razão, no domínio do que transcende

o fenómeno (e que, pois, se mantém incognoscível), tem de ser possível, com vista a poder caber-lhe afirmar de modo mediato identidade entre CERTEZA (a invariabilidade intersubjetivamente *objetiva* da realidade, *qua* realidade sentida e pensada) e VERDADE (a incognoscibilidade da realidade-em-si, *qua* causa transcendente das perceções do sujeito).

De quanto venho de explicitar, decorre que a grande diferença entre o IDEALISTA TRANSCENDENTAL e o IDEALISTA EMPÍRICO resulta de o primeiro (o IDEALISTA TRANSCENDENTAL) afirmar que toda e qualquer representação do sujeito se prefigura fenómeno sem se aventurar a definir a natureza e as condições objetivas da realidade-em-si, *qua* causa, meramente postulada, da própria representação; e de, de par a par com isso, o segundo (o IDEALISTA EMPÍRICO) afirmar de modo mediato que o espaço, que constitui o fenómeno ente exterior ao sujeito, não se configura, também ele, fenómeno ou representação, mas sim *medium* objetivamente determinante da coisa-em-si.

É esta diferença, que faz que o idealista KANTIANO, para o qual espaço e tempo são de índole transcendental ou *a priori*, devesse IDEALISTA TRANSCENDENTAL, e que o idealista CARTESIANO, para o qual espaço e tempo são determinações objetivas da experiência fenomenal do sujeito, devesse IDEALISTA EMPÍRICO.

Agora, já sabemos que, em resultado de compartilharem o âmbito conceitual que Kant denomina IDEALISMO MATERIALISTA, tanto o IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano) como o IDEALISTA EMPÍRICO (cartesiano) se afirmam dualistas. Tal como também já sabemos que tanto um como o outro afirmam a impossibilidade de percepção imediata da realidade-em-si, *qua* realidade independente do pensamento e, pois, de toda e qualquer representação.

Contudo, a circunstância de depararmos com acordo entre eles no que a tanto respeita não faz que um e o outro (IDEALISTA TRANSCENDENTAL e IDEALISTA EMPÍRICO) entendam “matéria” do mesmo modo. Tal como não faz — já é claro — que um e o outro tirem conclusões similares

da afirmação de tal impossibilidade (a impossibilidade de percepção imediata da realidade-em-si).

Quando o IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano) considera a “materialidade” dos objetos sensíveis, toma em consideração apenas a dimensão fenomenal do objeto, configurando-se por isso, diz Kant, REALISTA EMPÍRICO. Quer isto dizer:

...he may admit the existence of matter without going outside his mere self-consciousness, or assuming anything more than the certainty of his representations, that is, the *cogito, ergo sum*. For he considers this matter and even its inner possibility to be appearance merely; and appearance, if separated from our sensibility, is nothing. Matter is with him, therefore, only a species of representations (intuition), which are called external, not as standing in relation to objects *in themselves external*, but because they relate perceptions to the space in which all things are external to one another, while yet the space itself is in us. <sup>17</sup>

Com vista a tornar estas afirmações mais claras, podemos dizer o seguinte:

(i) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), existe, como o próprio termo “realista” implica, realidade-em-si, *qua causa* das representações do sujeito que delas (representações) se mantém independente;

(ii) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), a realidade-em-si se não constitui *res extensa*, subsistindo, por isso, “fora” do espaço e, pois, constituindo-se realidade TRANSCENDENTEMENTE exterior tanto à sensibilidade (as sensações) como ao pensamento (as representações);

(iii) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), a realidade-em-si se configura, agora TRANSCENDENTEMENTE, “para aquém” da sensibilidade (as sensações) e do pensamento (as representações), incógnita: “realidade” meramente pressuposta e ininteligivelmente pensada;

(iv) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), a materialidade do objeto, *qua* objeto sentido e pensado (representado), se configura reflexo ou efeito, em espaço e tempo de índole fenomenal (representacional ou intersubjetiva), da realidade-em-si — se configura, pois, materialidade de índole fenomenal (representacional);

(v) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), sendo assim, a matéria se configura EMPIRICAMENTE EXTERIOR à sensação e ao pensamento (exterior, com relação à representação subjetiva de “fora de mim” que a sensação origina no Eu empírico), muito ao invés, por conseguinte, de se configurar (a matéria) TRANSCENDENTALMENTE EXTERIOR à própria sensação e ao próprio pensamento (exterior *qua* matéria objetiva, independentemente e à revelia de toda e qualquer intersubjetividade);

(vi) que, de acordo com o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), a matéria, por conseguinte, haverá de se configurar não-identidade, não-ser, a partir do momento em que for considerada na qualidade de realidade (matéria) transcendente.

O IDEALISTA TRANSCENDENTAL (kantiano) afirma idealidade de todo e qualquer objeto de conhecimento. Porém, enquanto REALISTA EMPÍRICO (kantiano) também afirma realidade empírica (realidade imanente, “para quem” da realidade-em-si) dos objetos de índole sensível. Sendo que é em resultado disso, que se lhe torna possível estimar-se dualista — IDEALISTA—REALISTA, “crente” tanto na idealidade como na realidade empírica da matéria — sem ter de encetar incursão metafísica “para além” da intersubjetividade do conhecimento humano, e, pois, da fenomenalidade do objeto.<sup>18</sup>

Esta foi a solução que Kant encontrou para o problema de saber como o conhecimento humano é possível. Por via de propugnar o IDEALISMO TRANSCENDENTAL, o IDEALISMO SUBJETIVO, tornou-se-lhe viável afirmar-se REALISTA EMPÍRICO, e, por esse modo, refutar, sem ter de recorrer à metafísica, a dúvida que o IDEALISMO EMPÍRICO (cartesiano) faz recair sobre a objetividade e materialidade do

mundo de que temos experiência. Como Barry Stroud afirma, para Kant:

The idealism that must be accepted is “transcendental” idealism, and the realism that is the correct account of our position in the world is “empirical” realism. What is to be refuted is “empirical” or skeptical idealism, and only the truth of “transcendental” idealism can secure that result. Space and the things in space are to be seen as “empirically” real but “transcendentally” ideal. Although idealism and realism are incompatible, they do not conflict if the one is understood ‘transcendentally’ and the other “empirically.”<sup>19</sup>

Estas palavras dão a entrever em que consiste o REALISMO TRANSCENDENTAL (cartesiano), o qual, de acordo com Kant, se opõe ao IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano), e, por conseguinte, não menos ao REALISMO EMPÍRICO (kantiano). Importa, porém, como perceberemos dentro de pouco, adquirirmos ideia mais cabal dos postulados que o caracterizam (que caracterizam o REALISMO TRANSCENDENTAL ou cartesiano).

O REALISTA TRANSCENDENTAL, afirma Kant,

regards time and space as something given in themselves, independently of our sensibility. The transcendental realist thus interprets outer appearances (their reality being taken as granted) as things-in-themselves, which exist independently of us and of our sensibility, and which are therefore outside us — the phrase “outside us” being interpreted in conformity with pure concepts of understanding.<sup>20</sup>

Temos, portanto, que, enquanto “fora de mim” significa, para o REALISTA EMPÍRICO (kantiano), EMPÍRICAMENTE FORA, “fora” com relação apenas à experiência intersubjetiva de

“fora de mim,” que o sujeito adquire através da intuição externa ou do sentido externo, significa, para o REALISTA TRANSCENDENTAL (cartesiano), TRANSCENDENTALMENTE FORA. Ou seja, “fora” por via de subsistência em espaço real e objetivo, independente das representações do sujeito, e, pois, “fora” com relação às determinações *a priori* dos conceitos puros do entendimento, ao invés de com relação a “fora” e a “dentro” de carácter meramente empírico, determinado pela intersubjetividade formal da sensibilidade.

Para o REALISTA TRANSCENDENTAL (cartesiano), o objeto, *qua* objeto pensado (*qua* o SER OBJETIVO cartesiano e o FENÓMENO kantiano), configura-se mera representação, tal como para o REALISTA EMPÍRICO (kantiano). Porém, de novo, a realidade-em-si, *qua* causa da própria representação (*qua* o SER FORMAL cartesiano e a COISA-EM-SI kantiana), não se constitui, de acordo com ele, REALISTA TRANSCENDENTAL (cartesiano), realidade necessariamente postulada mas ininteligivelmente pensada; constitui-se, muito pelo contrário, *res extensa*, independente do sujeito e das suas representações.

Sendo assim, o próprio REALISTA TRANSCENDENTAL (cartesiano) concebe a realidade-em-si como objetividade anterior e exterior ao pensamento tanto (i) em termos de TRANSCENDÊNCIA (em termos de objetividade determinada por espaço independente à sensibilidade, e, pois, em termos de objetividade não passível de ser experienciada) como (ii) em termos de TRANSCENDENTALIDADE (de objetividade acessível ao pensamento, ao invés de à sensibilidade, apenas de modo mediato).

Eis, por conseguinte, que, como Kant afirma:

It is in fact this transcendental realist who afterwards plays the part of empirical idealist. After wrongly supposing that objects of the senses, if they are to be external, must have an existence by themselves, and independently of the senses, he finds that, judged from this point of view, all our

sensuous representations are inadequate to establish their reality.<sup>21</sup>

Estou quase certo de que, chegado a este ponto do presente estudo, leitor que haja persistido em continuar a lê-lo estará, de novo, a interrogar-se se não me teria sido possível poupá-lo à complexa distinção kantiana que venho de pôr em pauta: à complexa distinção entre, por um lado, IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) e REALISMO EMPÍRICO (kantiano); por outro lado, IDEALISMO EMPÍRICO (cartesiano) e REALISMO TRANSCENDENTAL (cartesiano).

Obviamente, a resposta que eu teria para dar a tal leitor, caso dirigisse interrogação a mim, ao invés de a ele mesmo, teria de ser afirmativa. Porém, far-se-ia acompanhar, mais uma vez, de justificação. Agora, de justificação que consistiria em acrescentar que, se eu houvesse prescindido de o confrontar com tal distinção, muito mais difícil lhe iria a ser, de ora em diante, compreender as diferenças de pensamento que separam Schelling e Hegel de Kant — as quais decorrem de pressupostos inconciliáveis que, não obstante não serem formulados por Pater com pormenor que no-los tornasse suficientemente compreensíveis, não determinado que a sua recusa de perfilhar entendimento “schellinguista” dos mundos subjetivo e objetivo, a sua recusa de esposar IDEALISMO ABSOLUTO, o aproximasse de acatar o IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano).

Na verdade, o meu esforço para explicitar cabalmente a diferença que até aqui me ocupou pautou-se por um objetivo específico. Refiro-me ao objetivo de abrir rumo a Fichte, Schelling e Hegel, a partir daqui, pondo em evidência que, apesar de ter empreendido defesa do REALISMO EMPÍRICO, de modo a *sarar* a dúvida que o IDEALISMO PROBLEMÁTICO (cartesiano) lançara sobre a objetividade das representações que constituem o nosso conhecimento, o próprio Kant não conseguiu, justificadamente, isentar-se de as acusações que fizera ao REALISMO TRANSCENDENTAL (cartesiano) recaírem sobre ele mesmo.

Na nota 10 a este capítulo, cito palavras de Emanuele Severino que nos mostram que, desde o início, Descartes afirmou dogmaticamente que o pensamento (que denomina SER OBJETIVO) se configura imagem ou representação de realidade-em-si (que denomina SER FORMAL), e, porquanto, de realidade transcendente ao próprio pensamento.

Trata-se, pois, de palavras (as palavras de Emanuele Severino que cito na nota 10 a este capítulo) que nos dão a ver que, em vista disso mesmo, o próprio Descartes afirmou dogmaticamente que a realidade-em-si, cuja independência e exterioridade ao *cogito* lhe cabia afinal provar, se constitui realidade independente do próprio *cogito* e exterior a ele.

Essas mesmas palavras, as palavras de Emanuele Severino que cito na nota 10 a este capítulo, terminam assim: “[Descartes] deixa-se enredar num círculo... que é... o autêntico ‘círculo vicioso’ da filosofia cartesiana — e *não só desta, como também de toda a filosofia moderna até Kant, inclusive.*”<sup>22</sup> (A ênfase é minha.)

O REALISMO DOGMÁTICO, o realismo que a filosofia pré-moderna (antiga e medieval, e, pois, anterior a Descartes) havia perfilhado afirmara a possibilidade de percepção imediata de realidade objetiva, material e independente do sujeito. Sendo que, segundo tal realismo filosófico, a realidade-em-si haveria de coincidir com a realidade material e exterior de que temos experiência, disso resultando constituir-se realidade-em-si passível de ser conhecida de forma imediata.

Até ao aparecimento da filosofia moderna, até Descartes, não se deparava, porquanto, com oposição entre CERTEZA e VERDADE — a qual, precisamente, é oposição que só poderia ser equacionada após a realidade que o *cogito* pensa ter passado a ser entendida na qualidade de representação. Significa isto, após o próprio *cogito* ter passado a deparar com fosso intransponível entre as coisa-em-si, na qualidade de causa, e, na qualidade de efeito, as *imagens* ou os *reflexos* (as representações) que constituem a nossa

experiência delas, os quais, por conseguinte, se interpõem entre tal experiência e elas mesmas, coisas-em-si.

Não será, pois, de admirar, que, tendo tido o seu início a partir do aparecimento de consciência de tal foso intransponível ao *cogito*, a própria filosofia moderna se caracterize, como Severino põe em evidência, por “continua[r] a entender a ‘ideia’ como representação (imagem, quadro) e, portanto, como representação da realidade exterior à mente”. Ou seja, por “continua[r]... a *pressupor* (tal como o realismo tradicional) que a autêntica realidade existe exterior e independentemente da mente”. E, “portanto, [por] conclui[r] que a realidade-em-si difere da realidade pensada”; “que a ‘certeza’ se opõe à ‘verdade’”. — A qual é circunstância que faz “sur[gir] o *problema de estabelecer até que ponto a realidade pensada corresponde à realidade em si.*”<sup>23</sup> (A ênfase é minha.)

Ao identificar a *res extensa* com os fenômenos (as representações), bem como ao afirmar que a própria *res extensa* se configura realidade exterior ao sujeito apenas de modo empírico, e, pois, não de modo transcendental, Kant julgara ter resolvido o problema que o IDEALISMO EMPÍRICO (cartesiano) levantara. Em concreto, o problema, no dizer de Severino, de saber até que ponto a realidade, *qua* realidade pensada, corresponderá à realidade-em-si e, por conseguinte, a realidade transcendente.

Hume havia pressuposto o carácter fenomenal da realidade, bem como que a constância e a coerência que ela apresenta não decorrem da legislação do entendimento, com a consequência de não poderem, por isso, ser de índole apodítica. Porém, ao pressupor isso mesmo, não se propusera investigar qual haveria de ser a origem (a causa) tanto da própria realidade como daqueles seus atributos de carácter não apodítico.

Em resultado da “revolução copernicana” de índole epistemológica que inaugurou, Kant pusera em evidência que, em oposição ao que Hume pressupusera, tais atributos, tal constância e tal coerência, terão de resultar de

legislação *a priori* por parte do entendimento, e pois, de se constituírem atributos de carácter apodítico.

Porém, ao proceder assim, Kant fechara o conhecimento humano no âmbito da intersubjetividade e da fenomenalidade, no âmbito das aparências (*Erscheinungen*), não menos do que Hume. Sendo que, para não incorrer, em vista disso, em solipsismo e no ceticismo de Hume, o qual fora, precisamente, ceticismo que pretendia ultrapassar, o próprio Kant se vira obrigado a pressupor que “a autêntica realidade,” a causa primeira de todo o nosso conhecimento empírico ou *a posteriori*, “existe exterior e independentemente da mente” e da sensibilidade. Ou seja, vira-se compelido a pressupor que “a autêntica realidade” “can alone confer upon all our empirical concepts in general relation to an object, that is, objective reality,” não obstante constituir-se “an object which cannot itself be intuited by us, and which may, therefore, be named the non-empirical, that is, transcendental object = X”, “which is nothing to us — being, as it is, something that has to be distinct from all our representations.”<sup>24</sup>

Em resultado, ao invés de lograr pôr fim à dúvida que o IDEALISMO PROBLEMÁTICO (cartesiano) fizera surgir, com relação a subsistir, ou não, identidade entre objeto pensado (fenómeno ou a representação) e realidade-em-si (entre CERTEZA e VERDADE), Kant lograra tão-somente deslocar essa dúvida da relação *cartesiana* fenómeno—espaço—matéria para o nível *mais avançado* da relação entre (i) espaço—matéria de índole fenomenal e (ii) coisa-em-si.

Disso, resultou inevitavelmente que a crítica que Kant tecera ao REALISMO TRANSCENDENTAL (cartesiano) recaísse também, afinal, sobre o realismo que propugnara. Isto é, sobre o REALISMO EMPÍRICO. Tratava-se em concreto, pela perspectiva da *nova* relação que estabelecera com este último (o Realismo Empírico), da crítica de que,

if we regard outer appearances as representations produced in us by their objects, and if these objects be things existing in themselves outside us,

it is indeed impossible to see how we can come to know the existence of the objects otherwise than by inference from the effect to the cause; and this being so, it must always remain doubtful whether the cause in question be in us or outside us.<sup>25</sup>

Ademais, ocorre que o REALISMO EMPÍRICO (kantiano) enferma a redobrar da dualidade que caracteriza o REALISMO TRANSCENDENTAL (cartesiano). Refiro-me à dualidade entre PENSAMENTO (idealidade) e MATÉRIA (realidade), e, por conseguinte, à dualidade entre REPRESENTAÇÃO e REALIDADE-EM-SI.

É que, em virtude de o fenómeno se configurar, de acordo com Kant, combinação (síntese) de quanto nele haja de *posto a priori* (forma) com quanto nele haja de *dado* (matéria), a questão que se levanta já não se reduz a saber até que ponto o que haja de *dado* no próprio fenómeno compartilhará identidade com a matéria transcendente da coisa-em-si que haja, em pensamento, de lhe corresponder. Isto é, constitui-se dúvida também com relação à possibilidade de combinação entre o que, no fenómeno (“para cá” da esfera intersubjetiva do conhecimento), haverá de permanecer pensamento (conhecimento *a priori*) com o que nele mesmo, fenómeno, haverá de constituir-se efeito de (matéria *dada* por) coisa-em-si que lhe corresponda. — A qual (coisa-em-si), segundo Kant, se constitui, como vimos, o único *objeto* capaz de garantir que mera representação (e, pois, intersubjetividade) se constitua realidade objetiva. Como Frederick C. Beiser escreve:

...Kant raised a question that would haunt the entire generation after him: How is empirical knowledge possible if it requires a universality and necessity that cannot be verified in experience? This problem arose in the context of Kant’s dualistic picture of the faculty of knowledge. According to Kant, empirical knowledge requires the interchange between universal and necessary concepts, which provide the *form* of experience, and particular and contingent

intuitions or impressions, which supply the *matter* of experience. While these concepts originate *a priori* in the understanding, a purely active and intellectual faculty, the intuitions are given *a posteriori* to our sensibility, a purely passive and sensitive faculty. The question then arose: If our *a priori* concepts derive from the understanding, how do we know that they apply to the *a posteriori* intuitions of sensibility? Or, more simply, if these concepts do not derive from experience, then how do we know that they are valid for it? Kant's answer to this question... is that these *a priori* concepts apply to experience only if they are its necessary conditions. If they determine the very conditions under which we have representations, then they will indeed be valid for them, although they will have no validity beyond them.<sup>26</sup>

De acordo com Kant, a circunstância de a apoditicidade que caracteriza a nossa experiência *a posteriori* (por exemplo, a apoditicidade da relação causa—efeito) obrigar a pensá-la na qualidade de apoditicidade garantida *a priori*, pelas categorias do entendimento (por exemplo, a categoria de causa e efeito) — de acordo com Kant, essa mesma circunstância prova por si só que a própria apoditicidade que caracteriza a nossa experiência *a posteriori* se prefigura condição necessária das nossas representações da realidade-em-si, não obstante não se prefigurar apoditicidade válida com relação a esta última (com relação à realidade-em-si). Vale dizer, não obstante não se revelar apoditicidade válida para além da esfera (de índole fenomenal) do nosso conhecimento *a posteriori*.

Tal circunstância não preclude, porém, a necessidade de continuar a questionar por que modo as determinações formais apodíticas que o pensamento fará recair (*qua* atividade espontânea e, pois, *posição*) sobre a sensibilidade (*qua* recetividade de *oposição* e, pois, passividade) haverão de se tornar possíveis.

Kant tentou dar resposta a esta questão, ainda que apenas resposta parcial, na parte da *Crítica da Razão Pura* que se intitula “Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento” — à qual Beiser se refere como “this notoriously obscure section of his enigmatic masterpiece.”<sup>27</sup>

Sem entrar em detalhes que me seria difícil expor convenientemente e que tentei contornar na exposição do pensamento da primeira *Crítica* que fiz no segundo capítulo, direi aqui apenas que a questão que venho de explicitar se prende, acima de tudo, com a identidade que necessariamente haverá de subsistir entre a homogeneidade *a posteriori* que Kant designa AFINIDADE DO DIVERSO (*Affinität des Mannigfaltigen*) e a homogeneidade *a priori* que designa AFINIDADE TRANSCENDENTAL (*transzendente Affinität*).

Trata-se, no primeiro caso, da afinidade que haverá de possibilitar já não só a unificação, sob a forma de representação homogénea e contínua (temporal e espacialmente contínua), da multiplicidade de representações heterogéneas e descontínuas que se constituirão *dado* objetivo à sensibilidade — trata-se, no primeiro caso, dizia da afinidade que haverá de possibilitar já não só tal unificação, mas também que ela, unificação, ocorra de acordo com regras que, afinal, são passíveis de ser conhecidas tão-somente *a posteriori* (por exemplo, a regra de que o sangue sempre haverá de devir representação que acarrete consigo o predicado VERMELHO).

Trata-se, no segundo caso, da afinidade, agora *a priori* e pois de índole formal, que por força haverá de decorrer de cada uma de tais representações heterogéneas e descontínuas se prefigurar representação por parte de consciência continuamente idêntica. Isto é, por parte de consciência empírica cuja sucessão temporal terá de se encontrar sintetizada, *a priori*, pela unidade da aperceção transcendental (*transzendente Apperzeption*).

A questão que ora permanece em pauta, a questão que explicitarei seis parágrafos atrás, prende-se, por conseguinte, sobretudo com o seguinte: com saber por que

modo a relação de causa e efeito, por exemplo, que se configura regra e possibilidade *a priori* (formal) do nosso conhecimento do mundo sensível (material), haverá de se revelar temporal e espacialmente conforme — ao devir regra aplicada *in concreto*, a um múltiplo empírico específico — com a relação entre causa e efeito que, momento a momento, terá de se encontrar determinada pela afinidade *a posteriori* de tal múltiplo empírico. Isto é, terá de se encontrar determinada pelo lado da coisa-em-si, *qua* objeto fenomenalmente conhecido, ao invés de pelo lado do sujeito, do conhecedor.

Secundando Kant, poder-se-ia argumentar que a categoria de causa e efeito efetivamente se configura tão-somente molde formal *a priori*, molde genérico, e que toda e qualquer causalidade que seja ou venha a ser conhecida na qualidade de causalidade de índole fenomenal, determinada *a posteriori* — mas transcendentemente — por realidade-em-si, haverá de devir isso mesma, causalidade conhecida (e, pois, possível), apenas em resultado de preencher *in concreto*, *qua* causalidade específica, aquele mesmo molde genérico (formal, *a priori*).

Proceder assim não nos conduziria, porém, a solução definitiva — já que o problema que há que solucionar exige que se entre em linha de conta não tão-somente (i) com afinidade formal, *a priori*, pelo lado do conhecedor e (ii) com afinidade material, *a posteriori*, pelo lado do conhecido. Isto é, exige, de igual modo, que se entre em linha de conta com afinidade, a um só tempo *a priori* e *a posteriori*, entre tais dois tipos de afinidade: entre a AFINIDADE TRANSCENDENTAL (*transzendente Affinität*) e a AFINIDADE DO DIVERSO (*Affinität des Mannigfaltigen*). Como o filósofo alemão Gottlob Ernst Schulze (1761–1833) pôs em evidência, *contra* Kant, no seu *Ænesidemus* (1792):

O nosso conhecimento recebe realidade, como também a própria crítica da razão admite, só na medida em que as representações, de que ela consta, se encontram numa conexão com algo exterior às

mesmas. Ora, se as coisas em si nos são totalmente desconhecidas, também a conexão das nossas representações com aquelas, e mesmo a possibilidade de uma tal conexão, nos serão necessariamente de todo desconhecidas. Quem tal admite deve, se quiser ser conseqüente no pensar, também isto reconhecer. Pois, o que me é totalmente, e em todos os seus atributos e propriedades, desconhecido, também dele não posso saber que existe, que se encontra realmente numa qualquer ligação comigo e que é capaz de efectuar ou produzir algo. Na medida, portanto, em que a crítica da razão negar a realidade e a possibilidade de todo o conhecimento da coisa em si e, além disso, também explicar o princípio da causalidade (cuja aplicabilidade a coisas em si é o que unicamente nos permite ainda demonstrar que as nossas representações têm causas da sua emergência fora de si) como uma princípio que apenas tem a ver com a conexão subjetiva das nossas intuições empíricas no entendimento, não constituindo lei objetiva das próprias coisas, nessa medida a crítica da razão contesta também a possibilidade de um conhecimento da conexão das nossas representações com algo exterior a elas, e nessa medida, segundo ela, a aceitação de uma realidade em certas representações nossas é uma simples ilusão.<sup>28</sup>

De acordo com Schulze e outros dos primeiros críticos de Kant, entre os quais se dão a contar Johann Georg Hamann (1730–1788) e Salomon Maimon (1753–1800), o próprio Kant não logrou solucionar de modo adequado o problema que, como se tem visto, mina a relação entre IDEALISMO TRANSCENDENTAL e REALISMO EMPÍRICO: o problema que decorre da impossibilidade teórica de afinidade entre o *a priori* e o *a posteriori*. Como, de novo, Beiser comenta, ocorria, de acordo com Schulze, Hamann e Maimon, que

Kant had postulated such a wide divide between the faculties of understanding and sensibility that there could not be any correspondence between *a priori* and *a posteriori* intuitions. If the understanding is a purely active intellectual faculty, whose activities are not in space and time, and if sensibility is a purely passive sensitive faculty, whose operations are in space and time, then how is it possible for these faculties to interact with one another? According to Maimon, one of Kant's sharpest critics, Kant's problems with the understanding-sensibility dualism were analogous to Descartes's problems with the mind-body dualism. Just as Descartes could not explain how two such heterogeneous substances as the mind and body interact, so Kant could not explain how two such heterogeneous faculties as understanding and sensibility could cooperate with one another. Kant's dualism left his philosophy vulnerable to skeptical objections, for it seemed that his faculties could interact only in virtue of some mysterious preestablished harmony.<sup>29</sup>

Em resultado de quanto temos vindo a constatar, o principal legado que Kant deixou aos filósofos que se lhe seguiram foi a *missão* de encontrar modo de ultrapassar o dualismo entre entendimento e sensibilidade, que ele mesmo, Kant, intentara ultrapassar via do dualismo entre IDEALIDADE TRANSCENDENTAL e REALIDADE EMPÍRICA, sem, porém, ter logrado fazê-lo.

Tal *missão* veio, inclusivamente, a assumir importância redobrada, em resultado de o próprio dualismo entre entendimento e sensibilidade afetar não só a epistemologia kantiana, mas também a filosofia moral — agora, sob o aspeto de dualismo entre a *a prioridade* do imperativo categórico, *qua* lei da razão prática, e a *a posterioridade* das determinações que a sensibilidade faz recair sobre a vontade.

Significativamente, foi a própria filosofia moral kantiana, que abriu aos primeiros filósofos pós-kantianos caminho por que enveredar com vista a solucionar o problema que teria de decorrer, Beiser *dicit*, de “Kant’s disastrous dualisms”.<sup>30</sup> O qual se nos apresenta como caminho que as seguintes palavras de Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), que se circunscrevem ao âmbito da epistemologia kantiana, já sugerem e, pois, deixam entrever:

Eu pergunto: como é possível combinar o pressuposto de objetos, que causam impressões nos nossos sentidos, suscitando desse modo representações, com uma doutrina que pretende anular todas as bases em que se apoia este pressuposto?

[...] Tal não é possível.... Pois, segundo o uso linguístico comum, deveria por objeto significar-se uma coisa que, no *entendimento transcendental*, existiria fora de nós.

Mas, como é que, na filosofia de Kant, chegaríamos a uma tal coisa? [...] [S]entiríamos causa e efeito no entendimento transcendental, e poderíamos, em virtude destas sensações, inferir no entendimento transcendental para coisas que nos são exteriores e para as suas relações necessárias entre elas. Como, porém, isto seria o fim de todo o idealismo transcendental e ele perderia toda a aplicação e todo o propósito, o seu defensor deve muito simplesmente abandonar esse pressuposto e, *provavelmente*, nem sequer considerar que é verosímil a existência de coisas que, no entendimento transcendental, nos seriam exteriores e que têm relações connosco, *relações que poderíamos estar em condições de perceber de qualquer forma*.<sup>31</sup>

Após estas afirmações, Jacobi declara: *O idealismo transcendental tem, portanto, de ter a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado. (A ênfase é minha.)*

Um dos primeiros filósofos que, influenciado em parte pelo *Ænesidemus*, de Schulze, percebeu de igual modo que a coerência do KANTISMO só poderia ser encontrada, se não em IDEALISMO ABSOLUTO, pelo menos em idealismo mais robusto do que o IDEALISMO SUBJETIVO (ou TRANSCENDENTAL) foi Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) — com o qual, por assim dizer, se inicia o percurso que nos afasta gradualmente de Kant e nos aproxima de Schelling e de Hegel. Vale dizer, o percurso que Pater se recusou fazer.

Face ao que venho de por em pauta mais uma vez, em vista de consistir na tese que o presente estudo defende, não deixa de ser algo irónico, deparar com Billie Andrew Inman a esforçar-se por encontrar paralelismos entre o pensamento de Pater e o pensamento que, afinal, apenas atribui a Fichte (ao invés de efetivamente a ele pertencer). Iremos ver, um pouco mais adiante, como isso acontece. Antes, importa, porém, concluir a tarefa que atrás me propus efetuar. Nomeadamente, explicitar as diferenças que subsistem entre o IDEALISMO SUBJETIVO, o idealismo de Kant — cujas virtudes e desvirtudes acabo de evidenciar, — e o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

Fichte, afirma Severino, “é, de facto, o primeiro pensador a tornar patente o carácter contraditório do conceito de uma coisa em si, e todavia esta consciência *não* o leva a concluir que a coisa em si seja inexistente, mas que a realidade essencial do Eu consiste num *processo infindo*, nunca concluído, *da negação* e do afastamento *da coisa em si*.”<sup>32</sup> Dentro em breve, iremos focar a nossa atenção no *processo infindo* a que Severino se refere. O que nos interessa compreender aqui e agora, através destas palavras de Severino, é que, de facto, Fichte continuou a considerar a pressuposição de haver coisa-em-si pressuposição válida, e que, por essa razão, “[se] movimentava... ainda substancialmente no âmbito da perspectiva kantiana”,<sup>33</sup> apesar de quanto já o afasta de Kant.

Ora, é precisamente esse facto, o facto de Fichte continuar a contemplar a necessidade de entrar em conta com realidade-em-si, que, acima de tudo o mais, estabele-

ce ligação entre o autor de *Doutrina da Ciência* (Fichte) e Schelling, ao longo do percurso de que tenho vindo a falar: o percurso que conduz de Kant a Hegel.

Se Fichte tentou anular os dualismos em que Kant incorrera, de modo a poder dar ao KANTISMO a coerência que entendia faltar-lhe, Schelling, por sua vez, pretendeu ultrapassar as incoerências que via subsistir no sistema fichtiano — não obstante este se configurar reformulação substancial do sistema kantiano — em resultado da permanência ali, no próprio sistema fichtiano, do conceito de COISA EM SI, ou de NÃO-EU.

Com Schelling, portanto, a filosofia moderna compreende, pela primeira vez, “que o conceito de ‘coisa em si’ é *contraditório*”, e que, por essa razão, “não pode existir, para lá do pensamento, qualquer coisa em si, que lhe seja exterior e dele independente.”<sup>34</sup>

Isto significa que, com Schelling, o dualismo que mina o sistema de Kant, o dualismo entre IDEALISMO SUBJETIVO (OU TRANSCENDENTAL) e REALISMO OBJETIVO (OU EMPÍRICO), é, pela primeira vez, superado, via da formulação e defesa do IDEALISMO ABSOLUTO schellinguiano — no qual, precisamente por se configurar absoluto, se não depara, nem se poderia deparar, com ausência de identidade entre IDEALISMO e REALISMO.

Do ponto de vista de Schelling, qualquer forma de idealismo que não postule identidade entre sujeito e objeto, conhecedor e conhecido, a qual é identidade que não deixa lugar a realidade que transcenda o próprio sujeito, seja ela o SER FORMAL cartesiano ou a COISA EM SI kantiana. — qualquer forma de idealismo que não postule tal identidade, dizia, terá necessariamente de se constituir IDEALISMO RELATIVO (ao invés de absoluto) e, por isso incompleto.

Como um dos primeiros escritos de Schelling, *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), torna já bem claro, ocorre, do ponto de vista do próprio Schelling, que

The whole from which the Philosophy of Nature issues is absolute Idealism. The Philosophy of Nature does not take precedence over Idealism, nor is it in any way opposed to it so far as it is absolute, but certainly is opposed, so far as it is relative idealism, and accordingly grasps only the one side of the absolute act of cognition, which, without the other, is unthinkable.<sup>35</sup>

Temos, por conseguinte, que, segundo Schelling, toda e qualquer forma de IDEALISMO RELATIVO, incluindo o idealismo de Kant, o IDEALISMO SUBJETIVO, terá de se configurar idealismo parcelar (precisamente, relativo), em resultado de haver de considerar apenas uma das duas *parcelas* correlativas do “ato de cognição absoluto”. Significa isto, em resultado de haver de considerar, ou, por um lado, (i) a realidade do objeto, *qua* realidade que, no sujeito, terá de devir idealidade, ou, por outro lado, (ii) a idealidade do sujeito, *qua* idealidade que, no objeto, terá de devir realidade. Sendo que o IDEALISMO SUBJETIVO OU TRANSCENDENTAL (kantiano) se configura efetivação da primeira dessas duas possibilidades exclusivas, e que o IDEALISMO OBJETIVO OU EMPÍRICO (cartesiano) se configura efetivação da segunda.

Só o IDEALISMO ABSOLUTO, que Schelling pretende formular e propugnar, em vista de englobar o IDEALISMO RELATIVO, poderá, por conseguinte, constituir-se efetivação tanto de uma como da outra de tais duas possibilidades. Com o resultado de só ele, IDEALISMO ABSOLUTO, permitir afirmar: *Que quanto se configure idealidade no sujeito haverá de se configurar realidade no objeto; que quanto se configure realidade no objeto haverá de se configurar idealidade no sujeito.* Como se pode ler, também em *Ideias para uma Filosofia da Natureza*:

...relative idealism is but one aspect of absolute philosophy. It does indeed apprehend the absolute act of knowledge as an act of knowledge, but only from its ideal side, omitting the real aspect. In the abso-

lute, both aspects are one, and one and the same absolute act of knowledge. For that very reason, they can never be one through a causal relation. The *in-itself* of the soul, or of knowing, produces the real in an ideal fashion, not *as if* there were nothing outside it, but because there really is nothing outside it. The real, as the other unity, falls outside it merely insofar as, in finite knowing, the ideal as relative-ideal becomes to it a form (of appearance), but not insofar as it is considered in itself. Idealism, too, as genuinely transcendental, does indeed integrate the ideal unity through the real, but only in the ideal; it knows the in-itself of the absolute knowledge-act, but only insofar as it is the in-itself of the ideal; nor, conversely, in the real, does it integrate the real unity through the ideal; it does not know the in-itself of the absolute knowledge-act as the same *in-itself of the real*, and so continues always to know it under a determination (of the ideal), and fails to arrive at the true absolute identity.<sup>36</sup>

Já anteriormente, num escrito publicado em 1795, Schelling afirmara, ecoando a distinção kantiana entre IDEALISMO TRANSCENDENTAL (subjetivo, kantiano) e IDEALISMO EMPÍRICO (objetivo, cartesiano), por um lado, e, por outro, entre REALISMO EMPÍRICO (objetivo, kantiano) e REALISMO TRANSCENDENTAL (subjetivo, cartesiano):

He who has reflected upon idealism and realism, the two most opposite theoretical systems, has found by himself that both can come to pass only in the approach to the absolute, yet that both must unite in the absolute, that is, must cease as opposite systems. One used to say that *God intuits the things in themselves*. If this were to signify anything reasonable, it would mean that in God is the most perfect realism. Yet realism, conceived in its perfection, necessarily and just because it is perfect real-

ism, becomes idealism. For perfect realism comes to pass only where the objects cease to be objects, that is, appearances, opposed to the subject — in short, only where the representation is identical with the represented objects, hence where subject and object are absolutely identical. Therefore that realism in the deity by which it intuits the things in themselves is nothing else than the most perfect idealism, by which the deity intuits nothing but itself and its own reality.

Both idealism and realism are subdivided into objective and subjective. Objective realism is subjective idealism, and objective idealism is subjective realism. This distinction must disappear as soon as the contradiction disappears between subject and object, as soon as I do not posit as merely ideal in myself that which I posit as real in the object, and as merely ideal in the object that which I posit as real in myself, in short, as soon as object and subject are identical.<sup>37</sup>

“It is no credit to Hegel,” escreve Joseph L. Esposito, “that we can now see the enormous debt he owes to Schelling” — a qual é afirmação a que acrescenta: “Without detracting from Hegel’s own critical powers, there is reason to suspect that had he not had the benefit of Schelling’s early writings on idealism, his thought would have developed in other directions.”<sup>38</sup>

Sem a influência do pensamento de Schelling, Hegel provavelmente não só teria confinado o seu pensamento aos ramos da jurisprudência e da teologia, mas também não teria, enquanto filósofo, “seguido Schelling, ao conceber o absoluto em termos orgânicos.”

Estas afirmações fazem, sem dúvida, que nos apercebamos da relevância do aparecimento de Hegel no percurso que estou a traçar, que se inicia com Kant e prossegue via de Fichte e de Schelling. — Dado que, se não se “conceber o absoluto em termos orgânicos”, se

não poderá defender com coerência que “the mental and physical are only... attributes [of the absolute] or degrees of organization and development”,<sup>39</sup> bem como, por conseguinte, se não poderá professar IDEALISMO ABSOLUTO com coerência.

Digo isso em vista do escopo do presente estudo, o qual é escopo que faria que o mais que aqui eu pudesse evidenciar acerca do sistema de Hegel se configurasse, de algum modo, despropositado. Ou seja, digo isso em vista de, por esse motivo, eu almejar fazer valer também para o próprio Hegel quanto acabo de explicitar com relação apenas a Schelling. Mais em concreto, quanto acabo de explicitar com o propósito de demarcar Schelling, o proponente do IDEALISMO ABSOLUTO, de Kant, o proponente do IDEALISMO RELATIVO *qua* IDEALISMO SUBJETIVO — o qual é propósito que radica, como tenho posto em pauta repetidamente, no objetivo principal do presente estudo. Quer isto dizer, no objetivo de dar a ver que Pater nos faz saber ter-se demarcado de Schelling, e, pois, de Hegel, tanto quanto um e outro desses dois filósofos se hão demarcado de Kant.

É, aliás, disso mesmo, que resulta, por exemplo, que, como a crítica que “Coleridge’s Writings” tece ao IDEALISMO ABSOLUTO OU METAFÍSICO de Schelling e de Hegel torna sobejamente evidente, — que resulta Pater jamais poder ter estado de acordo com, para as escolher, as seguintes palavras do próprio Hegel (em particular, com as que formam o último parágrafo):

Kant was the first to emphasise the distinction between understanding and reason in a definite way, establishing the finite and conditioned as the subject matter of the former, and the infinite and unconditioned as that of the latter. It must be recognised that to have established the finitude of the cognition that is based merely on experience and belongs to the understanding, and to have termed its content “appearance,” was a very important result of the

Kantian philosophy. But we ought not to stop at this negative result, or to reduce the unconditioned character of reason to the merely abstract identity that excludes distinction. Since, upon this view, reason is regarded as simply going beyond the finite and conditioned character of the understanding, it is thereby itself degraded into something finite and conditioned, for the genuine infinite is not merely a realm beyond the finite: on the contrary, it contains the finite sublated within itself. The same holds for the Idea... with regard to the Idea too, he halted at the negative aspect and at a mere "ought."

As for the interpretation of the objects of our immediate consciousness, which form the content of empirical cognition, as mere appearances, this anyway must be regarded as a very important result of the Kantian philosophy. [...] The further question, then, is how this other is determined. According to the Kantian philosophy, the things that we know about are only appearances for us, and what they are *in-themselves* remains for us an inaccessible beyond.

The naive consciousness has rightly taken exception to this subjective idealism, according to which the content of our consciousness is something that is *only* ours, something posited only through us. In fact, the true situation is that the things of which we have immediate knowledge are mere appearances, not only *for us*, but also *in-themselves*, and that the proper determination of these things, which are in this sense "finite", consists in having the ground of their being not within themselves but in the universal divine Idea. This interpretation must also be called idealism, but, as distinct from the subjective idealism of the Critical Philosophy, it is *absolute idealism*.<sup>40</sup>

### 4.3. Pater e Fichte, pela perspectiva de Billie Andrew Inman

Deixemos, agora, Schelling e Hegel, e voltemos a nossa atenção, como atrás disse irmos fazer, para Billie Andrew Inman e a tentativa, por parte dela, de encontrar paralelismos entre o pensamento de Pater e o pensamento que se revela convencida de pertencer a Fichte.

Penso que essa tentativa fica em parte a dever-se à circunstância de Billie Inman se ter deixado induzir em erro pelo que avalio (em consonância com o que iremos ver acerca do manuscrito “History of philosophy”) ter sido hesitação por parte de Pater, bem como talvez também pela informação de que um dos primeiros ensaios escritos pelo próprio Pater (o qual, a ter existido, não chegou até nós) teria tido por tema a concepção fictícia do “Estudante Ideal.”

Antes de voltarmos a nossa atenção para o que Billie Andrew tem a dizer-nos, impõem-se-me algumas palavras acerca do escrito que acabo de referir.

Num estudo intitulado “Pater, Hopkins, and Fichte’s Ideal Student,”<sup>41</sup> para o qual Billie Inman nos remete,<sup>42</sup> Gerald Monsman tenta dar ideia do que terá sido o conteúdo desse primeiro ensaio do assistente e tutor de Brasenose que viria a ficar conhecido sobretudo como autor da conclusão a *The Renaissance* e de *Marius the Epicurean*; desse ensaio com o tema “Fichte’s Ideal Student” e produzido com o intuito de ser apresentado à sociedade literária *The Old Mortality*.

*The Old Mortality*, à qual os biógrafos e vários dos críticos de Pater fazem referência, era, diz-nos Monsman: “a literary society founded by John Nichol, afterwards professor of English at Glasgow, which numbered some thirty-five undergraduates and fellows during the decade that it flourished (1856–66). Its membership included, besides Walter Pater, such notables as A. C. Swinburne, J. A. Symonds, T. H. Green, Edward Caird, and James Bryce.”<sup>43</sup>

Ora, terá sido “On the bitterly cold Saturday evening of 20 February 1864, hardly two weeks after he had been elected a fellow of Brasenose College,” que Pater terá lido aquele seu ensaio, sobre “O Estudante Ideal de Fichte,” a essa mesma sociedade. Isto é, aquele seu ensaio acerca da *Vocação do Sábio* — ou, melhor dizendo, acerca da vocação do *Gelehrter* (o termo que “Ideal Student” pretende substituir), já que o título original da obra de Fichte é *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794).

A notícia desse acontecimento, dessa leitura, chegou até nós via de dois testemunhos.

Em diário não-publicado, S. R. Brooke, “a fellow member of the Old Mortality, but a conservative who was at odds with the prevailing liberal temperament of the Society” — S. R. Brooke, cujas palavras Monsman cita, dá a saber que o ensaio de Pater a que me refiro havia sido “one of ‘the most thoroughly infidel productions’ it had ever been his ‘pain’ to listen to”. Isso, em resultado de, via dele, ensaio, Pater ter “‘advocated *self-culture*’ and denied belief in ‘a future existence’”.<sup>44</sup>

Por seu lado, Henry Liddon, “the greatest Anglican pulpit orator of his generation”, deixou escrito, em carta dirigida a John Keble poucos meses depois de Pater ter lido tão escandaloso ensaio: “I told you of the Essay Club at which last Term the immortality of the soul was denied outright as a vulgar notion (by one of your younger imitators of Fichte). And I fear that ‘nice pleasant fellows who believe in nothing at all’ is a true definition of not a few of the cleverer men who are turned out hence into the London world.”<sup>45</sup>

Não sei com certeza — não posso saber — que efeito o pensamento de Fichte poderá ter tido na mente de “conservador em desacordo com o temperamento liberal prevalecente na Sociedade” The Old Mortality, a qual, no dizer de Liddon, era “a great means of propagating sheer unbelief.”<sup>46</sup> Não ponho, porém, dúvida em que ensaio acerca de *Über die Bestimmung des Gelehrten* que

negue (“denied”) crença (“belief”) em toda e qualquer forma de existência futura (“future existence”) jamais poderá deixar de se dar a ler (ou ouvir) na qualidade de negação de quanto Fichte afirma *Über die Bestimmung des Gelehrten*.

O conhecimento do sistema de Fichte que possuo, que de modo algum se configura exaustivo, conduz-me a pensar nele, Fichte, em particular como filósofo cujas proclividades intelectuais e sentimentais moveram a terminar o seu *A Vocação do Homem (Die Bestimmung des Menschen)*, obra de 1800, preenchendo com “Fé” — é o título e o protagonista do terceiro e último capítulo, que, precisamente, declara fé no Espírito Absoluto que tanto percorre as páginas de *Iniciação à Vida Bem-Aventurada*, de 1806,<sup>47</sup> — preenchendo com Fé o vazio de Realidade que “Conhecimento” (é o título e o protagonista do segundo capítulo) lhe cavara na alma via de exposição sumária das terríveis consequências do IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano).

Dito por outras palavras, o conhecimento do sistema de Fichte que possuo conduz-me a pensar nele, Fichte, em particular como filósofo que, fornecendo a Schelling e a Hegel parte dos materiais com que haveriam de vir a construir seus edifícios filosóficos, definiu o mundo e a humanidade do seguinte modo: como “Manifestação no Tempo” de “Vida Divina” “para além da qual não existe Ser”, que “é todo o Ser”, e que, por via de tal Manifestação, “becomes a self-developing existence, eternally unfolding itself, and ever advancing towards higher realization in an endless stream of time”.<sup>48</sup>

Quanto acabo de pôr em pauta bastará, suponho, para tornar evidente quão grande é a distância que teria de separar Pater, o autor de “Coleridge’s Writings,” do autor de *a Vocação do Sábio (Über die Bestimmung des Gelehrten)* e *A Vocação do Homem (Die Bestimmung des Menschen)*. Sendo que essa mesma distância, que se configura aproximação, por parte do próprio Pater, ao Idealismo kantiano, não poderá deixar de se tornar ainda mais evidente após

leitura, para as escolher, das seguintes palavras, saídas da pena do próprio Fichte:

...Nature also has its foundation in God, — not indeed as something that is and ought to be for its own sake alone, but only as the means and conditions of another being, — of the Living Being in man, — and as something which shall be gradually and unceasingly superseded and displaced by the perpetual advancement of this being. Hence we must not be blinded or led astray by a philosophy assuming the name of *natural*, which pretends to excel all former philosophy by striving to elevate Nature into Absolute Being, and into the place of God. [...] Very far from being a step towards truth, that philosophy is but a return to old and already most widely spread error. <sup>49</sup>

“A philosophy assuming the name of *natural*” é, aqui, obviamente, a filosofia de Schelling. Quer isto dizer, é “Schellinguismo,” o qual, como veremos com mais pormenor, Pater recusa, em “Coleridge’s Writings” (ensaio que escreveu no ano a seguir ao ano em que terá lido o seu escrito sobre “O Estudante Ideal” de Fichte), devido a constituir-se IDEALISMO ABSOLUTO e, porquanto, Idealismo ainda *mais avançado* do que o de Fichte. Significa isto, devido a constituir-se (o “Schellinguismo”) retorno não ao erro antigo de desvirtuar o Absoluto via de elevar a Natureza “into Absolute Being”, que é como Fichte interpreta aqui o próprio “Schellinguismo,” mas sim, inversamente, retorno a “Transcendentalismo que torna o que é abstrato” — e, pois, o Absoluto — “mais excelente do que é concreto”; que desvirtua a Natureza e a vida dos sentidos com as incluir no seio indeterminado do Absoluto; que, por isso, “nada tem de comum com as filosofias predominantes do mundo” moderno. (cw, p. 108) Vale dizer, “nada tem de comum com” as filosofias do “espírito relativo,” do lado das quais já vimos Pater ter-se colocado.

Se Fichte se recusa a avançar em direção a Schelling, mantendo-se, em resultado, a distância do próprio Schelling que talvez se dê a computar como distância semelhante à distância dele mesmo, Fichte, a que deveremos imaginar Kant e Pater — se Fichte se recusa a avançar em direção a Schelling, muito mais o faz, pois, com relação a Hegel. Nisso, se assemelhando a Pater. Como, aliás, indicia a circunstância de depararmos com ele, Fichte, a expressar, no trecho de *Iniciação à Vida Bem-Aventurada* que cito na nota 47 ao presente capítulo, recusa de endossar concepção de DIVINDADE análoga à de Hegel. Refiro-me a concepção de DIVINDADE que, segundo o próprio Fichte, verte Deus, o Absoluto, em “noção lógica que nada contém para além da ordem e da integralidade do diverso” sensível.

A este respeito, repare-se em que, se Pater inclui o Hegelianismo no pensamento que pejorativamente designa “Schelinguismo,” o faz pela razão de, tal como a Filosofia da Natureza de Schelling, ele, Hegelianismo, desvirtuar o mundo concreto dos sentidos em resultado de o verter em determinação do Absoluto, considerado, este, na qualidade, precisamente, de “noção lógica que nada contém para além da ordem e da integralidade” dele mesmo, mundo dos sentidos. Por essa razão. E não, como no caso Fichte, pela razão inversa de o próprio Hegelianismo desvirtuar o Absoluto em resultado de o identificar com tal “noção lógica”. Ou seja, em resultado de não mais identificar o próprio Absoluto com “Ser” divino passível de “apresentar-se” e “ser amado pura e simplesmente por ele mesmo”.

Ora, um tal “Ser” divino não poderia ter deixado de se configurar, pela perspectiva de Pater, que se recusava a acreditar em que “as ideias da mente devem ser verdadeiras, devem corresponder à realidade”, (cw, p. 127) tão uma simples ideia da razão especulativa, ou do entendimento, quanto se configurava, pela perspectiva de Fichte, o Absoluto, o Espírito (*Geist*), promulgado por Hegel.

Repito que não sei — porque não posso saber — que efeito o pensamento de Fichte poderá ter causado na

mente de “conservador em desacordo com o temperamento liberal prevalecente na Sociedade” *The Old Mortality*. O que acabo de evidenciar conduz-me, contudo, a pensar que, das duas, uma: ou (i) que R. S. Brooke nunca leu ou nunca chegou a compreender Fichte, com o resultado de não ter compreendido Pater, ao ouvi-lo versar sobre “Fichte’s Ideal Student,” bem como, por conseguinte, com o resultado de ter fornecido relato erróneo a Hopkins, que foi quem, por sua vez, forneceu relato a Liddon);<sup>50</sup> ou (ii) que Pater jamais perorou acerca de “Fichte’s Ideal Student” em consonância com o que Fichte dá a saber com respeito a “Fichte’s Ideal Student” — e, pois, com respeito às ideias fundamentais que defendeu e com o posicionamento que assumiu face a Kant, Schelling e Hegel.

É que, pergunto, como se poderá, em conhecendo o forte apego ao relativismo, ao concretismo, ao sensualismo e ao naturalismo que caracteriza sobretudo os primeiros escritos de Pater — como se poderá sustentar, com Monsman, o seguinte? Que Pater começou por entender, à semelhança de Fichte, que “A Ideia Divina... é acessível através da cultura de uma época”; que, por essa razão, “quem é mais culto se encontra mais perfeitamente na posse do divino”; que, em resultado, a “imortalidade subjetiva” do Estudante Ideal haverá de consistir em, “mais do que morrer,” a personalidade dele “devir alvo, ao longo da vida, de processo de eterização” que “gradualmente a funda com a luz de Deus”, ou com a “manifestação temporal” deste último, a qual se configura “a própria humanidade”.<sup>51</sup>

De igual modo, como se poderá, em conhecendo o pensamento de Fichte e a obra de Pater, julgar, como Billie Inman julga, que Fichte foi o mentor do ceticismo epistemológico com que se depara, a começar com “Coleridge’s Writings,” em quase todos os escritos do próprio Pater?

Num manuscrito que permanece por publicar, que não está datado e a que foi dado o imponente título “History of Philosophy,”<sup>52</sup> Pater, revela-nos Billie Inman, “lists Fichte, Berkeley, Spinoza, and Kant, in that order;” “as the

philosophers who introduce the neophyte to skepticism.” Algumas linhas adiante, Inman acrescenta que, no mesmo manuscrito, Pater “lists as the milestones of modern skepticism: ‘Berkeley’s Theory of Vision, Kant’s Criticism [of Pure Reason], and Fichte’s \_\_\_\_\_.’”

Com relação ao título que Pater terá hesitado em fornecer, se de título se tratar, ao invés, por exemplo, de referência a “Fichte’s Ideal Student”! — com relação ao título que Pater terá hesitado em fornecer, dizia, Inman afirma o seguinte: que “Any of the selections in Volume II of Fichte’s *Werke* <sup>53</sup> might have been the one whose title had slipped Pater’s mind, or his early reading of several of Fichte’s works might have left a total impression that could not be associated with one title.” No entanto, do ponto de vista da própria Inman, “The book... which it seems likely that Pater was referring to in the manuscript is *Die Bestimmung des Menschen*.” <sup>54</sup>

Ora, o próprio título *Die Bestimmung des Menschen*, que expressa noção de vocação que a verte em *determinação*, *Bestimmung*, e que, pois, aponta no sentido de o Homem se encontrar determinado por causa final (no dizer de Aristóteles) cuja perfeição formal lhe caberá concretizar — o próprio título *Die Bestimmung des Menschen* evidencia, sem dúvida, a posição que Fichte assumiu com relação às três “entidades” que a metafísica tradicional insistira em definir *qua* entidades objetivamente ontológicas, e que a primeira *Crítica*, enveredando por rumo contrário, relegara, pela primeira vez, para a condição de meras ideias, meras unidades lógicas necessárias, da razão especulativa.

Refiro-me, como é evidente, às ideais de DEUS, de MUNDO e de ALMA. Sendo que o faço com o intuito de dar a ver que o título que ora aqui se encontra em pauta, o título *Die Bestimmung des Menschen*, efetivamente não poderá deixar de evidenciar o seguinte: que, via dele, e motivado pelo seu IDEALISMO ÉTICO, Fichte pretendeu apontar para a *Crítica da Razão Prática*, na qualidade de sede da objetivação de tais ideias.

*Com que fim em vista?*

RESPOSTA: com o fim de dar a saber a leitor *interlegente*, à partida, que a exposição com que nos deparamos no segundo capítulo daquela obra, a exposição das terríveis consequências do subjetivismo kantiano, se lhe haveria afigurar exposição de índole *negativa*. Isto é, se lhe haveria de afigurar, *qua* elucidação da interdição de acesso ao mundo numenal que a *Crítica da Razão Pura* enceta, como justificação de “Fé”, precisamente, na objetivação daquelas mesmas ideias, por parte da *Crítica da Razão Prática* — e, pois, como justificação de “Fé” em a lei moral se configurar garantia *a priori* de *vocação* ou *destinação* (*Bestimmung*) por parte do Homem.

Em certo passo da *Crítica da Razão Prática*, ao evidenciar a importância que o conceito de DEVER (*Pflicht*) passara a adquirir no âmbito do seu sistema ético, Kant escreve:

It cannot be less than something which elevates man above himself as a part of the world of sense, something which connects him with an order of things which only the understanding can think and which has under it the entire world of sense, including the empirically determinable existence of man in time, and the whole system of all ends which is alone suitable to such unconditional practical laws as the moral. It is nothing else than personality, i.e., the freedom and independence from the mechanism of nature regarded as a capacity of a being which is subject to special laws (pure practical laws given by its own reason), so that the person as belonging to the world of sense is subject to his own personality so far as he belongs to the intelligible world. *For* it is then not to be wondered at that man, as belonging to two worlds, must regard his own being in relation to his second and *higher vocation* with reverence and the laws of *this vocation* with the deepest respect.<sup>55</sup>

A determinação suprasensorial (*Bestimmung*), a “segunda e mais alta destinação” (“zweite und höchste Bestimmung”), que Kant aqui enuncia, na qualidade de vereda formal de retidão conducente *a priori* a identificação última do Eu empírico (*qua* prisioneiro das leis *a priori* do entendimento e das leis *a posteriori* da Natureza) com o Eu numenal (*qua* Eu livre) — tal determinação suprasensorial não poderá deixar de ser o aspeto que Fichte mais tinha em mente, ao titular a obra que estamos a considerar *Bestimmung des Menschen*.

Ora, face a isso, como se poderá pressupor, com Billie Inman, que “The book... which it seems likely that Pater was referring to in the manuscript [“History of philosophy”] is *Die Bestimmung des Menschen*”? A não ser que se parta do princípio, é óbvio, de que Pater haja interpretado erradamente o intuito que determina a circunstância de *Die Bestimmung des Menschen* se configurar a um só tempo tese e antítese. Isto é, afirmação das consequências *insuportáveis* do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) e contraposição de IDEALISMO ÉTICO, na qualidade de Idealismo capaz de as superar — com fundamento, afinal, na *nova via* que a *Crítica da Razão Prática* inaugurara.

*Die Bestimmung des Menschen* é obra composta por três capítulos. A saber, (I) “Dúvida,” (II) “Conhecimento” e (III) “Fé.”

O primeiro capítulo apresenta visão materialista e determinista do Homem e da realidade; o segundo capítulo apresenta exposição sumária do IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano), tal como se encontra formulado na primeira *Crítica*; finalmente, o terceiro capítulo apresenta alternativa ao ceticismo, ao desespero e à *Angst* suscitados pelos dois anteriores sistemas — a qual se configura alternativa, do ponto de vista de Fichte, que exclusivamente possibilita superação de tais dois sistemas e de suas *insuportáveis* consequências.

Ora, como, chegados aqui, já seria de esperar, tal alternativa consiste em abdicar do conhecimento que resultara, na *Crítica da Razão Pura*, do exercício crítico do

entendimento e da razão especulativa, com vista a afirmar fé na objetivação das ideias de totalidade, as ideias da razão teórica, que a *Crítica da Razão Prática* inaugurara. Quer isto dizer, com vista a afirmar fé em divindade propícia a determinar e garantir eternamente a possibilidade de BEM SUPREMO E COMPLETO, bem como, em vista disso, fé na personalidade e consequente imortalidade do Eu numenal — as quais, partindo precisamente do pressuposto da verdade de lei moral *a priori*, Kant pusera em evidência não serem negadas pela razão especulativa.

Com relação aos dois primeiros capítulos de *Die Bestimmung des Menschen*, os quais, como hei dito, se configuram apresentação de tese de índole teórico-especulativa a devir confrontada com antítese de índole prática, Peter Preuss afirma:

Fichte's philosophical message is roughly this: The aim of philosophy is to make reality intelligible, to explain our experience of the world. There are two basic ways in which such an explanation could go and, therefore, two basic types of philosophy. Either we begin with things, a world of matter, which (by natural evolution perhaps) produces conscious beings, which it then affects in various ways to cause experience in them. This option is presented in Book One of *The Vocation of Man*. Or we begin with minds, which produce their own experiences according to the laws of their own constitution. This option is presented in Book Two as the skeptical dismantling of the first option and *it is also briefly considered as a philosophical option in its own right*.<sup>56</sup>

Na verdade, antes de se chegar ao terceiro capítulo da obra, e de nele se deparar com Fichte a formular sua fé com fundamento filosófico, depara-se com o próprio Fichte a mais não encetar do que sistematizar e “considerar brevemente,” na qualidade de “opção filosófica” viável, quer o *outlook* que se usa designar MATERIALISMO, quer

o *outlook* em que o IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) consiste — os quais, precisamente, vêm a configurar-se, no próprio terceiro capítulo, filosofia de vida indefensável. Como, de igual modo, Peter Preuss afirma:

Fichte is widely misunderstood as opting for idealism over realism. It is pointed out, of course, that what Fichte opts for is not just idealism but “transcendental idealism” or even “absolute idealism.” But this obscures Fichte’s main point — namely, that neither realism (of whatever kind) nor idealism (of whatever kind) yields knowledge, theoretical understanding of reality. Both yield unacceptable nonsense if taken to their final conclusions. And precisely this yields the valuable insight that the intellect is not autonomous. The intellect, to function properly as part of a whole human being, must relate to the... practical reason or the will.<sup>57</sup>

É, afinal, da circunstância de Fichte recusar reconhecer idoneidade a entendimento teórico-especulativo da realidade e do Homem, recusar aceitar que o próprio Homem se encontre *destinado* a conhecer o seu *destino* transfenomenal via do entendimento e da razão teórica — é, afinal, de tal circunstância, que resulta que, num *primeiro momento*, antes de vir a configurar-se *alternativa* ou *solução*, o pensamento de Fichte se *suspenda* “in total cognitive skepticism”.<sup>58</sup>

Efetivamente, como digo, num *primeiro momento*. Em resultado de o pensamento de Fichte efetivamente *avançar* para além de tal ceticismo, com se converter em IDEALISMO ÉTICO e com, por esse modo, *dever* *solução* ou *cura* que Peter Preuss apoda de “wisdom...a kind of quasi-religious faith.”<sup>59</sup>

Trata-se, de novo, de fé quase-religiosa em que as ideias de totalidade, as ideias da razão especulativa, se constituem ideias objetivas, e, pois, ideias de índole constitutiva (*konstitutive*), ao invés de ideias tão-somente de

índole regulativa (*regulative*). Significa isto, ao invés de efetivamente se constituírem quanto o conhecimento teórico que o entendimento e a própria razão especulativa afirmara constituírem-se: forma *a priori*, intersubjetiva, que intuição alguma alguma vez haveria de confirmar encontrar correspondência no mundo transfenomenal; o mundo da realidade-em-si.

Trata-se, porquanto, de fé quase-religiosa em que os postulados da razão prática não haverão de se configurar — em oposição ao que Kant pusera em evidência na sua segunda *Crítica* — mera consequência formal do nosso conhecimento *a priori* e *a posteriori*, e, como tal, mera determinação de verdade suprasensorial de índole hipotética ou, significa o mesmo, inverificável.

Na qualidade de fundamento de tal fé, *Die Bestimmung des Menschen* confronta-nos com *necessidade* de índole prático-sentimental que Pater, mesmo o Pater mais tardio de *Marius the Epicurean* e *Plato and Platonism*, vez alguma poderia ter vertido, em oposição a Fichte, em *necessidade* determinante, paradoxalmente, de conceção de EU e NÃO-EU de índole teórica.

Refiro-me à *necessidade* de a existência e a agenticidade humanas se encontrarem determinadas *a priori* por *telos*, *destino*, transcendentemente ordenado. Isto é, por garantia de carácter suprassensível de imortalidade e obtenção de felicidade, a qual, garantia, obriga a afirmar identidade entre Eu fenomenal e Eu numenal, bem como *retorno* ao Absoluto via de superação da *diáspora* do Todo em que tempo e mundo empíricos haverão, em decorrência, de consistir.

Ler “Fé,” o terceiro capítulo de *Die Bestimmung des Menschen*, confronta-nos, por tanto, com Fichte a verter a filosofia prática de Kant em IDEALISMO ÉTICO. E, pois, a repetir e a confirmar as consequências que o próprio Kant dela retira — as quais são consequências que o final da primeira parte da *Crítica da Razão Prática* regista de modo lapidar:

Granted that the pure moral law inexorably binds every man as a command (not as rule of prudence), the righteous man may say: I will that there be a God, that my existence in this world be also an existence in a pure world of the understanding outside the system of natural connections, and finally that my duration be endless. I stand by this and will not give up this belief, for this is the only case where my interest inevitably determines my judgment because I will not yield anything of this interest; I do so without any attention to sophistries, however little I may be able to answer them or oppose them with others more plausible.<sup>60</sup>

Como já afirmei e evidenciei mais do que uma vez, Pater, que, em oposição a Fichte, recusou *avançar* para além da *Crítica da Razão Pura*, interpretou Kant, sobretudo no princípio da sua carreira de escritor, como filósofo que formulara e pronunciara “the last word concerning an unseen world”. (MS, p. 12) Não será, pois, de estranhar encontrar o próprio Pater a afirmar, no manuscrito “History of Philosophy,” como Inman nos diz, que Kant se configura um dos “filósofos que apresentam o ceticismo ao neófito”, ou que a primeira *Crítica* é um dos “marcos do ceticismo moderno”.

Como poderia Pater, aliás, ter interpretado Kant por outro modo? Não havia sido Kant, quem, pela primeira vez, pusera em evidência que a asserção de que “as ideias da mente têm de ser verdadeiras, devem corresponder à realidade” (cw, p. 127) se configura asserção ilusória? Não fora, pois, Kant, quem, por essa via, instilara na Mente Ocidental a convicção de que as próprias “ideias da mente,” as ideias de totalidade da razão teórica, mais não são do que pressuposição necessária por parte de “the artifice and invention of the understanding” (cw, p. 121)?

Do que venho de reafirmar, decorre que quanto separe Pater de Kant *qua* autor da *Crítica da Razão Prática* seja, de algum modo, quanto separa o próprio Pater de

Fichte. Bem como decorre que quanto aproxime Pater de Kant *qua* autor da *Crítica da Razão Pura* se encontre na origem de, no manuscrito “History of Philosophy,” ele mesmo, Pater, considerar tanto Kant como Fichte na qualidade de disseminadores de ceticismo.

É que, na verdade, Pater só poderá ter entendido Fichte em tal qualidade, na qualidade de disseminador de ceticismo, em resultado de, tal como com relação a Kant, ter recusado *avançar* para além do “ceticismo cognitivo” em que — vimo-lo já — o pensamento fichtiano desemboca antes de se configurar afirmação de fé ou IDEALISMO ÉTICO.

Por outras palavras.

É que, na verdade, Pater só poderá ter entendido Fichte na qualidade de disseminador de ceticismo em resultado de esposar o ceticismo que o segundo capítulo (“Conhecimento”) de *Bestimmung des Menschen* evidencia decorrer sobretudo de interpretação fichtiana do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) sem poder, ou querer, esposar a afirmação de fé (nos postulados da razão prática) que o terceiro capítulo (“Fé”) formula com fundamento filosófico decorrente da ética kantiana. Sendo que, de modo assaz significativo, o ceticismo que venho de mencionar — o ceticismo que o segundo capítulo (“Conhecimento”) de *Bestimmung des Menschen* evidencia decorrer sobretudo de interpretação fichtiana do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) — se configura ceticismo com relação à possibilidade de o Homem vir a conhecer seu *destino* transcendente via de conhecimento teórico (ao invés, por conseguinte, de via de conhecimento prático).

Compreender Pater equivale em grande parte a compreender que se há interpretado como herdeiro da interdição de acesso ao mundo transfenomenal que decorreria do pensamento de Kant, *qua* crítico da razão pura, a qual, interdição, por força, haveria de se constituir marco entre Era Cristã e Era Pós-Cristã.

Coleridge, percebe-se bem ao ler “Coleridge’s Writings,” fizera sua, de acordo com Pater, missão de anular tal marco; a missão de, via de compromisso, alcançar que,

qual Caminho Marítimo para a Índia pelo Ocidente, a *via moderna* do Pós-Cristianismo se reconfigurasse, tanto quanto possível, via à imagem e semelhança da *via antiqua* do Cristianismo. Mais do que missão de um só homem, do homem Coleridge, tal missão, porém, já se havia configurado missão histórico-cultural de todo o Romantismo, e, pois, missão tanto do Romantismo literário-filosófico que o próprio Coleridge inaugurava quanto do Romantismo estritamente filosófico que, na Alemanha, o antecederia. Com a consequência de se tratar de missão que já Fichte, talvez pela primeira vez, fizera sua, ao formular o seu IDEALISMO ÉTICO, e que Schelling, sobretudo, de igual modo já havia encetado, ao formular, por seu turno, a fisionomia primeira do IDEALISMO ABSOLUTO moderno.

É sobretudo nesse contexto, na encruzilhada histórico-cultural em que a *via antiqua* e a *via moderna* que venho de referir confinam uma com a outra, que o estudioso de Pater o haverá de situar — com vista a concluir se a obra dele no-lo dá a ver, prenhe de saudosismo de Cristianismo, a rumar ao futuro, qual Fichte, qual Schelling, qual Coleridge, por vereda de retorno a (e de revalidação de) Era Antes de Kant, ou, pelo contrário, a rumar ao futuro, prenhe de ceticismo, por vereda adentro Era de Kant, ainda que por vereda de retorno a (e de revalidação de) Era Antes de Cristo. Vale dizer, ainda que por vereda de retorno à (e de revalidação da) Antiguidade Helénico-Clássica.

No fundo, é como se Kant (o Kant da primeira *Crítica*) e Fichte (o Fichte do capítulo “Conhecimento) tivessem arrancado o salvífico tapete da metafísica tradicional e do REALISMO INGÉNUO de debaixo dos pés de Pater e de quantos outros em tal encruzilhada se não recusado a recuar, sem que o próprio Pater e tais quantos outros permitissem que, posteriormente, Kant, Fichte, Schelling e Hegel o substituíssem pelo não menos salvífico tapete da Nova Metafísica Romântica — *qua* metafísica recuperada a partir da *Crítica da Razão Prática* e revalidada pelo IDEALISMO ÉTICO e o IDEALISMO ABSOLUTO.

É de quanto venho de registar de modo alegórico, mas em particular da circunstância de Pater se ter visto impelido a avançar por vereda de retorno a Era Antes de Cristo, à Antiguidade Helénico-Clássica, que resulta, como irei defender no final deste estudo, que a Solução Moderna que o próprio Pater formulou na qualidade de *ponte* entre Helenismo e Modernismo se sustente no esteio da estética de Kant, ao invés de nos esteios do IDEALISMO ÉTICO (fichtiano) e do IDEALISMO ABSOLUTO (schellinguiano e hegeliano).

Pater estava consciente da diferença que subsiste entre o vinho velho das garrafas velhas da metafísica pré-kantiana, por um lado, e, por outro lado, o vinho velho das garrafas novas da *metafísica* kantiana e pós-kantiana; tal como estava consciente, demasiadamente consciente, da diferença que subsiste entre tais vinhos e tais garrafas e, por outro lado, as garrafas novas, porém também vazias, do IDEALISMO TRANSCENDENTAL da primeira *Crítica*.

O mesmo não parece ocorrer, contudo, com Billie Andrew Inman.

De facto, muito do que Billie Andrew Inman afirma acerca da relação Pater–Fichte parece indicar que, tendo deparado com Pater a referir-se a Fichte na qualidade de fomentador de ceticismo, se convenceu de que o último *momento* e a última palavra do pensamento de Fichte efetivamente se configura defesa de *destino* (*Bestimmung*) humano propício a disseminar “total cognitive skepticism” (no dizer de Peter Preuss).

Vejamos.

Inman mostra-se consciente de que *Die Bestimmung des Menschen* “follows the course of one neophyte’s quest for truth from the first awakening of the philosophical mind to a final resolution in faith”.<sup>61</sup> No entanto, não expressa, de todo, consciência de que tanto o primeiro capítulo (“Dúvida”) como o segundo (“Conhecimento”) se configuram consideração provisória — na verdade, *introdutória* — de duas formas de filosofia (MATERIALISMO e IDEALISMO SUBJETIVO) que se prefiguram negação do pensamento

robusto de Fichte, e, por conseguinte, formas de filosofia que aquele mesmo escrito, *Die Bestimmung des Menschen*, não poderia deixar de ter em vista negar.

Com relação ao segundo capítulo (“Conhecimento”), Inman afirma, por exemplo: “Knowledge, however, turns out to be even worse than doubt. Even though the pursuit of knowledge sends determinism flying by convincing the seeker that he cannot know whether Nature is a connected, determined whole or not, it leaves him in a state of complete solipsism.”<sup>62</sup>

Face a estas palavras, leitor menos atento ou menos informado formulará, sem dúvida, a ideia de que a filosofia do conhecimento que “Conhecimento” expõe se constitui expressão de fase do pensamento de Fichte que, depois de considerada e negada, teria dado lugar à fé no Absoluto que o capítulo “Fé” entusiasticamente formula.

Se tal, na verdade, acontecer, ficar-se-á a dever a tais palavras — as palavras de Inman que constituem o penúltimo parágrafo — enfermarem de três falhas.

A primeira falha, como é agora óbvio, é a de não levarem a cabo distinção, à semelhança das palavras que as antecedem e seguem, entre o que, em “Conhecimento,” se configura exposição do IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) tal como a primeira *Crítica* o formula e, por outro lado, o que se configura leitura pessoal, por parte de Fichte, dessa mesma forma de Idealismo.

A segunda falha, que se relaciona com a primeira, decorre de o conhecimento com que “Conhecimento,” o segundo capítulo de *Die Bestimmung des Menschen*, confronta o neófito não “mandar” o determinismo “borda fora,” em oposição ao que Inman afirma (“the pursuit of knowledge sends determinism flying”). Já que a revelação mais determinante que tal conhecimento faz ao próprio neófito consiste no seguinte: em o determinismo que então tanto o preocupa e aflige resultar *tão-somente* de todo o nosso conhecimento empírico se encontrar determinado, *a priori* e apodicticamente, pela *objetividade* intersubjetiva das categorias do entendimento e da sensibilidade

pura (o tempo e o espaço), ao invés de resultar, como o MATERIALISMO com que fora confrontado em “Dúvida” (o segundo capítulo) o levava a concluir, da constituição objetiva da Natureza, considerada, esta, *qua* realidade independente de toda e qualquer percepção subjetiva.

Finalmente, a terceira falha, a mais significativa, decorre de o estado de “completo solipsismo” (“state of complete solipsism.”) em que “Conhecimento” (o terceiro capítulo) mergulha o neófito resultar não dos pressupostos e das conseqüências do conhecimento (teórico) que aquele mesmo capítulo expõe, como Inman afirma, mas sim da interpretação dele que Fichte conduz o próprio neófito a fazer.

É verdade documentada, que Pater, sem dúvida *incitado* também por Fichte, retirou da *Critica da Razão Pura* conclusões de índole idêntica à das conclusões que dela retira o neófito de *Die Bestimmung des Menschen*. Porém, contrariamente a esse mesmo neófito, Pater não o fez com vista a justificar acatamento posterior do pensamento, do IDEALISMO ÉTICO, de Fichte, que é o que as palavras de Inman parecem sugerir; fê-lo, isso sim, com vista a *olhar de frente*, com coragem, o mais baixo patamar da Condição Humana para que a *Critica da Razão Pura* o poderia relegar.

Sendo assim, é certo que Pater terá esposado, pelo menos em parte, a leitura negativa do IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano) com que Fichte confronta o referido neófito no capítulo “Conhecimento.” Porém, é de igual modo certo, mais uma vez, que, ao proceder assim, se não encontrava determinado por *necessidade* cognitivo-sentimental de não menos esposar fé no Absoluto, com vista a alcançar redenção do solipsismo que Fichte efetivamente deduz do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), mas que ele, Pater, bem sabia ser tão pouco justificado por tal idealismo quanto, afinal, o solipsismo que não poucos deduziam, e deduzem, da conclusão a *The Renaissance* é justificado por esse seu escrito.

Como terá de ser do conhecimento de quem conhece o Criticismo kantiano, a primeira intenção de Kant,

ao produzir a *Crítica da Razão Pura*, foi, precisamente, ultrapassar o ceticismo que as filosofias do conhecimento de Hume e de Berkeley haviam instaurado, e não fundamentá-lo, com vista a o reforçar.

Logo, se, no manuscrito “History of Philosophy,” Pater incluiu o autor de *Die Bestimmung des Menschen* (Fichte) no número dos fomentadores modernos de ceticismo, só o poderá ter feito tendo em mente a leitura *negativa* que Fichte fizera do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) — na qualidade de leitura que ele mesmo, Pater, encetara, como hei dito, porém por motivação e com propósito assaz diferentes.

O que pretendo dizer é que Pater só poderá ter incluído Fichte nos fomentadores modernos de ceticismo tendo em mente não o pensamento maturo e robusto dele mesmo, Fichte, mas sim a “inversão” dos termos e dos pressupostos do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) que efetuara (seguindo na esteira de Ænesidemus, de Schulze) com o intuito de cavar no solo duro e obtuso do mundo objetivo a vereda hipotética e assaz estreita que a *Crítica da Razão Prática* projetara no pensamento.

Em vista disso, as palavras de Inman que se seguem prestam-se de igual modo a induzir em erro: “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*.”<sup>63</sup> O mesmo acontecendo com estas outras: “Fichte’s description of the isolation of the solipsistic mind from other minds also is similar to Pater’s in the Conclusion.”<sup>64</sup>

A semelhança a que Billie Inman se refere é, na verdade, semelhança que se dá a constatar.

De novo, porém, acontece que se configura semelhança entre “the skeptical argument in the Conclusion to the *Renaissance*” e, por outro lado, as conclusões *negativas* que o neófito de *Die Bestimmung des Menschen* fichtianamente deduz de quanto Conhecimento lhe dá a saber em termos estritamente kantianos — sendo que deduz tais

conclusões do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) em resultado de Fichte intentar que ele mesmo, neófito, venha posteriormente (em “Fé”) a identificar fé fichtiana no Absoluto com fé propícia a “mandar” tais conclusões “borda fora.”

De novo, isso mesmo é o que acontece. E não, como Inman conclui, que a semelhança a que se refere se configure semelhança entre “the skeptical argument in the Conclusion to the *Renaissance*” e quanto Conhecimento dá a saber a tal neófito em termos estritamente kantianos.

A diferença subtil, mas determinante, que tenho vindo a pôr em pauta deixar-se-á talvez compreender melhor se imaginarmos Pater a dirigir-se a Fichte com respeito às posições de ambos face ao pensamento que a *Crítica da Razão Pura* formula.

*Quanto venho de afirmar fazendo passar-me por personificação de Conhecimento, quanto venho de te dizer, meu caro Fichte, que te fazes passar por neófito, é quanto há a dizer com respeito ao Idealismo subjetivo que a Crítica da Razão Pura formula.*

*De minhas palavras, hás, a todo o momento, deduzido conclusões que as extrapolam, e que, por conseguinte, extrapolam o pensamento que Kant há formulado na primeira Crítica. Apesar disso, sinto-me compelido a, contigo, entrar em conta com elas, conclusões.*

*Isso, porém, não me conduz, contrariamente ao que acontece contigo, a negar a teoria do conhecimento que a Crítica da Razão Pura formula, com vista a negar que tais conclusões sejam válidas. E, por conseguinte, a grande diferença que subsiste entre nós é a que passo a explicitar.*

*Eu sinto-me compelido a entrar em conta com estas últimas, conclusões, em virtude de me sentir compelido a esposar o pensamento de Kant, bem como, em resultado, compelido a de modo algum esposar o pensamento que lhes contrapões.*

*Tu, pelo contrário, sentes-te compelido a entrar em conta com elas, conclusões, com o intuito de lhes negar validade por via de negar validade ao pensamento kantiano da primeira Crítica, o qual é intuito que se encontra determinado por te sentires compelido a afirmar validade do pensa-*

mento que contrapões ao próprio pensamento kantiano da primeira Crítica.

De quanto venho de explicitar, resulta, pois, que efetivamente entramos em conta com as mesmas conclusões. Não, porém, porque ambos afirmemos a sua validade, bem como também não porque ambos afirmemos validade de um mesmo pensamento.

Se Inman tivesse compreendido quanto venho de pôr em pauta via de imaginativamente pôr Pater a dirigir-se a Fichte, se tivesse compreendido a diferença com que se depara entre a posição que Pater assumiu com relação à leitura negativa que Fichte fizera do Criticismo kantiano e, por outro lado, a posição que Pater assumiu com relação à fé filosófica que Fichte fundamentara partindo da *Crítica da Razão Prática*, a fé filosófica que quase desde o princípio determinara o seu pensamento — se Inman, dizia, tivesse compreendido tal diferença determinante, jamais, sem dúvida, teria afirmado o seguinte: “In ‘Faith,’ Fichte begins afresh, with an approach which might have been very attractive to Pater in the early 1860s.”<sup>65</sup>

“Very attractive,” a fé de Fichte no Absoluto, para o Pater de princípios da década de 60 — o Pater de “Coleridge’s Writings” e de “Poems by William Morris,” que termina com a versão original e mais iconoclástica do texto que hoje é conhecido como “Conclusão!”

Nem tampouco “attractive,” na verdade, para o Pater “of the late 1870’s,” a *alma naturaliter christiana* de *Marius the Epicurean*.

Leitura atenta de “Coleridge’s Writings” não poderá, aliás, por si só, deixar de comprovar a impropriedade das palavras que venho de citar.

Tendo-se esforçado por pôr em evidência a semelhança que lhe pareceu subsistir entre o pensamento de Fichte (o pensamento kantiano que o capítulo “Conhecimento” explicita) e o pensamento de Pater, Inman passa a falar do terceiro capítulo de *Die Bestimmung des Menschen*; o capítulo que tem por título “Fé” — o capítulo em que, ali sim, Fichte expõe o seu próprio pensamento.

É então que se depara com pensamento de todo inesperado.

Como já vimos, Inman declara, na página 17 do seu livro, ser do parecer de que “Fichte’s description of the isolation of the solipsistic mind from other minds [is] also... similar to Pater’s in the Conclusion.” Estas palavras surgem no contexto da sumarização que Inman faz dos excertos de “Conhecimento” em que encontra semelhanças com o pensamento de Pater. No entanto, a citação que faz para ilustrar tais semelhanças é, ironicamente, citação de “Fé;” é, mais especificamente, citação do passo desse mesmo capítulo (“Fé”) em que, voltando a atacar o subjetivismo kantiano, Fichte tenta mostrar a incompletude deste último através do seguinte argumento: do argumento de que, dado que (como ensinara o “espírito kantiano” de “Conhecimento”) a única *ponte* que o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) permite pensar *qua ponte* passível de ligar cada dois sujeitos um ao outro é a *objetividade* intersubjetiva que as categorias do entendimento garantem, cada sujeito só poderá efetivamente obter conhecimento de todos os outros sujeitos através de ligação entre todos eles garantida pelo UNO que a *Crítica da Razão Prática* postula. Ou seja, através da ligação entre todos eles, sujeitos, que Fichte argumenta ser passível de ocorrer exclusivamente via da unidade das determinações não sensíveis do Eu Absoluto — e, pois, via, em segunda instância, das determinações não sensíveis de cada Eu numenal. Vale dizer, de cada alma,

As palavras do capítulo “Fé” que Inman cita isoladamente são as seguintes: “Not immediately from thee to me, nor from me to thee, flows forth the knowledge which we have of each other; — we are separated by an insurmountable barrier.”<sup>66</sup>

Por seu turno, o passo de “Fé” em que essas mesmas palavras ocorrem, o qual revela sobejamente que, em oposição ao que Inman pressupõe, não nos confronta com o próprio Fichte a pôr em evidência “the isolation of the solipsistic mind from other minds”, mas sim a expor

e a criticar o subjetivismo kantiano, com vista a negar tal isolamento (“isolation”) — por seu turno, o passo de “Fé” em que essas mesmas palavras ocorrem é o seguinte: <sup>67</sup>

Whatever exists for me is developed purely and solely out of my self. Everywhere I intuit only myself and no alien true being outside of me.

But in this my world I also assume the activity of other beings who are supposed to be independent of me and autonomous just like me. How these beings can know for themselves of the actions which proceed from them can be understood: they know of them in the same way I know of mine. But how I can know of them is simply incomprehensible, just as it is incomprehensible how they can know of my existence and of my activities, which knowledge I do after all ascribe to them. How do they enter my world, and I theirs, since the principle according to which the consciousness of ourselves and our activities and of their sensible conditions is developed out of ourselves, the principle that every intelligence must indisputably know what it is doing — since this principle simply does not apply here? How are free spirits informed about free spirits, now that we know that free spirits alone are real, and that an independent, sensible world through which they might act upon each other is quite unthinkable? Or do you want to tell me that you perceive rational beings like yourself through the changes they bring about in the sensible world? Then I ask you in turn how you can perceive these changes themselves. I understand very well how you perceive changes produced by the mere mechanism of nature; for the law of this mechanism is nothing other than the law of your own thought according to which you further develop the world you have all at once posited. But the changes we are here talking about are not supposed to be brought about by the mechanism of nature,

but by a free will elevated above all nature, and only so far as you see them that way do you infer free beings like yourself from them. What, then, would be the law in you by which you could develop the determinations of other wills absolutely independent of you? In short, this mutual knowledge and interaction of free beings already in this world is quite incomprehensible according to laws of nature and of thought, and is explainable only through the One in which they hang together, though for themselves they are separated, through the infinite will which keeps and supports all in its sphere. *The knowledge which we have of each other does not flow directly from you to me and from me to you. For ourselves we are separated by an insurmountable barrier. We know of each other only through our common spiritual source. Only in it do we come to know each other and act upon each other. The inner voice of that will, which speaks to me only so far as it imposes duties upon me, calls to me: here respect the image of freedom on earth, here a work which bears its imprint. And this alone is the principle through which I recognize you and your work, in that conscience commands me to respect it.* <sup>68</sup>

No fundo, é como se Kant argumentasse: *Com relação a ter acesso ou não ao conhecimento específico de todos os outros sujeitos, cada sujeito encontra-se nas condições em que se encontra cada aparelho de televisão isolado, o qual se vê determinado a priori a conhecer as imagens e o som que aconteça conhecer conjuntamente com todos os outros, sem nada poder conhecer das especificidades das cores das imagens e do som que sejam próprios a cada um de todos os outros, na qualidade de conhecimento a posteriori.*

E Fichte contra-argumentasse: *Porém, as imagens e o som que cada aparelho de televisão conhecer haverão de ser imagens transmitidas tanto a e por ele quanto a e por todos os restantes, em resultado de todos eles se encontrarem ligados*

entre si, a priori e a posteriori, pelo sinal televisivo universal de uma só estação de transmissão. Com o resultado, por conseguinte, de cada qual deles ter acesso ao conhecimento de todos os outros.

Não contente com ter confundido os argumentos que Fichte contrapõe ao pensamento da primeira *Crítica* com o pensamento que foi beber à segunda *Crítica*, e que fez seu e desenvolveu, Inman, falando agora diretamente de “Fé,” passa a utilizar esses mesmos argumentos anti-Kant para justificar a fé fichtiana no Absoluto — que, como se viu já, entende poder ter sido “very attractive to Pater in the early 1860s”.

Imediatamente a seguir ao passo de “Fé” que venho de citar, Fichte persiste em confrontar-nos com o neófito a interrogar-se como se tornaria possível, a não ser através do UNO — do Eu Absoluto, da Vontade suprema que a segunda *Crítica* postula, — que cada Eu isolado compartilhasse conhecimento *a posteriori* com os restantes, ao invés, pois, de se encontrar de todo condenado à situação de Eu solipsisticamente fechado sobre si mesmo.

Depara-se de novo, porquanto, com o neófito a interrogar-se: “And, if we can set... [the law of that sublime will] aside for a moment, how do we account for our general agreement about *feelings*, which after all are something positive, immediate, and inexplicable? But that we all see the same sensible world depends on this agreement about feeling, intuition, and laws of thought.” Sendo que a resposta que obtém se configura a única resposta que o autor da primeira *Crítica* poderia apresentar — a qual é resposta que Fichte considera insuficiente, em virtude, de novo, de consistir em afirmar que a circunstância de todos os sujeitos experienciarem “the same sensible world” resulta da *objetividade* intersubjetiva que, por sua vez, decorre de o conhecimento de todos se encontrar determinado *a priori* do mesmo modo.

Eis como, falando por boca do autor da primeira *Crítica* (por boca de Kant), Fichte formula essa resposta: “This is a correspondent incomprehensible limitation of

the finite rational beings of our species, and just in this, that they are correspondingly limited, do they become one species. So answers the philosophy of bare pure knowledge, and must stop with this as its final answer.”<sup>69</sup>

Nada poderia tornar mais claro do que a designação “the philosophy of pure knowledge” que se não trata de afirmação fichtiana. No entanto, Inman mostra-se convencida de que ocorre o contrário disso. Isto é, de que se trata de afirmação por parte de e a favor de Fichte, o propugnador do IDEALISMO ÉTICO. Sendo que é, sem dúvida, daí, que decorre depararmos com Inman a parafrasear a resposta de teor kantiano que constitui o parágrafo anterior a este na qualidade de resposta por parte de Fichte. Escreve Inman: “Self-culture leads one, not to lonely egoism, according to Fichte, but to an understanding that each other person also has a free self. Since the limitations of human beings are ‘harmonious,’ isolated individual behold the same world. We do not directly perceive one another as we are, but know each other”.<sup>70</sup>

Como se a adjudicação indevida com que se depara aqui não bastasse, a adjudicação a Fichte de argumento que a Kant pertence, Inman termina as palavras que venho de citar com dois pontos, e, de modo a ilustrá-las, cita as palavras de “Fé” que omitira anteriormente e que eu citei atrás. As quais são palavras que possibilitam a Fichte afirmar, em total desacordo com Kant e, logo, com a paráfrase que ela mesma, Inman, há feito — que possibilitam a Fichte afirmar, como se viu, que nós, sujeitos, não somos “isolated individuals,” mas sim “indivíduos” que transfenomentalmente comungam da unidade do Eu Absoluto.

Para que melhor se perceba o fio do meu raciocínio, reproduzo a citação que Inman faz (após os dois pontos que atrás mencionei) na tradução inglesa de que se socorre. É assim:

“this mutual recognition and reciprocal action of free beings in this world, is perfectly inexplicable by the laws of nature or of thought, and can be ex-

plained only through the One in whom they are united although to each other they are separate; through the Infinite Will who sustains and embraces them all in His own sphere.... Only through the common fountain of our spiritual being do we know of each other; only in Him do we recognize each other and influence each other.”<sup>71</sup>

De acordo com Inman, isto não significa, contra o autor da primeira *Crítica*, que, sem Deus, não teríamos qualquer conhecimento objetivo uns dos outros e, logo, de qualquer mundo sensível objetivo. Significa, “in other words,” que, para Fichte, “by being conscious of self and cultivating self, we participate in the One, or God, which is the total of all consciousness”.<sup>72</sup>

Repare-se em que esta explicitação se não constitui interpretação errônea dos argumentos de Fichte. Isto é, repare-se em que a incorreção com que nela se depara resulta de ignorar por completo o importante — porque intencionado — antagonismo a Kant das palavras de Fichte de que se assume explicitação. Com o resultado, de novo, de se configurar explicitação de contra-argumento de Fichte a argumento de Kant na qualidade de argumento de Fichte a favor de anterior argumento de Fichte.

O que acabo de dizer com respeito à relação Pater–Fichte prova, suponho, que, se excetuarmos a visão *negativa* do Criticismo kantiano que Pater terá recebido, pelo menos em parte, de Fichte, Hans Proesler tem toda a razão, ao afirmar:

Não se torna possível demonstrar que Fichte tenha exercido qualquer influência direta sobre Pater. O Sistema da Teoria da Ciência faz muito mais exigências à capacidade e à vontade para ser abstrato do que aquelas que poderiam ter levado Pater a tomar-lhe o gosto. E, além disso, o Fichte da segunda fase do seu pensamento — um Fichte mais voltado para a política e para a filosofia moral — não teria

tido nada a dizer a Pater, que, em oposição ao seu posicionamento relativamente ao próprio Fichte, se deverá ter sentido muito mais ligado, interiormente, a qualquer *individualista* inflexível ou intransigente.<sup>73</sup>

Esta última asserção resulta de generalização indevida, ou, se se preferir, de identificar o todo com uma de suas várias partes.

É que, muito embora possa haver propriedade em pensar o Pater do início da sua carreira de pensador e de ensaísta como individualista, tal não poderá ocorrer, com certeza, com relação ao Pater mais tardio de *Marius the Epicurean*. Como não poderá, aliás, deixar de ser evidente a quem haja lido com atenção o capítulo de *Marius* intitulado “Sunt Lacrimæ Rerum,” por exemplo, ou que haja compreendido a importância que a noção de EMPATIA (*sympathy, Einfühlung*) veio gradualmente a adquirir na conceção pateriana da ARTE e da MORAL.

De qualquer modo, o que nos interessa aqui e agora é continuar a traçar o percurso que conduz de Kant a Fichte e a Schelling, com vista a podermos constatar cabalmente, como disse no início do capítulo anterior, que Pater efetivamente há recusado o IDEALISMO ABSOLUTO deste último filósofo (Schelling) em termos consonantes com o Criticismo kantiano.

#### **4.4. Da Crítica da Razão Prática à epistemologia prática de Fichte, em direção ao Idealismo absoluto de Schelling e de Hegel: um percurso vedado a Pater**

Antes de iniciar exposição do que Billie Inman afirma acerca da relação Pater–Fichte, a exposição que agora terminei, eu escrevi: *Um dos primeiros filósofos que, influenciado em parte pelo Ænesidemus, de Schulze, percebeu de igual modo que a coerência do KANTISMO só poderia ser encontrada, se não em IDEALISMO ABSOLUTO, pelo menos em idealismo*

*mais robusto do que o IDEALISMO SUBJETIVO (ou TRANSCENDENTAL) foi Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) — com o qual, por assim dizer, se inicia o percurso que nos afasta gradualmente de Kant e nos aproxima de Schelling e de Hegel: o percurso que Pater se recusou fazer.*

Com respeito a essas minhas palavras, leia-se as que se seguem, de Robert B. Pippin:

If... the question is whether Fichte's revisions of Kant... represent any philosophically significant extensions of genuine problems in Kant, the issues in terms of which that question will have to be decided are these three claims by the early Fichte: (1) that Kant's account of apperception was incomplete, (2) that it must be completed in a theory of an autonomous, self-positing subjectivity upon which our experience of objects can be shown to depend, and (3) that this activity can be shown to be relevant to the moral issue of practical freedom.<sup>74</sup>

Elaborando o primeiro desses três aspectos, Pippin afirma:

...Fichte argues, what Kant had presupposed as a necessary condition of experience, the "I that thinks," or an apperceptive subject, had remained unclarified and incompletely presented in Kant. It was not enough, for Fichte, to tell us that "the 'I think' must accompany all my representations" or that human understanding was necessarily apperceptive, without telling us how that condition was itself possible or what was fully entailed by a self being "in relation to itself" in all its experiences.<sup>75</sup>

Com relação ao segundo aspecto, diz ele:

...in characterizing the *Intelligenz* or subjectivity that is the ground of the possibility of experience, Fichte

stresses, or, more accurately, exaggerates the Kantian claim about thought... — it is an “activity,” not a “passivity.” For Fichte this appears to mean a kind of *complete* autonomy for the intellect; it depends on nothing but itself and “has no being proper, no subsistence.”

Sendo assim:

...Fichte is on solid ground both in stressing that apperceptive consciousness (or what he has called the “intellect”) is an activity and that it is some sort of “unconditioned” (at least empirically unconditioned) activity. For, defining “the mind’s power of producing representations from itself,” Kant does indeed (at B75–A51) introduce that frequently used “Fichtean” synonym for the “understanding”: “the spontaneity of knowledge.” And “spontaneity” is the term Kant also uses in describing the “unconditioned causality of freedom” (B561–A533) or indeed any “self-causing” activity, such as God’s intellectual intuition. Indeed, given these other associations, and the way Kant uses the term throughout the first *Critique*, such a characterization of the understanding as spontaneous seems to be, from his point of view, a puzzlingly strong one. Prima facie, it appears to commit Kant to the claim that an apperceptive understanding cannot be construed as a matter-of-fact or empirical relation among mental states or as a formally described faculty that might (for all we know) be instantiated in a causal system of some kind. It certainly looks like a flat-out claim that the intellect must be a self-causing activity, and that appears to be a much stronger claim that Kant’s own transcendental formalism will allow. However strong, though, it is quite an important one, as is evident by its role in the fundamental Kantian duality - between receptivity and spontaneity.<sup>76</sup>

Finalmente, temos, com relação ao terceiro aspecto, que

...Fichte draws immediate practical consequences from his account of this “self-active intellect,” namely, that from “the philosophic point of view,” such a subjective activity must be seen as free, and that therefore there can be a systematic connection between Kant’s theoretical and moral philosophy. And as noted earlier, this introduces the central theme of post-Kantian German Idealism: the reconciliation, in a higher systematic unity, of Kant’s fundamental dualism of nature and freedom.<sup>77</sup>

Certamente, não será difícil concluir, a partir das citações que venho de fazer, em que consiste o grande passo em frente, com relação a Kant, que Fichte deu. Tendo-se apercebido de que o ponto fraco do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) decorre da dualidade entre (i) a passividade da recepção sensível e (ii) a atividade espontânea do entendimento, bem como, em vista disso, da dualidade entre, por um lado, (i) DETERMINAÇÃO SENSÍVEL, com relação ao Eu fenomenal (empírico) e à Natureza, e, por outro lado, (ii) LIBERDADE, com relação ao Eu numenal (na qualidade de pressuposto da lei prática *a priori*) — tendo-se apercebido de que o ponto fraco do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) decorre de tais dualidades, Fichte tentou resolver as dificuldades e as incongruências que delas advêm por via de postular identidade entre sujeito e objeto, conhecedor e conhecido.

A circunstância de haver que proceder assim resulta, como Fichte concluiu, de que, se não pensarmos sujeito e objeto *qua* consciência e coisa em si a um só tempo, nos veremos inevitavelmente forçados a transgredir os limites da nossa consciência, sempre que intentemos provar subsistir correspondência entre ela (*qua* consciência de objeto) e entidade objetiva independente e à revelia dela mesma.

Se, como em Kant, a consciência se configurar autoconsciência, apercepção transcendental, e o objeto *dado* se configurar múltiplo sensível da intuição empírica, jamais se tornará possível conciliar (i) a atividade sintetizadora e espontânea da apercepção transcendental e do entendimento, por um lado, e (ii) a passividade recetiva da sensibilidade, por outro.

De acordo com Fichte, a única forma de explicar a possibilidade do conhecimento configura-se, pois — como hei dito, — postular identidade comum ao sujeito e ao objeto. E, como se torna evidente, postular isso mesmo só se torna possível, por seu turno, se, quanto em Kant se prefigura mera unidade lógica, a apercepção transcendental, passar a ser concebido, como em Fichte, na qualidade de Eu efetivamente numenal (ao invés de, como na *Crítica da Razão Prática*, Eu numenal *qua* postulado formal necessário).

Face a efetivo Eu numenal, encontrar-nos-emos, na verdade, face a ausência de dualidade não apenas entre (i) unidade sintética subjetiva e (ii) unidade real, por parte de coisa-em-si, mas também entre (i) Eu fenomenal (sensivelmente determinado) e Natureza, por um lado, e, por outro, (ii) Eu numenal e, pois, livre. Como George H. Mead comenta, via de palavras que julgo ter já citado:

The self of the Romantic movement is attached to the Kantian self... The Kantian self... had two aspects. One aspect is purely formal as it appeared in the transcendental unity of apperception, that unifying power which holds together, constructs our percepts, makes them different from bare sensations, and gives unity to them. But this unity was a pure function from Kant's standpoint, it was not an entity, was not a spiritual being; it was just a function of unity. The other aspect of this self... appears in the *Critique of Practical Reason*. Kant reaches it by way of his postulates. [...] From Kant's standpoint, the very fact of the acceptance of responsibility carries with

it the postulation that men are free. But in the world of experience — the Kantian world of experience — everything is subject to the laws of the mind, those of the sensibilities — space and time — and those of the understanding — the categories. What takes place there takes place in accordance with the laws of cause and effect. Every effect is a necessary result of its antecedent causes. Thus, freedom cannot be found in the world of experience as we know it. Kant's assumption is that we must postulate a self which, so to speak, lies in a different realm from that of the phenomenal, namely, in the noumenal world of "things-in-themselves." He has proved to his own satisfaction that we cannot know anything of this latter world, but we find ourselves continually postulating such a world. A self, then, that belongs to the world of "things-in-themselves," the noumenal world, is the implication of the *Critique of Practical Reason*. It is a self that must be constantly postulated and that cannot be known. What took place in the Romantic period along a philosophical line was to take this transcendental unity of apperception, which was for Kant a bare logical function, together with the postulation of the self which we could not possibly know but which Kant said we could not help assuming, and compose them into the new romantic self.<sup>78</sup>

Naturalmente, surge agora a questão: *Se a única forma de explicar a possibilidade do conhecimento é postular identidade entre sujeito e objeto, onde encontraremos nós essa identidade?* Como Frederick C. Beiser nos faz ver:

Fichte's answer is that only one kind of knowledge realizes the demanding conditions of subject-object identity: self-knowledge. Only in self-knowledge is the subject who knows one and the same as the object that is known. Hence, for Fichte, self-knowledge

becomes the paradigm of all knowledge. If we can show that our knowledge of an object in experience really is only a form of self-knowledge, then we will be able to show how knowledge is possible. <sup>79</sup>

Certo. Porém, não poderemos deixar de perguntar: *Qual poderá ser, então, o sujeito da identidade sujeito–objeto?* Como, mais uma vez, C. Beiser nos esclarece: “The subject of subject–object identity, Fichte maintains, is ‘the infinite’ or ‘absolute’ ego. This absolute ego, which comprises all of reality, creates its objects in the very act of knowing them.” <sup>80</sup> Trata-se, como é evidente, da Vontade Eterna Infinita fichtiana, sem a qual, como já vimos o próprio Fichte afirmar, não seria possível qualquer acordo ou identidade entre a subjetividade de cada um de nós. Isto é, trata-se da “Vontade Eterna Infinita” que “é, certamente, o criador do mundo”. <sup>81</sup>

Partindo daqui, poderíamos concluir que, de acordo com Fichte, o conhecimento que o Eu finito possa ter do mundo exterior se configura, como para Schelling, presença no próprio Eu finito, sob a forma tão-somente de consciência, da autoconsciência (do autoconhecimento) do Eu absoluto. Sendo que isso teria, na verdade, de se verificar, caso Fichte tivesse eliminado por completo o dualismo kantiano entre matéria sensível e espírito ou forma *a priori*.

Fichte não pretendeu, porém, postular qualquer forma de monismo. Segundo ele, a identidade sujeito–objeto não se configura identidade determinada pelo Eu Absoluto atemporalmente. Ou seja, de uma vez por todas. Configura-se, ela, identidade que, a cada momento, cabe a cada Eu finito criar, através da sua própria atividade.

Kant havia pressuposto que, para o sujeito, toda a realidade se configura realidade fenomenal, e que o próprio sujeito jamais poderá “saltar” para além da fronteira da intersubjetividade, para verificar ocorrer, ou não, identidade entre CERTEZA (de índole fenomenal, determinada *a priori*) e VERDADE (de índole numenal, determinada *a poste-*

riori). Fichte, por seu lado, continuou a postular a necessidade de entrar em conta com a realidade-em-si.

Contudo, Fichte passou a entender que a relação entre coisa-em-si e sujeito não poderia constituir-se, como para Kant, *interrelação* entre multiplicidade *dada* (a matéria empírica *dada* à e passivamente recebida pela sensibilidade) e unidade *posta* (a síntese do múltiplo empírico, *qua* atividade do entendimento e da imaginação).

De acordo com ele, Fichte, tal relação terá de configurar-se, pelo contrário, *relação de oposição*. Isto é, relação via da qual cada Eu individual constantemente tente tornar a realidade-em-si, *qua* Não-Eu ou não-identidade, idêntica a si mesmo. Sendo, por conseguinte, que a identidade sujeito-objeto que Fichte postula se configura objetivo que cabe ao Eu individual alcançar ou concretizar.

Como Mead afirma, o mundo físico que experienciamos todos os dias “is there, and it is there seemingly before the self comes into existence in it; in fact, it seems to be a condition for the existence of the self.” Com o resultado de que “Fichte simply assumed that the Absolute Self, which is the organization of all selves, built up such a world, set it up as the field of endeavour, that it might realize itself”.<sup>82</sup>

Isso significa que, de acordo com Fichte, o Eu Absoluto haverá de se realizar (literalmente, haverá de devir *res* ou objetividade) apenas na medida em que o Não-Eu devier idêntico a Ele, e, pois, na medida em que cada Eu finito instanciar a sua compartilhada vocação (*Bestimmung*) de Eu numenal, ao agir sobre o Não-Eu com vista a fazê-lo devir Eu (racionalidade), e, logo, com vista, precisamente, a que o Eu Absoluto se realize.

Esta foi efetivamente a solução que Fichte encontrou para anular as dualidades de que o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) na verdade enferma, assim tendo inaugurado a identificação pós-kantiana entre apercepção (tal como nos surge na *Crítica da Razão Pura*) e Eu numenal (que, sabemos-lo já, se configura mero postulado na *Crítica da Razão Prática*). Vale dizer, assim tendo inaugurado a reinterpret-

tação de Kant que o Romantismo Filosófico efetuou, na Alemanha, sob a égide de IDEALISMO ABSOLUTO.

Se, contrariamente ao que Kant havia feito, se pensar relação direta entre Eu fenomenal e Eu numenal, ter-se-á de pensar a liberdade deste último e a lei moral na qualidade de liberdade e lei moral que terão de encontrar expressão imediata no mundo empírico, o mundo das determinações sensíveis. E, sendo assim, a afirmação de tal relação direta (entre Eu fenomenal e Eu numenal) terá necessariamente de originar um outro problema. Refiro-me ao problema de saber por que modo haverá de se torna possível *trazer* o mundo independente ao Eu — o mundo da realidade-em-si — para o âmbito do próprio Eu.

Aqui, na verdade, se depara com a razão por que não só Fichte, mas também Schelling e Hegel, tiveram de se obrigar a dar resposta à pergunta que Mead formula assim: “Given a subject and an object of knowledge in the self-experience itself, can one go out to the great universe that dominates the self, that precedes and antedates it, that outlasts it, that is so independent of it, and capture that universe and make it a part of one’s own self-experience?”<sup>83</sup>

Fichte, Schelling e Hegel responderam de formas diferentes a essa pergunta. Contudo, em face de terem passado a entender o Eu na qualidade de ente ativo e criativo, com relação ao Não-Eu, todos eles o fizeram pressupondo o seguinte: que as antinomias da razão pura, que Kant formulara, se não configuram antinomias decorrentes de a razão ultrapassar indevidamente a fronteira da experiência empírica, mas sim antinomias inerentes à própria produção do conhecimento.<sup>84</sup>

Ora, no caso específico de Fichte, a grande antinomia com que se depara, não apenas *qua* antinomia inerente à produção de conhecimento, mas também *qua* condição necessária da entidade e realização do Eu Absoluto via do Eu finito, é a antinomia Eu/Não-Eu. Para que o Eu finito possa *ser*, torna-se necessário que se depare com Não-Eu, com objetividade que negue a Sua própria sub-

jetividade. E, para que tal possa ocorrer, torna-se, por sua vez necessário que o Eu Absoluto haja criado e a si haja oposto o próprio Não-Eu. Com a consequência, por conseguinte, de o próprio Eu Absoluto se encontrar imediatamente determinado, e de cada Eu individual se encontrar mediatamente determinado, em primeira instância, por dualidade inerente a todo o conhecimento. A qual haverá de decorrer, de acordo com o IDEALISMO ÉTICO (fichtiano) e o IDEALISMO ABSOLUTO, não só da circunstância de todo o Eu haver de se constituir conhecedor, mas também da circunstância de poder devir conhecedor apenas na medida em que se deparar com oposição (*Gegensetzung*) por parte de Não-Eu (objetividade): com oposição que possa confrontar, via de sua própria atividade, com *posição* (*Setzung*) de sua identidade de Eu (de sua subjetividade).

Para Fichte, portanto, CONHECER prefigura-se AGIR. Sendo que, em vista de instanciar a lei moral se constituir VOCAÇÃO (*Bestimmung*) de todo o Eu finito, na qualidade de ente racional, bem como em vista de AGIR implicar por força vontade de instanciar ou de recusar instanciar a própria lei moral, a separação que Kant havia postulado entre razão especulativa e razão prática (entre conhecer e agir) deixa, de acordo com ele, Fichte, de fazer sentido. Como ele mesmo escreve, ao referir-se de novo à Razão ou Vontade eterna:

Only reason is; infinite reason in itself and finite reason in it and through it. Only in our minds does it create a world, or at least that *from* which and *through* which we produce it: the call to duty; and concordant feelings, intuition, and laws of thought. It is *its* light through which we see light and all that appears to us in this light. In our minds *it continues to build* this world and intervenes in it in that it intervenes in our minds through the call of duty as soon as another free being changes something in this world. In our minds it *maintains* this world and thereby our finite existence of which alone we

are capable, in that it constantly produces further conditions from our conditions. After it has, in accordance with its higher purpose, tested us sufficiently for our next destiny, and we will have made ourselves ready for that destiny, it will annihilate our present life with what we call death and introduce us into a new life, the product of our dutiful activity in the present life. All our life is Its life. We are in Its hand and remain there, and no one can tear us out of it. We are eternal because It is. <sup>85</sup>

Quer isto dizer:

...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. Nevertheless, the more the finite ego strives to gain control over nature, making it conform to its rational ends, the more it *approaches* its ideal. Through its striving it can make the intelligible content of experience increase as the sensible content decreases. [...] We can diminish this dualism and approach the subject-object identity required for knowledge, only by acting, only by striving to make nature conform to the demands of our reason. <sup>86</sup>

É, sem dúvida alguma, de entre tantas, uma das mais bonitas e mais nobres leituras de DEUS, MUNDO e HOMEM que o próprio Homem alguma veze encetou. Certamente, Pater — que, como Fichte, terá nascido alma nobre e grande — não poderá ter ignorado, ou ficado alheio, a esse modo de pensar. Sendo, de facto, que, sempre que encontramos Pater a falar, como em “Coleridge’s Writings,” de “the higher morality” ou a definir “the permanent characteristics of the higher life” como “the passion for inward perfection with its sorrows, its aspiration, its joy”, (cw, p. 126) não deverá restar-nos dúvidas de que, ao fazê-lo, estava a pensar em Fichte. <sup>87</sup>

Isso não significa, porém, que Pater estivesse de acordo com os pressupostos fichtianos que venho de pôr em evidência, em oposição ao que já constatámos Billie Inman insinuar. Sendo que, se se pretender provar que assim há sido de facto, bastará, por exemplo, dar resposta à seguinte questão: *Em vista de o IDEALISMO ÉTICO (fichtiano) obrigar necessariamente a que CONHECER se prefigure AGIR, que atitude característica terá Pater assumido perante esse dictum fichtiano?*

Ouçamos, como resposta, por exemplo, as seguintes palavras do ensaio “Wordsworth,” que Pater produziu em 1874, com o título “On Wordsworth” — as quais nos dão a saber quão pouco, para Pater, em oposição a Fichte, “the higher morality” exigia agir:

Yet, for most of us, the conception of means and ends covers the whole of life, and is the exclusive type or figure under which we represent our lives to ourselves. Such a figure, reducing all things to machinery... is too like a mere picture or description of men’s lives as we actually find them to be the basis of the higher ethics. It covers the meanness of men’s daily lives, and much of the dexterity and the vigour with which they pursue what may seem to them the good of themselves or of others; but not the intangible perfection of those whose ideal is rather in *being* than in *doing* — not those *manners* which are, in the deepest as in the simplest sense, *morals*, and without which one cannot so much as offer a cup of water to a poor man without offence — not the part of “antique Rachel,” sitting in the company of Beatrice; and even the moralist might well endeavour rather to withdraw men from the too exclusive consideration of means and ends, in life. (APP, p. 61)

Já considerámos com pormenor suficiente as implicações de índole epistemológica e estética que, segundo a

*Crítica da Faculdade de Julgar*, se encontram subjacentes à atitude de “desinterestedness” perante a vida e a arte — que Pater adotou logo de início, para jamais a abandonar.

Ora, é a defesa dessa mesma atitude, que, de certo modo, torna Pater ainda maior e mais digno do que Fichte.

Se, toda a sua vida, Fichte ansiou agir de acordo com “the higher morality,” fê-lo, certamente, apesar de tudo o que em contrário a isso terá dito,<sup>88</sup> confiante de que tal modo de agir o tornaria “mais deus;” confiante de que haveria de ser na medida em que assim cumprisse sua vocação de Eu numenal, que a recompensa da vida eterna e o aconchego infinito dos braços do Eu Absoluto lhe viariam a ser dados.

Já Pater, que, em resultado de sua profunda consciência da relatividade de todos e quaisquer valores, terá, por vezes, sentido-se inclinado a satisfazer, no dizer de Kant, as exigências de “faculdade do desejo patologicamente determinada”<sup>89</sup> — já Pater terá, tudo o que indica, acabado por agir as mais das vezes de acordo com “the higher morality” apenas em resultado de permanecer em sua alma “perfume sagrado” que o movia a agir assim com “transcendental disinterestedness.”

É, certamente, a voz mais íntima de Pater, a que ouvimos em “Sunt Lacrimae Rerum,” ou a que nos dirige, por exemplo, estas palavras, que aqui repito:

*If there is no other world, art in its own interest must cherish such characteristics as beautiful spectacles. Stephen's face, 'like the face of an angel,' has a worth of its own, even if the opened heaven is but a dream.*

Our culture, then, is not supreme, our intellectual life is incomplete, we fail of the intellectual throne, if we have no inward longing, inward chastening, inward joy. (cw, p. 126 — o itálico é meu)

Como o epitáfio que Pater escolheu para a sua campa — *In te, Domine, speravi* (“Em ti, Senhor, tive esperança”)<sup>90</sup> — revela por si só, a entidade de um Deus e a

imortalidade da alma mais não poderiam ser, para ele, do que “hipótese” não comprovada, de acordo com o que a *Crítica da Razão Prática* lhe dera a constatar; mais não poderiam ser, por outro lado, do que entidade e imortalidade em que seu genuíno ceticismo — seu ceticismo cético com relação a si mesmo — *ditava* esperança.

Não. Para Pater, que se manteve convencido, provavelmente durante toda ou quase toda a sua vida, de que as ideias da razão especulativa não poderão corresponder à realidade, (cw, p. 127) tudo — vida, arte, moral — só poderia ter “a worth of its own”; só poderia ter valor que, embora semelhante ao que lhe seria inerente caso “o céu aberto” fosse mais do que mero sonho, lhe era concedido, pelo próprio sujeito, desinteressadamente. Vale dizer, “for its own sake.”



## Notas e Referências

---

### Capítulo I

1. Matthew Arnold. “Heinrich Heine.” In: *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Ed. R. H. Super, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1960–1977, vol. 3 (*Lectures and Essays in Criticism*), pp. 109–110.

2. No próprio ensaio de que estou presentemente a falar (“Coleridge’s Writings”), Pater afirma: “How often in the higher class of theological writings — writings which really spring from an original religious genius, such as those of Dr. Newman — does the modern aspirant to perfect culture seem to find the expression of the inmost delicacies of his own life, the same yet different!” (cw, p. 127) De igual modo, em “Style,” por exemplo, Pater fala de “the perfect handling of a theory like Newman’s *Idea of a University*”. (APP, p. 18) Vejam-se, ainda, as restantes referências que Pater faz a Newman, em MS, pp. 66–67; EG, p. 16; UE, pp. 121–122.

3. Veja-se, por exemplo, este passo do “Prefácio,” em que Arnold (sem poder evitar trazer-nos à mente palavras atribuídas a Cristo pelos seus Discípulos) inteligentemente define os objetivos da genuína cultura assim: “Culture, which is the study of perfection, leads us... to conceive of true human perfection as a *harmonious* perfection, developing all sides of our humanity; and as a *general* perfection, developing all parts of our society. For if one member suffer, the other members must suffer with it; and the fewer there are that follow the true way of salvation, the harder that way is to find.” (Matthew Arnold. *Op. cit.*, vol. 5 (*Culture and Anarchy*), p. 235).

Estou convencido de que, em ambos os casos (em Arnold e em Pater), a utilização deste termo, “perfection,” tem a sua origem, em grande parte, nas *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*, de Schiller.

4. John Stuart Mill. *Mill on Bentham and Coleridge*. Ed. F. R. Leavis, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1983, p. 108.

5. *Idem. Ibidem*, pp. 139–140.

6. Conforme com o que nos dizem Eric Warner e Graham Hough, nas suas anotações aos excertos de “Coleridge’s Writings” que incluem no segundo volume da sua antologia *Strangeness and Beauty: An Anthology of Aesthetic Criticism, 1840–1910* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), Pater está, aqui, a citar “from Plato’s *Phaedrus*, 247 c,” e “The passage from which these words are taken can be translated: ‘For the colourless, formless, intangible really existent essence, with which all true knowledge deals, keeps this re-

gion [above the heavens] and is visible only to the mind, which is pilot to the soul.” (V. 2, p. 279, n. 22)

7. Veja-se, por exemplo, a crítica acérrima e lúcida que Locke lhe havia feito no capítulo sexto do livro terceiro do seu *An Essay Concerning Human Understanding*, que tem por título “Of the Names of Substances” (John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. John W. Yolton, London, J. M. Dent, 1991, pp. 229–244).

8. Tenho vindo a utilizar este termo — e continuo a fazê-lo — na aceção que tem como antónimo de “sobrenaturalismo.” Isto é, no sentido filosófico que lhe dá Dilthey, ao afirmar:

...el naturalismo... afirma teóricamente... [que] el proceso de la naturaleza es la única y entera realidad; fuera de él no hay nada; la vida espiritual se distingue tan sólo formalmente, como conciencia, en razón de las propiedades en ésta contenidas, con respecto a la naturaleza física, y esta determinación vacía de la conciencia resulta de la realidad física según la causalidad natural. (Wilhelm Dilthey. *Obras*. Trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, vol. 8 (*Teoría del Concepción del Mundo*), p. 131.)

Uma outra definição de “naturalismo,” que me parece ser mais abrangente do que esta, de Dilthey, e que, por essa razão, expressará talvez melhor a tendência naturalística da *Weltanschauung* de Pater, tal como nos é revelada, com *nuances* diferentes, ao longo de toda a sua obra, é a seguinte, de James Bissett Prat:

[I]f we make the term [naturalism] synonymous with some dogmatic form of extreme Materialism or Mechanism we may as well spare ourselves the tedium of lecturing or listening to lectures upon it. [...] To the careless and inattentive... [the naturalist] may, indeed, seem to resemble the noisy and vulgar iconoclast, because he is brave enough to face and to accept unpleasant and even appalling facts, provided they be facts. But the motive that prompts this is not love of destruction but love of truth. An earnest and courageous desire to find out and face the truth, no matter what it may be, is, indeed, the first characteristic of your genuine upholder of Naturalism. [...] Naturalism is... in sharp and conscious contrast to the Will-to-Believe. [...] Naturalism believes that the truth is what it is, no matter what we think about it. Nature, the world of reality, has a character, a structure of its own, and our opinions are true only in so far as they conform to this actual situation. [...] [T] he influences which, in the last analysis, determine the naturalistic *Weltanschauung* are not the appeal of the beautiful or the

pathetic, the tragic or the pleasing, but unprejudiced reason and empirical observation. The naturalist may or may not be a poet: but while he is investigating the nature of Reality he is bound to be a realist. He may be fond of poetry and he will be fond of knowledge; but he takes each of the two 'straight,' as the drinkers say. Mixing drinks of this sort is something he does not believe in. He cannot agree that 'beauty is truth, truth beauty'; in fact he is so prosaic as to question whether Keat's line really means anything at all. [...] [T]he point of view with which Naturalism is most obviously to be contrasted is Supernaturalism. [...] The conclusions, the pictures of the universe, which its adherents through the centuries have supported, differ notably in detail. The one characteristic common to all the naturalistic systems is the persistent attempt to find out, by all the resources of empirical fact and unprejudiced logic, the truth about the world we live in. (James Bissett Pratt. *Naturalism*. New York, Kennikat Press, 1973, pp. 2–5, 17, *passim*.)

Para um estudo do “naturalismo científico,” que prevaleceu na Inglaterra da segunda metade do século XIX e, sem dúvida, contribuiu para o “retrato do mundo” que Pater fez seu, vejamos-se sobretudo os seguintes dois estudos, o segundo dos quais deriva a latência do Agnosticismo no próprio “naturalismo científico” da reinterpretação do Criticismo kantiano que o filósofo inglês Henry Longueville Mansel (1820–1871) levou a cabo: (1) Frank Miller Turner. *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven, Yale University Press, 1974. (2) Bernard Lightman. *The Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987. Para o estudo de um documento vitoriano da reação que o “naturalismo científico” suscitou, da qual Frank Miller Turner fala, veja-se: James Ward. *Naturalism and Agnosticism. The Gifford Lectures Delivered Before the University of Aberdeen in the Years 1896–1898*. 4. ed., London, A. & C. Black, 1915.

9. Cf. *PP*, pp. 33–35.

10. Como disse de início, “Coleridge’s Writings” foi escrito em 1865. Os vinte e seis anos a que me refiro são o tempo que medeia entre essa data e 1891, uma vez que, na última página de *Plato and Platonism*, o próprio Pater fixou os anos de 1891–1892 como período de composição dessa mesma obra.

11. Como J. A. V. Chapple nos esclarece, em *Science and Literature in the Nineteenth Century* (London, Macmillan, 1986, pp. 44–46):

Thermodynamics deals with transference of energy and is a branch of science developed in the mid-nineteenth century. In 1847 Hermann Helmholtz proposed a law of ‘the conser-

vation of living force', later called 'the conservation of energy'. He contended that in any given system energy is always preserved in some form. If a force in nature is exhausted in operation, another force gains the power lost. Thus the watch and the crossbow are both wound by the force of a living arm, so that they then possess a mechanical power held in reserve until released, slowly or quickly as the case may be. Even then the energy is not lost ('how could it perish?'), for it is converted into heat in some form. In the 1840s too J.P. Joule of Manchester proved that heat could be produced by friction in exact, measurable equivalence to the power expended. The science of thermodynamics therefore studies heat as a form of energy which can be precisely related to other forms — mechanical, chemical, electrical and, in our day, nuclear. The first law of thermodynamics states that energy is neither gained nor lost in operation, only transformed into some equivalent form. The energy of the whole system remains constant. (In special relativity, mass and energy are conserved together.)

But this first law is accompanied by an odious twin, the second law of thermodynamics, which proclaims the ultimate exhaustion of useful energy. Mechanical work may produce an exact equivalent in heat, but not the reverse. Heat is one-directional in nature. It passes from a warmer to a colder body without difficulty, but to make a cold body colder, more energy has to be expended than is actually gained. If the second law is applied to the known universe as a whole, we are presented with a scientific image of the promised end, the horror of an earth unfit for human life. [...] Here is the so-called 'heat-death of the universe', the end of organic life through irreversible physical processes. It is sometimes expressed through the concept of 'entropy', Clausius's measure of the unavailability of thermal energy in a system. By the second law of thermodynamics entropy never decreases. Alternatively, one may say that disorder never decreases, since heat at higher temperatures may be regarded as energy of a higher degree of order and heat at lower temperatures does not of its own accord rise to a higher state. Time's arrow has a definite direction in thermodynamical terms.

12. *Vide*: William Wordsworth. *Complete Poetical Works*. Ed. Thomas Hutchinson, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 460.

13. Richard Jennings. "Books in general." *The New Statesman and Nation*. 13 Nov. 1948, p. 427.

14. Pater faz, aqui, alusão aos versos 121–24 do canto VII de *Inferno*. Tendo atingido "a swamp that bears the name Styx," Dante

presta atenção a “muddied people in that slime, | all naked and their faces furious.” É então que Virgílio lhe diz: “Son, now see | the souls of those whom anger has defeated; | and I should also have you know for certain | that underneath the water there are souls | who sigh and make this plain of water bubble, | as your eye, looking anywhere, can tell. | Wedged in the slime, they say: ‘We had been sullen | in the sweet air that’s gladdened by the sun; | we bore the mist of sluggishness in us: | now we are bitter in the blackened mud.’” (Dante Alighieri. *Inferno*. Trad. Allen Mandelbaum, Toronto, Bantam Books, 1982, pp. 63, 65.)

15. Matthew Arnold. “Preface to First Edition of *Poems*.” *Op. cit.*, vol. 1 (*On the Classical Tradition*), p. 1.

16. Matthew Arnold. “Stanzas in Memory of the Author of ‘Obermann’.” In: *The Poems of Matthew Arnold*. Ed. Kenneth Allott, London, Longman, 1979, pp. 139–140.

17. Estas são palavras de Pater, que transcrevo da página 41 de *Walter Pater: The Idea in Nature* (s.l., MacGibbon & Kee, 1966), de Anthony Ward. Nas páginas 39 (nota 1) e 41 (nota 7) desse seu estudo, Anthony Ward identifica a sua fonte como “Leaf 32” de “an unpublished manuscript entitled, *Thoughts I — a chapter for Marius the Epicurean... and numbered CMS ENG 1150, No. 11, in the Houghton Library, Harvard*.” Uma vez que Samuel Wright não identifica esse manuscrito na sua bibliografia de Pater (*A Bibliography of the Writings of Walter H. Pater*. New York, Garland, 1975), em que lista todos os manuscritos de Pater que se encontram na Houghton Library, suponha tratar-se (apesar de não conter a folha que Ward especifica) do manuscrito que o próprio Samuel Wright referencia assim: “[Moral Philosophy]. A. Ms. (unsigned); [n.p., n.d.] 26s. (51 p.). Possibly a lecture, though notes show it was considered for insertion in *Marius*”. (p. 146)

18. Matthew Arnold. “Pagan and Medieval Religious Sentiment.” *Op. cit.*, vol. 3 (*Lectures and Essays in Criticism*), p. 226.

19. Como é sobejamente sabido, Descartes encetou a construção do seu sistema filosófico partindo de ceticismo que o conduziu a duvidar de tudo, com a consequência de aventar a possibilidade de até o *cogito* e a realidade (qua realidade pressupostamente exterior à mente humana) se configurarem logro por parte de divindade maléfica. Isto é, logro por parte de divindade que houvesse criado o universo na qualidade de espetáculo seu, privado, e que se *entretivesse* com contemplar os homens a acreditar em serem possuidores de livre arbítrio, ao invés, pois, de em se constituírem meramente mario-netes manipuladas por ela mesmo (divindade).

Porém, como também é sabido, veio gradualmente a surgir no pensamento cartesiano não só a afirmação da ent(e)idade do *sum*, via da afirmação da ent(e)idade do *cogito*, mas também, via agora da aplicação às ideias do princípio medieval de que a *realidade* da causa eficiente não poderia ser menor do que a *realidade* do correspondente efeito,

a afirmação tanto da ent(e)idade do deus da tradição judaico-cristã como, em resultado, da ent(e)idade do mundo exterior à mente.

Em vista disso, não será desapropriado, julgo, conceber que, muito embora tenha começado a filosofar de acordo estrito com o espírito científico do seu tempo, Descartes acabou por, qual mágico, tirar de sua *cartola* a prova de quanto pretendia provar estritamente de acordo com princípios racionais. Refiro-me, como é evidente, à prova da ent(e)idade de Deus e, em resultado, do mundo (supostamente) exterior à mente. — Sendo que o faço em virtude de essa mesma prova se resumir, adentro o sistema cartesiano, à asserção de que a ideia de ENTE OMNIPOTENTE E PERFEITO, a ideia de DEUS, não poderá constituir-se mero efeito da mente humana, em virtude, precisamente, de se mostrar efeito maior do que todo e qualquer outro efeito que possa encontrar-se ao alcance da própria mente humana produzir (na qualidade de causa). Isto é, sendo que o faço em virtude de a prova de que falo se resumir ali (no sistema cartesiano) a inferir de tal asserção *antecedente* a asserção *consequente* de que, por conseguinte, a ideia de ENTE OMNIPOTENTE E PERFEITO terá necessariamente de se constituir efeito, na mente humana, de ente onipotente e perfeito *in actu*.

Ora, não será, de igual modo, desapropriado, parece-me, encontrar a causa primeira do *passe de magia* que venho de explicitar em relutância, por parte do filósofo católico Descartes, de encetar sistema filosófico que se não configurasse re-asserção da *verdade tradicional* dos dogmas do Catolicismo e, como tal, compromisso entre razão e sentimento. Vale dizer, sistema filosófico que se não configurasse re-asserção da *verdade tradicional* de dogmas que prevaleciam em suscitar forte apego de índole sentimental no próprio Descartes, não obstante a razão dele mais já não lograr do que pensá-los na qualidade de fundamento de fé — e, por conseguinte, na qualidade de princípios já para além de consideração por parte de genuíno espírito científico.

20. Aldous Huxley. *Sobre a Democracia e Outros Escritos*. Trad. Luís Vianna de Sousa Ribeiro, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 19–29.

21. John Locke. *Op. cit.*, livro 2, cap. XXIII, parag. 13, p. 139.

22. *Idem. Ibidem*, parag. 33, p. 148.

23. *Idem. Ibidem*, cap. XXVII, parag. 2, p. 157.

24. Vide: Edwin McCann. “Locke’s Philosophy of Body.” In: Vere Chappell, ed. *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 56–88.

25. Pater cita, aqui, o verso 17 do segundo Idílio de Teócrito (“Pharmaceutria”), que, de acordo com a tradução que Robert Wells lhe dá, se deixa ler: “Turn, magic wheel, and force my lover home” (Theocritus. *The Idyls*. Trad. Robert Wells, Harmondsworth, Penguin Books, 1989, p. 60). No seu *Walter Pater’s Art of Autobiography* (New Haven, Yale University Press, 1980, p. 95), Gerald Monsman substitui o texto grego que Pater fornece pela seguinte tradução inglesa: “... ”

draw to my house the man I love". De par a par, afirma tratar-se de tradução por A. F. S. Gow do verso 17 do primeiro Idílio. Refere-se, ele, obviamente, ao mesmo Idílio a que me refiro, ficando-se a divergência (entre "segundo" e "primeiro") a dever, quase de certeza, a diferente ordenação dos Idílios por parte dos dois tradutores que hei mencionado.

26. Como se viu, o próprio Pater expressa esta espiritualização do amado carnal e terreno por via de se referir a "people... somnambulistic, frail, androgynous, the light almost shining through them, as the flame of a little taper shows through the Host."

27. Johann Wolfgang von Goethe. *Écrits sur L'Art*. Selec. e trad. Jean-Marie Schaeffer, Paris, Klincksieck, 1983, p. 281.

28. Matthew Arnold. *Literature and Dogma*. Op. cit., vol. 6 (*Dissent and Dogma*), p. 176.

29. Como, suponho, o leitor deste estudo deverá ter notado de imediato, fui buscar esta designação, "sobrenaturalismo natural," ao estudo de M. H. Abrams que, precisamente, apresenta o título: *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, Norton, 1971). Por via dela, designação, pretendo significar, tal como Abrams, não apenas o imanentismo que toda e qualquer forma de Panteísmo acarreta consigo, mas também identificação de índole romântica com que se depara, por exemplo, em Schelling. Refiro-me a identificação de (i) ausência de limitação por parte do deus do Cristianismo (reinterpretado *qua* Eu absoluto) com (ii) infinita limitação por parte de suas autodeterminações objetivas (*qua* Não-Eu) — a qual se configurou identificação propícia a, remontando ao passado da metafísica pré-kantiana, revalidar a tradicional pressuposição católico-cristã de subsistir identidade entre CERTEZA (intersubjetiva) e VERDADE (objetiva, bem como, em resultado, propícia a revalidar, no seio da teologia hebraico-católico-cristã, teleologia de índole messiânica. Como o próprio Abrams afirma:

The title *Natural Supernaturalism* indicates [the]... concern... with the secularization of inherited theological ideas and ways of thinking. [...] Philosophers such as Fichte, Schelling, and Hegel, imaginative writers from Blake and Wordsworth to Shelley and the young Carlyle in England, and Hölderlin and Novalis in Germany, as well as others who, like Schiller and Coleridge, were equally metaphysicians and bards, conceived themselves as elected spokesmen for the Western tradition at a time of profound cultural crisis. They represented themselves in the traditional persona of the philosopher-seer or the poet-prophet... and they set out, in various yet recognizably parallel ways, to reconstitute the grounds of hope and to announce the certainty, or at least the possibility, of a rebirth

in which a renewed mankind will inhabit a renovated earth where he will find himself thoroughly at home.

It is a historical commonplace that the course of Western thought since the Renaissance has been one of progressive secularization, but it is easy to mistake the way in which that process took place. Secular thinkers have no more been able to work free of the centuries-old Judeo-Christian culture than the Christian theologians were able to work free of their inheritance of classical and pagan thought. The process — outside the exact sciences at any rate — has not been the deletion and replacement of religious ideas but rather the assimilation and reinterpretation of religious ideas, as constitutive elements in a world view founded on secular premises. Much of what distinguishes writers I call “Romantic” derives from the fact that they undertook, whatever their religious creed or lack of creed, to save traditional concepts, schemes, and values which had been based on the relation of the Creator to his creature and creation, but to reformulate them within the prevailing two-term system of subject and object, ego and non-ego, the human mind or consciousness and its transactions with nature. Despite their displacement from a supernatural to a natural frame of reference, however, the ancient problems, terminology, and ways of thinking about human nature and history survived, as the implicit distinctions and categories through which even radically secular writers saw themselves and their world, and as the presuppositions and forms of their thinking about the conditions, the milieu, the essential values and aspirations, and the history and destiny of the individual and of mankind. (pp. 12–13)

30. Publicado pela primeira vez, em série, na revista *Belgravia*, de Junho a Dezembro de 1876, e na forma de livro em 1877.

31. W. H. Mallock. *The New Republic*. s.l., Leicester University Press, 1975, p. 270.

32. Como é obvio, Pater está, aqui, a aludir ao estatuto que Platão há concedido à ARTE no livro X de *A República*: “the product three removes from nature”. (597e) (Plato. *The Republic*. Trad. Paul Shorey. In: Plato. *The Collected Dialogs*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 822).

33. Como é sabido, é contra esta visão “desinteressada” da religião em geral e do Cristianismo em particular que, no seu ensaio “Arnold and Pater,” T. S. Eliot se insurge veementemente. De acordo com Eliot, esta visão pateriana tem origem no esforço, por parte de Arnold, para re-alicerçar o apego dos Vitorianos ao Cristianismo no valor de índole moral e poética deste último (Cristianismo) — Sendo

que, por seu turno, tal esforço há decorrido de, como Pater põe em evidência em “Coleridge’s Writings,” a crença nos dogmas do Cristianismo entrar em conflito com o moderno “espírito relativo.”)

Depois de citar estas palavras de Arnold: “The power of Christianity has been in the immense emotion which it has excited,” Eliot assevera que Arnold há feito tal afirmação “not realizing at all that this is a counsel to get all the emotional kick out of Christianity one can, without the bother of believing it; without reading the future to forsee *Marius the Epicurean*, and finally *De Profundis*.”

De igual modo, assevera Eliot, Arnold não se apercebeu de que, ao afirmar que “to Culture all theological and ecclesiastical differences are indifferent,” estava a inaugurar “the view of life of Walter Pater” e, por conseguinte, a filosofia de vida que Oscar Wilde e os restantes Estetas da década de 1890 viriam a derivar dela.

Tais asserções por parte de Eliot revelam bem quão o seu entendimento do modo por que o Cristianismo poderia perdurar na mente e na vida do Ocidente divergia do entendimento arnoldiano e pateriano, a reação por parte do próprio Eliot às posições que Arnold e Pater haviam assumido com relação a esse aspeto ficando a dever-se, muito provavelmente, a o seu sentimento para com a tradição católico-cristã e a oposição com que o “espírito moderno” a tem vindo a confrontar ter sido, de igual modo, assaz diferente do sentimento daqueles seus dois antecessores.

Por outro lado, a reação a que aqui assistimos parece ter resultado não menos de Eliot, algo à semelhança, afinal, do Pater mais tardio de *Marius*, se ter mantido cético em relação à possibilidade de o próprio “espírito moderno” se pronunciar acerca dos ancestrais dogmas da Mente Ocidental católico-cristã sem o relativismo que o caracteriza se verter, também ele, em dogmatismo.

Digo que parece ter sido assim em vista de, imediatamente a seguir a citar as seguintes palavras, do prefácio a *Culture and Anarchy*: “Certainly, culture will never make us think it an essential of religion whether we have in our Church discipline ‘a popular authority of elders’, as Hooker calls it, or whether we have Episcopal jurisdiction” — em vista de, imediatamente a seguir, Eliot comentar: “Certainly ‘culture’ in itself can never make us think so, any more than it can make us think that the quantum theory is an essential of physical science: but such people as are interested in this question at all, however cultured they be, hold one or the other opinion pretty strongly; and Arnold is really affirming that to Culture all theological and ecclesiastical differences are indifferent. *But this is a rather positive dogma for Culture to hold.*” (T. S. Eliot. “Arnold and Pater.” *In: —. Selected Essays*. London, Faber and Faber, 1980, pp. 434, 435–436. A ênfase é minha).

34. Para elucidação das diferenças entre o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) e o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel, *vide supra*, pp. 273–305.

35. Para que melhor se possa perceber o que pretendo significar via desta designação, “interpretação estético-histórica da religião e da cultura,” transcrevo, aqui, as seguintes palavras de Peter Allan Dale:

...Pater’s efforts to trace the mind of the past focused on art. Art in all its forms was for him the most interesting expression of that “inexhaustible activity and creativeness of the human mind itself” (*Renaissance*, p. 34) in which, ultimately, he placed his faith. It is, of course, as a critic and not as a philosopher of history that Pater is known. But the latter vocation... bears closely on the former. The desire to see in historical process the ground of all knowledge and all belief is certainly not unrelated to the kind of aestheticization of life for which Pater as critic is famous. As Meinecke has suggested, the apotheosis of man’s culture-weaving powers can very easily lead to the apotheosis of art or “what is called culture in the highest sense,” those glorious “breakthroughs and revelations of the spiritual within the causal complex of nature.” Beyond this, and probably more important, the attitude adopted by the complete historicist toward what traditionally have been the most serious of man’s cultural productions, his religious and philosophical systems, the attitude, that is, of conscientious aloofness from commitment to belief or to any fixed system of valuation is essentially an *aesthetic* attitude. One does not *believe* in ideas and values; one *admires* them as remarkable exertions of the human spirit. In other words, what I am suggesting, through the example of Pater, is a special kind of conjunction in intellectual history — a conjunction which may also be observed to an extent not only in Dilthey, but in Meinecke, Croce, and Collingwood — between, on the one hand, the tendency toward a complete historicism, which is but the logical outcome of the century’s preoccupation with the meaning of history, and, on the other, the rise of a predominantly aesthetic interpretation of life, which stands at the threshold of and points toward distinctly modernist concerns. (Peter Allan Dale. “Walter Pater.” *In: —. The Victorian Critic and the Idea of History*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977, pp. 204–205.)

36. Esta primeira referência positiva a Espinosa por parte de Pater não deixa de ser algo surpreendente, pois, como vimos já, o próprio Pater viria a dizer, em *Plato and Platonism*, que “that strange passion for nonentity” a que Parménides dera início “presents itself

once more, now altogether beyond Christian influence, in the hard and ambitious intellectualism of Spinoza; a doctrine of pure repellent substance — substance “in vacuo;” to be lost in which, however, would be the proper consummation of the transitory individual life.” E que “Spinoza’s own absolutely colourless existence was a practical comment upon it”. (PP, p. 41)

37. Vide: Samuel Wright. *An Informative Index to the Writings of Walter Pater*. West Cornwall, Locust Hill Press, 1987, p. 42.

38. Veja-se, por exemplo, esta frase, do prefácio a *Culture and Anarchy*: “culture is the disinterested endeavour after man’s perfection.” É ainda este período, extraído do mesmo local: “Culture, disinterestedly trying, in its aim at perfection, to see things as they really are, sees how worthy and divine a thing is the religious side in man, though it is not the whole man.” (Matthew Arnold. *Op. cit.*, vol. 5 (*Culture and Anarchy*), pp. 249, 252.)

39. Immanuel Kant. *The Critique of Judgement*, part I, §§ 1–5. Trad. James Creed Meredith, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 41–50. Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*, erster Teil, §§ 1–5. In: —. *Werke in Zehn Bänden*. Ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 8, pp. 279–288.

Daqui em diante, todas as referências da *Crítica da Faculdade de Julgar* serão constituídas:

(A) no caso da tradução inglesa, (i) pela abreviatura *CJ*, (ii) pela indicação de que parte, das duas dessa *Crítica*, a citação há sido transcrita, (iii) pelo número do correspondente capítulo, (iv) pela indicação do autor da tradução e, finalmente, (v) pelo(s) número(s) da(s) página(s) dessa mesma tradução em que o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m);

(B) no caso da versão original, (i) pela abreviatura *KU*, seguidas (ii) pela indicação da parte citada, (iii) pelo número do correspondente capítulo, (iv) pela palavra *Werke* (como abreviatura da edição das obras completas de Kant que hei referenciado), (v) pelo número “8” (na qualidade de número do respetivo volume) e, finalmente, (vi) pelo(s) número(s) da(s) página(s) em que, no oitavo volume de tal edição (a edição das obras completas de Kant que hei referenciado), o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m).

40. “Prosper Mérimée,” o ensaio que tenho vindo a citar, foi publicado pela primeira vez na revista *The Fortnightly Review*, em 1890. “Poems by William Morris,” o ensaio de que Pater retirou o texto que viria a tornar-se, com poucas alterações, a conclusão a *The Renaissance*, foi publicado pela primeira vez na mesma revista, em 1868.

É, portanto, bastante significativo da coerência e permanência da visão que Pater inicialmente criou do Criticismo kantiano, bem como de o próprio Pater ter mantido consciência das consequências do pensamento da primeira *Crítica* para a “história mental do século

dezanove,” (MS, p. 13) o facto de reencontrarmos nestas palavras de 1890 (“imprisoned now in the narrow cell of its own subjective experience”) a acentuação que o autor de “Poems by William Morris” dera ao subjetivismo kantiano, sem se referir a Kant, cerca de vinte e dois anos antes. Refiro-me em particular à acentuação do subjetivismo kantiano que o seguinte passo da “Conclusão” viria a tornar célebre:

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. And if we continue to dwell on this 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, it contracts still further, the whole scope of observation is dwarfed to *the narrow chamber of the individual mind*. Experience, already reduced to a swarm 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 an individual in his isolation, each mind keeping as a solitary prisoner its own dream of a world.* (pwm, pp. 310–311. A ênfase é minha.)

## Capítulo 2

I. A exposição que se segue resulta de estudo das principais linhas de força do pensamento da *Crítica da Razão Pura* tão aprofundado quanto necessário para me permitir beneficiar de orientação por parte de estudiosos do pensamento kantiano que se revelam familiarizados com quanto passo a enumerar.

Por um lado, com percurso teórico que permita demandar em determinadas *clareiras* do pensamento da primeira *Crítica* luz indispensável para a compreensão de outras partes densas e escuras da *floresta* do pensamento que Kant ali expõe.

Por outro lado, com o *cenário* amplo e relativamente nítido que a visão de tal *floresta* por perspectiva *elevada* — por perspectiva que a dê a compreender *qua* totalidade que, por sua vez, se configure parte coerente do todo da obra de Kant — se presta a proporcionar.

A orientação a que me referi dois parágrafos atrás, fui buscá-la — à parte de outros escritos complementares que irei citar e, pois, referenciar — sobretudo aos seguintes estudos: (1) A. C. Ewing. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1938. (2) A. de Coninck. *L'Analytique Transcendentale de Kant*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955. (3) P. F. Strawson. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1966. (4) Walter Kaufmann. *Discovering the Mind*. New Brunswick (U.S.A.), Transaction Publishers, 1993, vol. 1 (*Goethe, Kant, and Hegel*). (5) Emanuele Severino. *A Filosofia Moderna (La Filosofia Moderna)*. Trad. José Eduardo Rodil, Lisboa, Edições 70, s.d. (6) George H. Mead. "Kant — The Philosopher of the Revolution." In: —. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Ed. Merritt H. Moore, Chicago, University of Chicago Press 1972, pp. 25–50. (7) Ernest Cassirer. *El Problema del Conocimiento en la Filosofia y en la Ciencia Modernas*. Trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, vol. 2 (*Desarrollo y Culminación del Racionalismo — El Problema del Conocimiento en el Sistema del Empirismo — De Newton a Kant: La Filosofia Critica*). (8) Roger Scruton. *Kant*. Oxford, Oxford University Press, 1982. (9) J. Michael Young. "Functions of Thought and the Synthesis of Intuitions." In: Paul Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 101–122. (10) Paul Guyer. "The Transcendental Deduction of the Categories." In: —, ed. *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 123–160.

2. Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, B I. Trad. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1993, p. 41.

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? D e r Z e i t n a c h geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. (Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, B I. In: —. *Werke in Zehn Bänden*. Ed. Wilhelm Weischdel, Darmstadt, 1983, vol. 3, p. 45.)

Daqui em diante, todas as referências da *Crítica da Razão Pura* serão constituídas:

(A) no caso da tradução inglesa, (i) pela abreviaturas CPuR, (ii) pela indicação da edição original (tendo "A" referência à primeira

edição, a de 1781, e “B” referência à segunda edição, a de 1787), (iii) pelo número de localização no texto da edição original, (iv) pela indicação do autor da tradução e, finalmente, (v) pelo(s) número(s) da(s) página(s) dessa mesma tradução em que o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m);

(B) no caso da versão original, (i) pela abreviatura *KrV*, (ii) pela indicação da edição original citada pela indicação da edição original (tendo “A” referência à primeira edição, a de 1781, e “B” referência à segunda edição, a de 1787), (iii) pelo número de localização no texto da edição original, (iv) pela palavra *Werke* (como abreviatura da edição das obras completas de Kant que hei referenciado) (v) pelo número do respetivo volume (de entre os terceiro e quarto) e (vi) pelo(s) número(s) da(s) página(s) em que, no respetivo volume, o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m).

3. *CPuR*, A 2. Kemp Smith, p. 42.

Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren aus alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kann. (*KrV*, A 2. *Werke*, vol. 3, p. 49.)

4. *CPuR*, B 3. Kemp Smith, p. 43.

5. Vide: John Locke. *Op. cit*, livro 2, cap. VII, pp. 56–65.

6. Com relação a Berkeley, considerem-se as seguintes palavras:

All our ideas, sensations, or the things which we perceive, by whatsoever names they may be distinguished, are visibly inactive, there is nothing of power or agency included in them. [...] For since they and every part of them exist only in the mind, it follows that there is nothing in them but what is perceived. But whoever shall attend to his ideas, whether of sense or reflection, will not perceive in them any power or activity; there is therefore no such thing contained in them. [...] Whence it plainly follows that extension, figure and motion, cannot be the cause of our sensations. To say therefore, that

these are the effects of powers resulting from the configuration, number, motion, and size of corpuscles, must certainly be false. (George Berkeley. *Principles of Human Knowledge*. Ed. Roger Woolhouse, Harmondsworth, Penguin Books, 1988, parag. 25, pp. 61–62.)

George Mead torna bastante clara a posição que Berkeley há assumido com relação à objetividade das qualidades primárias. Afirma ele:

...Berkeley, who is called a subjective idealist, went a step farther than Locke and said that the world of extension is nothing but a world of our impressions. He asked why we should assume that this spatial order, which comes to us both through vision and the sense of touch, should not be regarded as relative to our sensitivities as well. What is the space about us but the impressions made upon us of things that we will say are ordered in a certain fashion? What evidence have we that that which causes these impressions has any other character than that given in our experience? We say that a vibration of a certain amplitude is responsible for the color red. That is, red is the feeling or the experience which we have when the retina is hit by those particular vibrations. With another vibration you have the impression of violet. Well, Berkeley asked, why should we assume that that which causes in us the sensation of extension is extended, if that which causes in us a sensation of red is not itself red? If this latter is not the case, why should that which causes in us impressions of extension in three dimensions itself be extended in three dimensions? Is there any reason for giving any particular authority to the primary qualities which we deny to the secondary qualities? And being sure that the answer to that question was in the negative, he went on to seek what the cause of our impression could be and, being a bishop, found it is the Deity who produces in us sensations of extension though he himself is not extended. (George H. Mead. *loc. cit.*, pp. 32–33.)

Com relação a Hume, considere-se o seguinte passo do *Treatise*:

...the impressions of colour, sound &c. are confest to be nothing but internal existences, and to arise from causes, which no ways resemble them. [...] [U]pon the removal of sounds, colours, heat, cold, and other sensible qualities, from the rank of continu'd independent existences, we are reduced merely to what are called primary qualities, as the only *real* ones, of which we have any adequate notion. These Primary qual-

ities are extension and solidity, with their different mixtures and modifications; figure, motion, gravity, and cohesion. [...] I believe many objections might be made to this system: But at present I shall confine myself to one, which is in my opinion very decisive. [...] If colours, sounds, tastes, and smells be merely perceptions, nothing we can conceive is possest of a real, continu'd, and independent existence; not even motion, extension and solidity, which are the primary qualities chiefly insisted on. (David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Ed. Ernest C. Mossner, Harmondsworth, Penguin Books, 1984, livro 1, parte IV, seção 4, pp. 276–277.)

7 *CPuR*, A 42. Kemp Smith, p. 82.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. (*KrV*, A 42. *Werke*, vol. 3, p. 87.)

8 *CPuR*, B 72. Kemp Smith, p. 90.

...unsere äußere sowohl als innere Anschauungsart... [heißen wir] sinnlich, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.

....die Anschauungsart in Raum und Zeit... abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist.... (*KrV*, B 72. *Werke*, vol. 3, p. 95.)

9 Com a sua invulgar habilidade para explicar ideias e teorias complexas de forma extremamente simples e direta, George Mead quebra a estranheza que estas afirmações certamente causam a quem ainda não esteja familiarizado com o pensamento kantiano, ao afirmar:

If there is only one mold in the pantry and you know that there will be pudding for supper, you know, a priori, that it will have a certain form. That is what Kant would call a piece of “transcendental logic.” You know in advance what form the pudding must take because there is only one form available. You can give a law which will include all puddings that are to be as long as you can control the number of molds there are in the kitchen. Well, similarly, Kant said that what we call space and time are nothing but forms of our sensibilities. The experiences that we have, then, will take on the forms of space and time, and we can argue that all the experiences we can possibly have must take on those forms because they are the forms of the mind. (George H. Mead. *Op. cit.*, p. 39.)

Bertrand Russell, por sua vez, com a ironia que lhe é peculiar e de igual modo tentando cortar com a estranheza de que falei atrás, prefere utilizar a alegoria de “óculos espaciais.” Diz ele:

According to Kant, the outer world causes only the matter of sensation, but our own mental apparatus orders this matter in space and time, and supplies the concepts by means of which we understand experience. Things in themselves, which are the causes of our sensations, are unknowable; they are not in space or time, they are not substances, nor can they be described by any of those other general concepts which Kant calls “categories.” Space and time are subjective, they are part of our apparatus of perception. But just because of this, we can be sure that whatever we experience will exhibit the characteristics dealt with by geometry and the science of time. If you always wore blue spectacles, you could be sure of seeing everything blue (this is not Kant’s illustration). Similarly, since you always wear spatial spectacles in your mind, you are sure of always seeing everything in space. Thus geometry is *a priori* in the sense that it must be true of everything experienced, but we have no reason to suppose that anything analogous is true of things in themselves, which we do not experience. (Bertrand Russell. *A History of Western Philosophy*. New York, Simon and Schuster, 1945, pp. 707–708.)

Como Alfred Benn põe em evidência, há também, no entanto, quem, em lugar de tentar clarificar ou demonstrar a validade da asserção kantiana da natureza subjetiva do espaço e do tempo, se lhe oponha. Diz Benn:

Since Kant wrote it has been maintained by some philosophers that the ideality of space and time does not necessarily follow from the fact that our knowledge of them cannot be accounted for by mere sensuous experience. We discover them by intuition, and can discover them in no other way; but the same intuition tells us that they have a real existence apart from ourselves. We are in them, not they in us. An ideal counterpart or representative of reality does not exclude reality itself. (Alfred William Benn. *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*. London, Longmans, Green, and Co., 1906, vol. I, p. 185.)

Como exemplos de tais filósofos, Benn dá, em nota de rodapé, Cousin e Trendelenburg. A estes dois, poder-se-á acrescentar o nome de Sir William Hamilton, que, no seu artigo “Philosophy of the Unconditioned. In Reference to Cousin’s Doctrine of the Infinito-Absolute,” afirma: “we regard as conclusive, Kant’s analysis of Time and Space into formal necessities of thought, without however admitting, that they have no external or objective reality.” (Sir William Hamilton. “Philosophy of the Unconditioned. In Reference to Cousin’s Doctrine of the Infinito-Absolute.” *Endinburgh Review*. 1829, vol. I, no. 94, pp. 194–221. In: —. *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*. London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1853, p. 16.) 10. CPuR, B 160. Kemp Smith, p. 170.

...Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt....

Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegeben, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. (KrV, B 160. Werke, vol. 3, p. 154)

11. Cf.: David Hume. *Op. cit.*, livro I, parte III, pp. 117–226.

Tentando resumir *in a nut-shell* o conteúdo desta terceira parte do *Treatise of Human Nature*, George Mead comenta:

Hume pushes on and asks where Berkeley gets his evidence for causation. His only answer is that we have been in the habit of expecting things to happen in the future in the same order as they have happened in the past. The sun has risen regularly in the past, and we expect it to continue to do so. But the only result we can reach from analysis is the juxtaposition of two events, sunrise and sunset, so that if one has uniformly succeeded the other we expect this succession to continue in the future. In other words, Hume, in his turn, went one step farther than Berkeley, and asked him what evidence he had that there must be a cause. Why could not these things just happen? He analyzed the concept of causation, and what he found was that we expect those things to succeed each other which have succeeded each other in the past. That was all Hume could find in the so-called "law of causation." If things have succeeded each other in the past in a certain uniform way, then we expect this relation to continue in the future. If that is all that can be found out about the law of causation, it does not take us outside of our experience at all. Locke assumed that we could go outside of our experience of color and sound into a world of moving physical particles which cause such impressions as those of color and sound. Berkeley assumed that we could get outside of our experience of an extended matter to a God which caused in us the experience that we called an experience of extended matter. Hume showed that the law of causation, which led Locke to say that vibrations from outside produced in us a certain succession of color or sound, and that led Berkeley to assume that the sensation of extension must be produced by God, lies inside of experience and that there is no way of getting outside of that experience. (George H. Mead. *Op. cit.*, pp. 33–34.)

12. Isaac Newton. *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687). Trad. Andrew Motte, Berkeley, University of California Press, 1962, vol. 1, pp. 6–8 (Scholium à oitava Definição).

13. Johann Gottlieb Fichte. *The Vocation of Man*. Trad. Peter Preuss, Indianapolis, Hackett, 1987, pp. 34–37.

Uma vez que esta tradução inglesa não faz referência à paginação de qualquer uma das edições alemãs das obras de Fichte, as citações que eu dela fizer daqui em diante serão referenciadas apenas pela abreviatura "VM, Preuss," seguida do(s) número(s) da(s) página(s) de que forem extraídas.

Por seu turno, as citações do texto original desta obra — publicada, pela primeira vez, em 1800 (Berlin, Vossischen Buchhandlung),

— bem como do texto original de quaisquer outras obras de Fichte, serão transcritas da seguinte edição das obras completas desse filósofo: Johann Gottlieb Fichte. *Werke*. Ed. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, 11 vols. Todas as referências desta obra serão compostas (i) pela indicação *Werke* (ii) pelo número do respectivo volume e (iii) pelo(s) número(s) da(s) página(s) em que, no respectivo volume, o(s) texto(s) citado(s) se encontrem.

14. Já Locke, cuja visão do espaço é essencialmente newtoniana, havia concluído que as divisões espaciais e temporais que mentalmente fazemos e sensorialmente experimentamos não podem corresponder a divisões reais do espaço e do tempo, e que, por essa razão, o espaço e o tempo se configuram contínuo infinito e absoluto. Como ele, Locke, afirma, tomando como exemplo não o caso da divisão *ad infinitum*, mas sim o oposto, o da adição *ad infinitum*:

Everyone that has any *idea* of any stated lengths of space, as a foot, finds that he can repeat that *idea*; and joining it to the former, make the *idea* of two feet; and by the addition of a third, three feet; and so on, without ever coming to an end of his additions, whether of the same *idea* of a foot, or, if he pleases, of doubling it, or any other *idea* he has of any length, as a mile, or diameter of the earth, or of the *orbis magnus*: for whichever of these he takes, and how often soever he doubles or any otherwise multiplies it, he finds that, after he has continued his doubling in his thoughts and enlarged his *idea* as much as he pleases, he has no more reason to stop, nor is one jot nearer the end of such addition than he was at first setting out: the power of enlarging his *idea* of space by further additions remaining still the same, he hence takes the *idea* of infinite space.

...I suppose I may say that we are apt to think that space in itself is actually boundless, to which imagination the *idea* of space or expansion of itself naturally leads us. ...wherever the mind places itself by any thought, either amongst or remote from all bodies, it can, in this uniform *idea* of space, nowhere find any bounds, any end, and so must necessarily conclude it, by the very nature and *idea* of each part of it, to be actually infinite.

As, by the power we find in ourselves of repeating, as often as we will, any *idea* of space, we get the *idea* of immensity: so, by being able to repeat the *idea* of any length of duration we have in our minds, with all the endless addition of number, we come by the *idea* of eternity. For we find in ourselves we can no more come to an end of such repeated ideas than we can come to

the end of number; which everyone perceives he cannot. (John Locke. *Op. cit.*, livro 2, cap. XVII, parags. 3–4, pp. 96–97.)

Já algumas páginas atrás, tendo em mente o caso da divisão *ad infinitum*, Locke havia afirmado que “The parts of pure space are inseparable one from the other; so that the continuity cannot be separated, neither really nor mentally.” (*Idem. Ibidem*, cap. XIII, parag. 13, p. 84.)

15. Felix Grayeff. *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant: Um Comentário às Partes Fundamentais da Crítica da Razão Pura (Deutung und Darstellung der Theoretischen Philosophie Kants)*. Trad. António Fidalgo, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 196.

16. *CPuR*, B 103. Kemp Smith, p. 111.

“Ich verstehe... unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen.” (*KrV*, B 103. *Werke*, vol. 3, p. 116)

17. *CPuR*, B 19. Kemp Smith, p. 55.

“Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?” (*KrV*, B 19. *Werke*, vol. 3, p. 59.)

18. *CPuR*, B 11. Kemp Smith, p. 49.

“[E]twas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke.” (*KrV*, B 11. *Werke*, vol. 3, p. 53.)

19. *Vide supra*, pp. 364–365, nota 11.

20. Imediatamente a seguir a ter levantado a questão “How are *a priori* synthetic judgments possible?” Kant diz:

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. If he had envisaged our problem in all its universality,

he would never have been guilty of this statement, so destructive of all pure philosophy. For he would then have recognised that, according to his own argument, pure mathematics, as certainly containing *a priori* synthetic propositions, would also not be possible; and from such an assertion his good sense would have saved him. (*CPuR*, B 19–B 20. Kemp Smith, p. 55.)

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 genугtuenden 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; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze *a priori* enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben. (*KrV*, B 19–B 20. *Werke*, vol. 3, p. 59.)

21. *CPuR*, B 13–B 14. Kemp Smith, p. 51.

Aber bei synthetischen Urteilen *a priori* fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc. und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen.

Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und so gar notwendig gehörig, zu erkennen. Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist. (KrV, B 13–B 14. Werke, vol. 3, pp. 54–55.)

22. Na “Estética Transcendental,” Kant afirma: “Space is represented as an infinite *given* magnitude”. (CPuR, A 25. Kemp Smith, p. 69.) “Der Raum wird als eine unendliche *gegeben* Größe vorgestellt”. (KrV, A 25. Werke, vol. 3, p. 73.)

A respeito desta afirmação, A. C. Ewing comenta:

The second argument for the view that space is an intuition is still more puzzling. It is to the effect that space is infinite. The chief difficulty here is how we can possibly be said to intuit sensibly an infinite space. A hint as to a possible answer is provided by the remark in the first edition argument that the notion of the infinity of space arises from the “limitlessness in the progression of intuition.” This would seem to mean that our belief in the infinity of space is founded on the fact that, however far we go, we can always intuit or image further space beyond. In that case it is not that we intuit infinite space, but that our belief in the infinity of space is derived from the characteristics of space as sensibly intuited and imaged. [...] Another solution is provided by Caird, who connects Kant’s argument with the general view that, since the object of perception is always individual, it must always be regarded as infinite, though only in a potential sense, because it can never be reduced without remainder to a limited number of charac-

teristics as a concept can. Further, if we apply to space Kant's assertion about time that to call it infinite means only that "every determinate magnitude of time is possible only through limitations of one single time that underlies it" the argument becomes hardly distinguishable from the preceding one. This passage is therefore one of which it is impossible to give any confident interpretation. (A. C. Ewing, *Op. cit.*, pp. 37–38.)

23. *CPuR*, B 202–B 203. Kemp Smith, pp. 197–198.

Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. (*KrV*, B 202–B 203. *Werke*, vol. 3, pp. 204–205.)

24. *CPuR*, B 211. Kemp Smith, p. 204.

"[K]ein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist"; "kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist." (*KrV*, B 211. *Werke*, vol. 3, pp. 210–211.)

25. Martin Heidegger. *Que é uma Coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais (Die Frage nach dem Ding)*. Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 190.

26. *Idem. Ibidem*, pp. 194–195 (a ênfase é minha).

27. Não nos esqueçamos de que, do ponto de vista de Kant, o espaço, tal como o tempo, é "condição subjetiva da sensibilidade"

(CPuR, B 42. Kemp Smith, p. 71) e, por isso, “apenas a forma de todos os fenômenos do sentido externo” (*ibidem*).

Essa é a razão por que “what we call outer objects are nothing but mere representations of our sensibility” (*ibidem*, A 29, p. 74) e por que “It is, therefore, solely from the human standpoint that we can speak of space, of extended things, etc.” (*ibidem*, B 42, p. 71.)

Julgo que o que Kant pretende dizer, ao falar de determinação temporal necessária do espaço, se torna evidente, se mantivermos em mente que nos é de todo impossível pensar a passagem, no espaço, do ponto A para o ponto P, que implica necessariamente a passagem sucessiva por cada um dos pontos B–O, sem pensarmos simultaneamente passagem temporal do tempo A ao tempo P, que igualmente compreende a passagens sucessiva por cada um dos tempos B–O. É dessa circunstância, que decorre podermos falar, como frequentemente fazemos, de “espaço de tempo.” Sendo que o que acabo de pôr em evidência ocorre, de igual modo, no caso da relação tempo-espaço, ainda que não falemos de “tempo de espaço.” Isto é, sendo que também se não torna possível pensar sucessão temporal em que a ideia de sucessão espacial se não encontre presente.

28. CPuR, A 99. Kemp Smith, p. 131.

“[G]ehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen.” (*KrV*, A 99. Werke, vol. 3, p. 162.)

29. CPuR, A 99. Kemp Smith, p. 131.

“[A]ls in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.” (*KrV*, A 99. Werke, vol. 3, p. 162.)

30. CPuR, A 198. Kemp Smith, p. 224.

“In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hiedurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom andern unterschieden wird.” (*KrV*, A 198. Werke, vol. 3, p. 233.)

31. CPuR, B 257. Kemp Smith, p. 233.

“Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmung als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselseitig.” (*KrV*, B 257. Werke, vol. 3, p. 243.)

32. CPuR, A 101–A 102. Kemp Smith, p. 133. *KrV*, A 101 A 102. Werke, vol. 3, p. 164.

33. Este é o exemplo que Fichte apresenta no capítulo do seu *Die Bestimmung des Menschen* em que expõe sucintamente os aspetos fundamentais do transcendentalismo kantiano:

I. It is enough. I already see clearly that I neither see nor feel the extension over a surface of the properties of bodies, nor do I apprehend it through any other sense. I see that I am constantly engaged in *spreading out* what in sensation is really only a point; in putting next to each other what properly I should put in *succession to each other* since in pure sensation there occurs no “next to each other” but only succession. I discover that indeed I proceed just in the way in which a geometrician lets me construct his figures and extend the point into a line and the line into a surface. I wonder how I come to do that.

*Spirit.* You do still more and things still more wonderful. This surface which you assume on this body you can, of course, neither see nor feel nor perceive through any sense at all, but one can surely say in a certain context that you see the red color and feel the smooth texture of it. But you yourself continue this surface and extend it into a mathematical body, as you have just admitted to extending a line into a surface. (*VM*, Preuss, pp. 34–35.)

I. Es ist genug. Ich sehe schon klärlich ein, daß ich die Flächen-Ausdehnung der Eigenschaften an den Körpern weder sehe, noch fühle, noch durch irgend einen andern Sinn fasse: ich sehe ein, daß es mein beständiges Verfahren ist, zu *verbreiten*, was doch eigentlich in der Empfindung nur ein Punkt ist; *nebeneinander* zu stellen, was ich doch eigentlich *nacheinander* setzen sollte, indem in der bloßen Empfindung schlechthin kein nebeneinander, sondern nur ein nacheinander statt findet. Ich entdecke, daß ich in der Tat eben so verfare, wie der Geometer mich seine Figuren konstruieren läßt, und den Punkt zur Linie, die Linie zur Fläche ausdehne. Es nimmt mich Wunder, wie ich dazu komme.

D. G. Du tust noch mehr und noch wunderbarerers. Diese Oberfläche, die du am Körper annimmst, kannst du freilich weder sehen noch fühlen, noch durch irgend einen Sinn wahrnehmen, aber man kann doch in einem gewissen Zusammenhange sagen, daß du *auf ihr* die rote Farbe. erblickst, oder die Glätte fühlst. Aber du führst nun selbst diese Oberfläche fort, und dehnt sie aus zum mathematischen Körper; wie du eben zugestanden hast, daß du die Linie zur Fläche ausdehnt. (*Werke*, vol. 2, pp. 208–209.)

34. *CPuR*, B 151. Kemp Smith, p. 165.

“Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.” (KrV, B 151. Werke, vol. 3, p. 148.)

35. Felix Grayeff. *Op. cit.*, p. 179.

36. Richard E. Aquila. *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 123.

37. CPuR, A 101–A 102. Kemp Smith, p. 133.

...man muß eine reine transzendente Synthesis... [der Einbildungskraft] annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproduzibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Teile der Linie, die vorhergehende Teile der Zeit, oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können .

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden. (KrV, A 101 A 102. Werke, vol. 3, pp. 164–165.)

38. CPuR, A 121, A 120. Kemp Smith, p. 144.

“[Z]u einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen”; “in ein Bild bringen.” (KrV, A 121, A 120. Werke, vol. 3, p. 176.)

39. Martin Heidegger. *Op. cit.*, p. 200.

40. CPuR, A 107. Kemp Smith, p. 136.

“Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption.” (KrV, A 107. Werke, vol. 3, p. 167.)

41. CPuR, A 103. Kemp Smith, pp. 133, 134.

“[E]ine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte;” “das Mannigfaltige... [der Vorstellung] würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann.” (KrV, A 103. Werke, vol. 3, p. 165.)

42. CPuR, A 107. Kemp Smith, p. 136.

“[V]or allen Datis der Anschauung vorhergeht.” (KrV, A 107. Werke, vol. 3, p. 168.)

43. CPuR, A 104. Kemp Smith, p. 134.

“Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben der selben Art, nicht als Gegenstände (außer der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden.” “wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen könnten.” (KrV, A 104. Werke, vol. 3, p. 166.)

44. CPuR, A 105. Kemp Smith, p. 135.

“[D]ie Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.” (KrV, A 105. Werke, vol. 3, p. 166.)

45. CPuR, A 123. Kemp Smith, p. 146.

“[S]tehende und bleibende Ich.” (KrV, A 123. Werke, vol. 3, p. 178.)

46. Gilles Deleuze. *A Filosofia Crítica de Kant (La Philosophie Critique de Kant)*. Trad. Geminiano Franco, Lisboa, Edições 70, s.d., p. 23.

47. CPuR, A 121. Kemp Smith, p. 144.

“[W]enn Vorstellungen, so wie sie zusammen geraten, einander ohne Unterschied reproduzierten, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern bloß regellose Haufen derselben, mithin gar kein Erkenntnis entspringen würde.” (KrV, A 121. Werke, vol. 3, pp. 176–177.)

48. CPuR, A 121. Kemp Smith, p. 144.

“[M]uß... eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt.” (KrV, A 121. Werke, vol. 3, p. 177.)

49. *Idem. Ibidem.*

50. CPuR, A 100. Kemp Smith, p. 132.

“Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemäß, Begleitung, oder Folge statt finde.” (KrV, A 100. Werke, vol. 3, p. 163.)

51. CPuR, A 113. Kemp Smith, p. 139. KrV, A 113. Werke, vol. 3, p. 171.

52. CPuR, A 122. Kemp Smith, p. 145.

Es muß also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich assoziabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen

Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen seien. (KrV, A 122. Werke, vol. 3, p. 177.)

53. CPuR, A 114. Kemp Smith, p. 140. KrV, A 114. Werke, vol. 3, p. 172.  
54. CPuR, A 122. Kemp Smith, p. 145.

Diesen objektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen nenne ich die *Affinität* derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperzeption, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen, so ins Gemüt kommen, oder apprehendiert werden, daß sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen, welches, ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objektiv notwendig ist, unmöglich sein würde. (KrV, A 122. Werke, vol. 3, pp. 177–178.)

55. Eva Schaper. "Taste, Sublimity, and Genius; The Aesthetics of Nature and Art." In: Paul Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 372–373.  
56. CJ, "Introduction," VII. Meredith, p. 29.

Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. (KU, "Einleitung," VII. Werke, vol. 8, p. 263.)

57. CJ, part I, § 1. Meredith, pp. 41–42.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann. (KU, erster Teil § 1. Werke, vol. 8, p. 279.)

58. É importante notar aqui que, como revela só por si, na *Crítica da Razão Pura*, o título da primeira parte da "Teoria Transcendental dos Elementos" (o título "Estética Transcendental"), os termos "estético" e "estética" (*aísthesis*) mantêm para Kant o seu significado eti-

mológico. Isto é, referem-se à parte da percepção que tem por objeto o *aísthētón* (quanto seja passível de ser percebido pelos sentidos), em contraposição à parte da percepção que tem por objeto o *noetón* (quanto seja passível de ser compreendido pelo intelecto). A este respeito, veja-se, por exemplo: F. E. Peters. *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico* (*Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*). Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa, Gulbenkian, 1976, pp. 19–28, 156–159.

Foi contra a concepção kantiana de BELEZA como percepção de índole sensorial ou estética, ao invés de como percepção de índole teórica ou conceitual, que Ruskin se insurgiu, ao afirmar, no segundo volume de *Modern Painters*, que a apreciação das ideias de BELEZA cai dentro do âmbito da *theoria*; isto é, dentro do âmbito da contemplação. Fornecendo a Pater argumentos que, possivelmente depois de os ter interpretado à luz do seu peculiar entendimento do pensamento estético kantiano, ele mesmo, Pater, viria a integrar na sua defesa, *contra* Ruskin, do entendimento kantiano de que MORAL e ARTE se configuram autônomas com relação uma à outra — fornecendo tais argumentos a Pater, Ruskin escreve:

Science and art are either subservient to life or the objective of it. As subservient to life, or practical, their results are, in the common sense of the word, Useful. As the object of life or theoretic, they are, in the common sense, Useless....

...the common consent of men admits that whatever branch of any pursuit ministers to the bodily comforts, and regards material uses, is ignoble, and whatever part is addressed to the mind is noble....

It would appear, therefore, that those pursuits which are altogether theoretic, whose results are desirable or admirable in themselves and for their own sake, and in which no farther end to which their productions or discoveries are referred can interrupt the contemplation of things as they are... ought to take rank above all pursuits which have any taint in them of subservience to life, in so far as all such tendency is the sign of less eternal and less holy function. And such rank these two sublime arts [painting and sculpture] would indeed assume in the minds of nations... but for two fatal and widespread errors respecting the great faculties of mind concerned in them.

The first of these, or the Theoretic faculty, is concerned with the moral perception and appreciation of ideas of beauty. And the error respecting it is, the considering and calling it Aesthetic, degrading it to a mere operation of sense, or perhaps worse, of custom; so that the arts which appeal to it sink into a mere amusement, ministers to morbid sensibilities, ticklers and fanners of the soul's sleep." (John Ruskin. *Modern*

*Painters*. vol II, part III, sect. I, Ch. i §§2–10. In: Eric Warner and Graham Hough, eds. *Op. cit.*, vol. 2, pp. 30–32.)

59. *CPuR*, A 12. Kemp Smith, p. 59.

“Ich nenne alle Erkenntnis t r a n s z e n d e n t a l , die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.” (*KrV*, A 337. *Werke*, vol. 3, p. 63.)

60. *CPuR*, A 337. Kemp Smith, p. 325.

“[Z]ur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen... vorausgesetzt.” (*KrV*, A 337. *Werke*, vol. 4, p. 338.)

61. Emanuele Severino. *Op. cit.*, pp. 189–190.

62. “I openly confess that my remembering David Hume was the very thing which many years ago first interrupted my dogmatic slumber and gave my investigation in the field of speculative philosophy a quite new direction.” (Immanuel Kant. “Prefácio” a *Prolegomena to any Future Metaphysics*. In: —. *Philosophy of Material Nature*. Trad. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett, 1985, p. 5).

“Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie ein ganz andre Richtung gab.” (*Werke*, vol. 5, p. 118.)

63 Como Ferris Greenslet põe em evidência:

The chief contention of the “Conclusion” to “The Renaissance” is that old one of the vanity of dogmatising. After much preoccupation with the divisions of the sensible and the intelligible worlds, with the opposition of relative and absolute truth, he [Pater] is led at last to distrust even that measure of absolute truth which may be asserted to be inherent in the very constitution of mind as mind. Of late the extension of psychology and the rise of the philosophic movement, which has taken for its watchword “Back to Kant!” has made a belief in this measure of universality tolerably easy. But in the sixties and early seventies, when Darwinism, still imperfectly understood, had all the romantic charm of a new cosmic theory, when Mill and Huxley were in their prime and German idealism had fallen into its dotage, avoidance of this sort of philosophic scepticism was a more difficult matter — practically impossible for those temperamentally inclined toward it.” (Ferris Greenslet. *Walter Pater*. London, Heinemann, 1905, pp. 106–107.)

Veja-se, na qualidade de interpretação oposta à de Pater, a interpretação que Antero de Quental faz do pensamento da *Crítica da*

*Razão Pura*, a qual resulta de, à semelhança de Fichte, Schelling e Hegel, ele a levar a cabo já com os olhos postos na *Crítica da Razão Prática*:

O criticismo de Kant está muito longe de ser simplesmente uma nova forma do ceticismo, como pareceu e parece ainda hoje a muita gente. Não o era na sua intenção e muito menos ainda o é de facto. Nem tão-pouco vai de encontro às tendências metafísicas do pensamento moderno: pelo contrário, submetendo-as a uma verificação rigorosa depura-as e firma-as; sondando a razão nos seus últimos elementos, amplia-as e é, tudo bem considerado, um passo mais no sentido dessas mesmas tendências. O que pretende, com efeito, Kant? assentar as verdadeiras bases da certeza dos nossos conhecimentos. E essas bases onde as encontra? no espírito e só no espírito. O espírito é pois para Kant, quer ele o saiba ou não, o verdadeiro *noumenon*, o espírito é o ser tipo, medida de todos os seres, revelação da sua mais íntima natureza. As leis do espírito são as leis do universo na sua forma mais perfeita, e é partindo do espírito que se há-de conhecer o mundo objectivo, não partindo do mundo objectivo que se há-de conhecer o espírito. Mas quem não vê nesta maneira de propor a questão das ideias uma nova afirmação, e a mais enérgica de todas, da autonomia da *força* e da sua *imanência*? O universo, no KANTISMO, refluí todo para a consciência e some-se nela, mas para de lá sair transformado, análogo ao espírito ou idêntico com o espírito. O subjetivismo de Kant é pois, ou coisa alguma — a impossibilidade de qualquer conhecimento além do da mesma faculdade de conhecer, neste caso sem objeto — ou então, como o entenderam Fichte, Schelling e Hegel, o reconhecimento da “identidade do ser e do saber”, a generalização do espírito a todo o universo, um idealismo realista, que, ao mesmo tempo que subordina todos os seres às leis da razão, põe a razão e as suas leis latentes em todos os seres, ainda os mais elementares. Sendo isto assim, e não parece que possa ser doutro modo, a crítica de Kant veio, pelo rodeio do ceticismo, confirmar e ampliar prodigiosamente as ideias fundamentais do pensamento moderno, levando-as, pode dizer-se, até às suas últimas conclusões.

É necessário distinguir no Kantismo os propósitos do seu autor, o que ele julgava fazer e provar, e aquilo que realmente fez, o alcance, que em grande parte lhe escapou, das suas próprias ideias. As ideias dum grande pensador, cujo largo âmbito ele raríssimas vezes mede bem, não são o que ele quis ou pretendeu que elas fossem, mas sim aquilo que de facto representam na evolução do pensamento geral a que se ligam.

Assim, a verdadeira significação histórica do Kantismo é aquilo que legitimamente saiu dele, o realismo transcendental de Schelling e Hegel. (Antero de Quental. *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Ed. Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Gulbenkian, 1991, pp. 65–66.)

Repare-se na distorção do pensamento kantiano com que aqui se depara, a qual resulta de a esse pensamento Antero impor “o alcance que em grande parte lhe escapou.” Isto é, repare-se nas conclusões que, tal como os propugnadores alemães do IDEALISMO ABSOLUTO, Antero tira indevidamente do transcendentalismo kantiano. Refiro-me, por exemplo, à conclusão de que “O espírito é, pois para Kant, quer o saiba ou não, o verdadeiro *noumenon*”!

Esta asserção encontra, de alguma forma, legitimação no pensamento da *Crítica da Razão Prática*. Decorre, contudo, de não entrar em conta com distinção importante, com que o próprio Kant sempre entrou em conta. Trata-se de distinção, entre (i) conhecimento *a priori* de índole constitutiva, que se consubstancia experiência *a posteriori* na forma de “encontro” com matéria *dada* pelo múltiplo empírico, e (ii) conhecimento *a priori* de índole regulativa, o qual, inversamente, se prefigura tão-somente pressuposto formal ou lógico, ainda que de igual modo apodítico. Foi a omissão dessa mesma distinção, que veio a tornar possível a identificação pós-kantiana da unidade lógica da apercepção transcendental com o Eu livre (e, por isso, sensivelmente incondicionado) que a segunda *Crítica* postulava constituir-se princípio lógico necessário. Sendo que foi essa mesma identificação, que, via da pena de Fichte, de Schelling e de Hegel, deu origem ao aparecimento da noção romântica de EU IMAGINATIVAMENTE REVELADOR DO DEVER-SER DO MUNDO OBJETIVO. Como George Mead faz ver:

The self of the Romantic movement is attached to the Kantian self with which we have already become acquainted. [...] The Kantian self... had two aspects. One aspect is purely formal as it appeared in the transcendental unity of apperception, that unifying power which holds together, constructs our percepts, makes them different from bare sensations, and gives unity to them. But this unity was a pure function from Kant's standpoint, it was not an entity, was not a spiritual being; it was just a function of unity. The other aspect of this self... appears in the *Critique of Practical Reason*. Kant reaches it by way of his postulates. We find ourselves accepting responsibility for our own actions. We could not lay any such responsibility upon ourselves unless we were free, unless actions were our own. From Kant's standpoint, the very fact of the acceptance of responsibility carries with it the postulation that men are

free. But in the world of experience — the Kantian world of experience — everything is subject to the laws of the mind, those of the sensibilities — space and time — and those of the understanding — the categories. What takes place there takes place in accordance with the laws of cause and effect. Every effect is a necessary result of its antecedent causes. Thus, freedom cannot be found in the world of experience as we know it. Kant's assumption is that we must postulate a self which, so to speak, lies in a different realm from that of the phenomenal, namely, in the noumenal world of "things-in-themselves." He has proved to his own satisfaction that we cannot know anything of this latter world, but we find ourselves continually postulating such a world. A self, then, that belongs to the world of "things-in-themselves," the noumenal world, is the implication of the *Critique of Practical Reason*. It is a self that must be constantly postulated and that cannot be known. What took place in the Romantic period along a philosophical line was to take this transcendental unity of apperception, which was for Kant a bare logical function, together with the postulation of the self which we could not possibly know but which Kant said we could not help assuming, and compose them into the new romantic self. [...]

In dealing with this problem, the Romantic school went back to the experience of a self as involving itself as an object. This is the experience which corresponds to the reflexive mode to which I was referring. In that mode... the self is present as a subject only in so far as it is present as an object, and is present as an object only in so far as it is present as a subject. There cannot be one without the other. Our self-consciousness involves both of these essential characteristics. If, now, one can make this relationship of subject and object a primary relation in experience, one more fundamental than those of substance and attribute, cause and effect, then it can be said that we have, in self-consciousness, the self presented as both subject and object. (George H. Mead. "Kant and the Background of Philosophic Romanticism." *In: —Op. cit.*, pp. 66–67, 78.)

64. *CPuR*, B 8–B 9. Kemp Smith, pp. 46–47.

Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann, Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen blei-

ben. [...] Durch... [die] Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdenn aber werden allerlei Beschönigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. (*KrV*, B 8–B 9. *Werke*, vol. 3, pp. 50–51.)

65. *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. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und... zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten.... (*KrV*, B 294–B 295. *Werke*, vol. 3, pp. 267–268.)

66. A. de Coninck. *Op. cit.*, pp. 207–208.

67. CPuR, B 359. Kemp Smith, p. 303.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen mittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann. (KrV, B 359. Werke, vol. 4, p. 314.)

68. Trata-se do princípio que possibilita “to find for the conditioned knowledge obtained through the understanding the unconditioned whereby its unity is brought to completion.” (CPuR, B 364. Kemp Smith, p. 306.)

“[Z]u dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.” (KrV, B 364. Werke, vol. 4, p. 318.)

69. CPuR, B 365. Kemp Smith, p. 307.

“Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen *transzendent* sein, d. i., es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können.” (KrV, B 365. Werke, vol. 4, p. 318.)

70. CPuR, B 362–B 363. Kemp Smith, p. 305.

In der Tat ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Prinzipien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloß ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objektive Gültigkeit zu geben, berechtigt wäre. (KrV, B 362–B 363. Werke, vol. 4, pp. 316–317.)

71. Era este, sem dúvida, o argumento que Fernando Pessoa tinha em mente, quando, cansado da “constipação” infeciosa da metafísica, fez Caetano afirmar que “A Natureza é partes sem um todo”, e que “a Natureza de ontem não é Natureza.” Vide: Fernando Pessoa. *Obras Completas*. Lisboa, Ática, 7. ed., 1979, vol. 3 (*Poemas de Alberto Caetano*), XLVII, p. 68; XLIII, p. 64.

72. *CPuR*, B 377. Kemp Smith, p. 314.

“Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff.” (*KrV*, B 377. *Werke*, vol. 4, p. 326.)

73. *CPuR*, B 384. Kemp Smith, pp. 318–319.

“[T]ranszendente Ideen ... sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrung Erkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch.” (*KrV*, B 384. *Werke*, vol. 4, p. 331.)

74. *CPuR*, B 390–B 392. Kemp Smith, pp. 323–324.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältnis der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transzendente Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun. Folglich werden alle transzendente Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden

kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transzendentalen Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (Theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften, schreibt sich gar nicht von dem Verstande her..., sondern ist lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem, der reinen Vernunft. (KrV, B 390–B 392. Werke, vol. 4, pp. 335–336.)

75. Lewis White Beck. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 49.

76. A exposição que se segue, acerca das principais linhas de força da *Crítica da Faculdade de Julgar*, tem sobretudo em vista, como já fiz ver, pôr em evidência o fundamento filosófico do conceito kantiano de TRANSCENDENTAL DESINTERESTEDNESS, de que Pater fala em “Coleridge’s Writings” e que se encontra diretamente ligado ao cerne do seu pensamento estético e ético. Tornou-a possível o meu estudo da “Introdução” e do primeiro livro (“Análítica do Belo”) da primeira parte da própria *Crítica da Faculdade de Julgar*, de par a par com o contributo indispensável que me foi dado, em particular, pelos seguintes estudos: (1) Ted Cohen and Paul Guyer, eds. *Essays in Kant's Aesthetics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982. (2) Olivier Chédin. *Sur L'Esthétique de Kant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. (3) J. M. Bernstein. “Memorial Aesthetic: Kant's *Critique of Judgment*.” In: —. *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge, UK, Polity Press, 1992, pp. 17–65. (4) Eva Schaper. “Taste, Sublimity, and Genius: The Aesthetics of Nature and Art.” In: Paul Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 367–393. (5) Katharine Everett Gilbert and Helmut Kuhn. “Classical German Esthetics: Kant, Goethe, Humboldt, Schiller.” In: —. *A History of Esthetics*. New York, Dover Publications, 1972, pp. 321–370. (6) Raymond Bayer. “A Estética Alemã do Século XVIII.” In: —. *História da Estética (Histoire de l'Esthétique)*. Trad. José Saramago, Lisboa, Estampa, 1979, pp. 173–206. (7) Leonard P. Wessel, Jr. *The Philosophical Background to Friedrich Schiller's Aesthetic of Living Form*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1982.

77. Cj, “Introduction,” ll. Meredith, pp. 11–13.

So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögen nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie. [...]

Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs; denn

durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch, diesem gemäß, in die theoretische und die praktische....

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist bloß praktisch....

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. (KU, "Einleitung," II. Werke, vol. 8, pp. 245–246.)

78. Cj, "Introduction," IV. Meredith, p. 18.

"Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken." (KU, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8 p. 251.)

79. É sobretudo daqui que resulta a circunstância de Kant ter rejeitado a concepção de BELEZA que, em geral, os filósofos racionalistas haviam defendido, de par a par com Alexander Baumgarten (1714–1762), o chamado "pai da estética." Trata-se da concepção de BELEZA como predicado objetivo da realidade.

80. Cj, "Introduction," III. Meredith, pp. 15–17.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilkraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie ebenso wohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives a priori, in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgendeinen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte

[...] Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehungsvermögen. Für das Erkenntnisvermögen ist allein der Verstand gesetzgebend.... Für das Begehungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff Statt hat) a priori gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die

Urteilkraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, daß die Urteilkraft eben so wohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist..., ebensowohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht. (KU, "Einleitung," III. Werke, vol. 8, pp. 249–251.)

81. Veja-se o quadro que Kant apresenta no fim da "Introdução," o qual respeita às faculdades cognitivas, aos princípios *a priori* de acordo com os quais elas legislam e às suas respectivas aplicações. (CJ, "Introduction," IX. Meredith, p. 39. KU, "Einleitung," IX. Werke, vol. 8, p. 274.)

82. CJ, "Introduction," VII. Meredith, pp. 29–30.

"Dasjenige Subjektive... an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnistück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend-einer Erkenntnis sein kann." (KU, "Einleitung," VII. Werke, vol. 8, p. 263.)

83. CJ, part I, § 36. Meredith, p. 144.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objekte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädikate enthält, zu einem Erkenntnisurteile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurteil erzeugt werden. [...]

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objekts begleitet und derselben statt Prädikats dient, und so ein ästhetisches Urteil, welches kein Erkenntnisurteil ist, entspringen. (KU, erster Teil, § 36. Werke, vol. 8, p. 382.)

84. CJ, part I, § 1. Meredith, pp. 41–42.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein kann. (KU, erster Teil § 1. Werke, vol. 8, p. 279.)

85. Germain d'Hangest. *Walter Pater. L'Homme et l'Oeuvre*. Paris, Didier, 1961, vol. I, p. 350, n. 24.

86. *CJ*, "Introduction," III. Meredith, p. 17.

"[F]ür sich ein Prinzip a priori enthält." (*KU*, "Einleitung," III. Werke, vol. 8, p. 251.)

87. *CJ*, "Introduction," IV. Meredith, p. 18.

"Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken." (*KU*, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8, p. 251.)

88. *CJ*, "Introdução," IV. Meredith, p. 18.

"Ist das allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilkraft, welche das Besondere darunter subsumiert..., bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloß reflektierend." (*KU*, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8, p. 251.)

89. *CJ*, "Introduction," IV. Meredith, p. 18.

"Die bestimmende Urteilkraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können." (*KU*, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8, p. 152.)

90. Obviamente, só poderá tratar-se, nestes casos, de juízos sintéticos *a posteriori*. Para voltar ao exemplo destes juízos que Kant nos dá na sua primeira *Crítica*, poderemos dizer que, no juízo *Todos os corpos são pesados*, o conceito de CORPO nos obriga a pensar necessariamente em ente que exiba a qualidade (o atributo) EXTENSO. Essa necessidade deriva, segundo Kant, do facto de toda e qualquer ente real só poder ser pensado como substância (através da categoria (do universal) de SUBSTÂNCIA) passível de subsistir no *medium* ESPAÇO, na qualidade de *medium* sintetizado *a priori* através das categorias de QUANTIDADE (veja-se o quadro das categorias, que Kant apresenta na *Crítica da Razão Pura*: *CPuR*, B 106. Kemp Smith, p. 113; *KrV*, B 106. Werke, vol. 3, pp. 118–119). O conceito de PESO, porém, configura-se conceito extrínseco ao conceito de CORPO, com a consequência de a relação entre ambos (entre este último como sujeito lógico e o anterior como predicado) ser necessariamente pensada em resultado apenas de a experiência nos confrontar com os efeitos da força da gravidade com invariabilidade que determina objetivamente que sempre que um ente se configure CORPO haverá necessariamente de exibir o atributo PESO. Sendo lei de índole empírica ou *a posteriori*, e, pois, lei particular, a lei que nos obriga a pensar o atributo PESO na qualidade de atributo essencial de todo e qualquer ente CORPO não é passível de ser subsumida, pela faculdade de julgar, em lei *a priori* (uni-

versal) que o entendimento imponha à Natureza, com vista a garantir a sua objetividade e universalidade.

91. Cj, "Introduction," IV. Meredith, pp. 18–19.

Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert) aus einem, wenngleich uns unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen. — Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzips unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien..., begründen soll. Ein solches transzendentes Prinzip kann also die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben.... (KU, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8, p. 252.)

92. Cj, "Introduction," IV. Meredith, pp. 19–20.

Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.

[...] [S]o ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so

vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. (KU, "Einleitung," IV. Werke, vol. 8, pp. 252–253.)

93. Para utilizar o exemplo que George Mead dá (*vide supr.*, p. 363, nota 9), digamos que o conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS (da faculdade de julgar) se configura, na "cozinha" do nosso aparelho cognitivo, forma a que jamais caberá moldar, *in concreto*, qual-quer pudim. Não obstante, tal conceito (tal forma) subsiste "lá," com a consequência lógica de tão-somente essa circunstância implicar a forma material e concreta que o pudim teria após ter sido moldado ele (por ela).

De par a par com este esclarecimento, julgo caber-me fornecer o que se segue.

Esforcei-me por transmitir ao leitor de forma tão sucinta e precisa quanto me foi possível o que estou convencido de Kant ter tido em mente, ao falar de conceito transcendental de CONFORMIDADE COM FINS.

Estou ciente de que não detenho os conhecimentos de George Mead, por exemplo, nem tampouco a sua capacidade para simplificar e esclarecer raciocínios que, por natureza, são complexos e, pois, difíceis de compreender. Porém, estou convencido, por outro lado, de que, como a experiência me ensinou, ou se ousa compreender Kant diretamente, através de suas próprias palavras, ou se corre o risco de jamais o compreender. *Mergulhar* na imensa literatura que a obscuridade de não poucos aspetos do KANTISMO há ocasionado consiste em *mergulhar* em pântano imenso de dúvidas e de interpretações divergentes e contraditórias. *Será isto, o que Kant pretendeu afirmar aqui? Não pode ser, pois, se fosse, jamais teria afirmado aquilo acolá. A não ser que...* É por aí adiante. Sendo assim, o resultado de *mergulharmos* no mar verbal dos imensos estudos acerca do KANTISMO que hão sido produzidos será, muito provavelmente, este: chegarmos à conclusão de que se depara com tantas interpretações deste ou daquele aspeto específico do próprio KANTISMO quantos os homens e as mulheres que hão empreendido a tarefa difícil de o compreender e clarificar.

Paul Guyer, por exemplo, escreveu um ensaio, de trinta e três páginas, cujo objetivo fundamental é pôr em evidência (i) que Kant jamais chega a dar totalmente a "chave para a Crítica do gosto" que promete dar no § 9 da primeira parte da terceira *Crítica*, bem como

pôr em evidência (ii) que, na medida em que o faz, nos confronta (num mesmo capítulo e em parágrafos alternados!) com duas concepções contraditórias da relação que haverá de subsistir, segundo ele, Kant, entre o sentimento de prazer e o objeto externo que o suscite no sujeito. (Cf. Paul Guyer: "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste." In: Ted Cohen and Paul Guyer, eds. *Op. cit.*, pp. 21–54).

Perante quanto acabo de aqui pôr em pauta, não será caso para admirar, depararmos com Pater a apropriar-se do conceito kantiano de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL* (em "Coleridge's Writings") concomitantemente com defender (no prefácio a *The Renaissance*) entendimento de *BELEZA* que a faz devir predicado subjetivo (ao invés de intersubjetivo) — bem como, de par a par, depararmos com ele (quase de certeza recém-chegado do *pântano* a que me referi atrás) a afirmar (também no prefácio a *The Renaissance*): por um lado, que "The value of... [the] attempts [to find some abstract formula for beauty] has most often been in the suggestive and penetrating things said by the way"; por outro lado, que "Such discussions help us very little to enjoy what has been well done in art or poetry, to discriminate between what is more and what is less excellent in them, or to use words like beauty, excellence, art, poetry, with a more precise meaning than they would otherwise have." (*RÉN*, p. vii)

94. *CJ*, "Introduction," V. Meredith, p. 25.

Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt.... (*KU*, "Einleitung," V. Werke, vol. 8, p. 259.)

95. *CJ*, "Introduction," VI. Meredith, pp. 26–27.

Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso notwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntnis der Dinge (der Natur) sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Objekt unserer Erkenntnis überhaupt, notwendig zukommen....

...wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt.... (*KU*, "Einleitung," VI. Werke, vol. 8, pp. 260–261.)

96. *CJ*, Meredith, "Introduction," VI, pp. 26–27.

...daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem notwendigen Zwecke derselben, nämlich Einheit der Prinzipien in sie hineinzubringen, geführt wird: welchen Zweck dann die Urteilskraft der Natur beilegen muß, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt: und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen...

...die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip [ist] der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. (*KU*, "Einleitung," VI. *Werke*, vol. 8, pp. 260–261.)

97. Como é evidente, "[E]ntdeckte," em "die entdeckte Vereinbarkeit... unter einem... befassenden Prinzip", é o participio passado do verbo "entdecken" ("descobrir," "detectar"), que James Meredith se há visto na necessidade de fazer equivaler ao substantivo "discovery."

98. *CJ*, "Introduction," VII. Meredith, p. 29.

"Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnis) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit." (*KU*, "Einleitung," VII. *Werke*, vol. 8, p. 263.)

99. *CJ*, "Introduction," VII. Meredith, pp. 29–30.

"Dasjenige Subjektive... an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgendeiner Erkenntnis sein kann." (*KU*, "Einleitung," VII. *Werke*, vol. 8, p. 263.)

100. *CJ*, "Introduction," VII. Meredith, p. 30.

Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des

Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objekts vorhergeht,... ist das Subjektive derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. (KU, "Einleitung," VII. Werke, vol. 8, pp. 263–264.)

101. Cj, "Introduction," VII. Meredith, p. 32.

...derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, obzwar dieses Urteil empirisch und ein einzelnes Urteil ist, [macht] mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjektiven Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert werden (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. (KU, "Einleitung," VII. Werke, vol. 8, p. 266.)

102. Cj, "Introduction," VII. Meredith, pp. 30–31.

Wenn mit der bloßen Auffassung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*) zum Verstande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der

Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön, und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgendeine Absicht enthielte, gesetzt wird: so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammenstimmt; und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts. (KU, "Einleitung," VII. Werke, vol. 8, pp. 264–265.)

103. Isto é, atividade que a imaginação primeiramente exerceria sobre o conteúdo da intuição *a posteriori*, através da qual a realidade ou matéria objetiva do ente intuído nos é dada conjuntamente com a forma subjetiva que por ela haverá de ser determinada precisamente *a posteriori*. — Já que, ainda que o espaço e o tempo se configurem, de acordo com Kant, forma *a priori* (e, logo, só tenham validade de índole subjetiva), a forma concreta que o ente intuído haverá de assumir no próprio espaço e no próprio tempo terá de ser determinada pela estrutura objetiva do próprio ente.

104. A. D. Malley. "A Study of Pater." *The Catholic World*. Fev. 1900, vol. LXX, pp. 602–609. In: R. M. Seiler, ed. *Walter Pater. The Critical Heritage*. London, Routledge and Kegan Paul, 1980. pp. 314–315.

Ao falar de "the old philosophers of the Garden," Malley está a referir-se, como é evidente, a Epicuro e a seus seguidores, que filosofavam no Jardim de Epicuro, o qual se situava imediatamente a seguir à entrada principal da Academia da Atenas Helenística.

105. *CJ*, part I, § 1. Meredith, p. 42.

Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, ...kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellung) zu befassen, ist ganz etwas anders, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt.... Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch. (KU, erster Teil, § 1. Werke, vol. 8, pp. 279–280.)

106. *CJ*, part 1, § 2. Meredith, pp. 42–43.

...wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, [man will] nicht wissen, ob uns oder irgend jemand, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. [...] Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhängе, ankomme, um zu sagen, er sei schön.... Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen. (KU, erster Teil, § 2. Werke, vol. 8, pp. 280–281.)

107. *CJ*, part 1, § 3. Meredith, p. 45.

Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur o b j e k t i v e n Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur s u b j e k t i v e n Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird. (KU, erster Teil, § 3. Werke, vol. 8, p. 283.)

108. *CJ*, part I, § 3. Meredith, p. 45.

Daß nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloß sagt, es gefällt, sondern es vergnügt. Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urteil über die Beschaffenheit des Objekts, daß diejenigen, welche immer nur auf das Genießen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gerne alles Urteilens überheben. (KU, erster Teil, § 3. Werke, vol. 8, p. 283.)

109. Comentando a atitude de Ruskin para com a diferença entre *aesthesis* e *theoria*, e comparando o entendimento ruskiniano das relações entre ARTE (OU BELEZA) e MORAL com o entendimento pateriano, Grahan Hough escreve:

...[for Ruskin,] we cannot go far in the cultivation of the senses without going beyond the purely sensual. Aesthesis, or “the mere animal consciousness of the pleasantness”, passes into Theoria, or “the exulting, reverent and grateful perception of it”. And this perception Ruskin calls moral.

[...] By saying that the perception of beauty is moral, Ruskin does not mean that it is a perception of right and wrong; nor is he using “moral” in any special sense of his own: he is simply using it in the quite common sense of “pertaining to character and conduct.” He means in the first place that the perception of beauty is not isolated from the rest of the human life, secondly that it is not an affair of the intellect or purely of the senses, but of the emotions. The extent to which we are capable of receiving impressions of beauty depends on the

quality of our emotional life in general: and the quality of the emotional life is to Ruskin, as indeed I do not see how it can help being to anyone, a moral concern. There is, in fact, a relation between the kind and amount of beauty that we can perceive, and the moral quality of our lives. This relation can be expressed in two ways; Ruskin's tastes and education being as they were, he constantly expresses it by treating art from the moral point of view. But Pater and the later aesthetes who insisted on treating morals from the point of view of art were only expressing the same relation from the other end. Perhaps one of the reasons that Ruskin was so bitter against them was that he had provided most of the training which made it possible for them to do so. But they are essentially of the same party as Ruskin, and the real opposition is between them and those who regard beauty as the province of a special aesthetic sense, unrelated to the rest of human experience. (Graham Hough. *The Last Romantics*. London, Methuen, 1961, pp. 17–18.)

Eis aqui uma das razões (se não mesmo a principal razão) por que é assaz importante compreender devidamente quão o conceito kantiano de *DESINTERESSE TRANSCENDENTAL* determina o entendimento pateriano das relações entre ARTE e MORAL.

Graham Hough afirma que, embora entendendo ARTE e MORAL de pontos de vista opostos, Pater e Ruskin são “do mesmo partido,” bem como que a grande diferença com que se depara se não configura diferença entre os seus modos diferentes de entender a própria arte e a própria moral, mas sim entre eles, modos, e o modo específico de as entender — afinal, com Kant — como “províncias” autónomas uma com relação à outra.

Acontece, porém, que uma coisa é o efeito de índole formal que a percepção da beleza possa ter no carácter, outra, assaz diferente, a pressuposição de que esse efeito haverá de decorrer da percepção do aspeto material (histórica e ideologicamente determinado) de determinados fenómenos de índole moral, como, por exemplo, o aspeto material (histórica e ideologicamente determinado) dos paradigmas de conduta que a Bíblia ou a hagiografia católico-cristã apresentam. Pater jamais negou, sem dúvida, que a percepção de tais paradigmas de conduta tivesse a virtude de moldar positivamente o carácter, e, nisso, terá, efetivamente, pertencido ao “mesmo partido” de Ruskin. Porém, contrariamente a Ruskin, Pater sempre defendeu que esses mesmos paradigmas de conduta, por exemplo, deveriam ser percebidos com genuíno desinteresse transcendental, e, pois, formalmente. Significa isto, à revelia do aspeto material que tem vindo a constituir tais paradigmas de conduta paradigmas especificamente de cariz católico-cristão.

Se se quiser, Pater vê nos fenómenos de carácter moral, como nos fenómenos de carácter artístico, beleza passível de ser perçecionada esteticamente ou, é o mesmo, desinteressadamente, ao passo que Ruskin vê beleza nos fenómenos de carácter moral que só poderá ser perçecionada conceitualmente e, pois, interessadamente, em virtude de se configurar beleza determinada em primeira instância pelo carácter moral de tais fenómenos.

Acontece, pois, que para um deles, Pater, o possível efeito moral da contemplação dos fenómenos de carácter estético se configura efeito colateral, ao passo que para o outro, Ruskin, é o possível efeito estético da contemplação dos fenómenos de carácter moral que se configura efeito colateral.

110. *CJ*, part I, § 4. Meredith, pp. 46–48.

G u t ist das, was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges w o z u g u t (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber a n s i c h g u t, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am D a s e i n eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse, enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. [...]

...beim Guten immer die Frage ist, ob es bloß mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Ebenso ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.) [...]

Aber, ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein: daß sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme (§ 3), und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgendeiner Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Objekt des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehungsvermögens). Etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch. (*KU*, erster Teil, § 4. *Werke*, vol. 8, pp. 283–286.)

111. A existência de um objeto, enquanto objeto passível de ser conhecido, exige que seja pensado através de conceitos gerais puros (isto é, *a priori*). Porém, um objeto só poderá ser pensado como objeto específico (por exemplo, como CARRO), ao invés de tão-somente na qualidade abstrata de UM QUALQUER OBJETO, via do conceito empírico que lhe corresponda, *qua* universal (por exemplo, o conceito CARRO) *in mente*. De par a par, ocorre, contudo, que um conceito empírico poderá surgir *in mente* antes de toda e qualquer instanciação *qua* realidade do respetivo fim (*Zweck*) — que é efetivamente o que sempre ocorre no caso de entes artificiais (ao invés de naturais).

Uma coisa, pois, é conhecer um objeto meramente na qualidade de objeto pensado, de ente de natureza ideal; outra, assaz diferente, conhecer um objeto tanto na qualidade de objeto pensado (de ente de natureza ideal) como na qualidade de existente (de ente de natureza real).

No primeiro destes dois casos, o objeto coincidirá de todo com o respetivo conceito, e não poderá, pois, ser pensado como fim (*Zweck*) dele. Já no segundo caso, o objeto, *qua* existente ou ente real, será conhecido tanto na qualidade de ente não coincidente com o respetivo conceito, como, em resultado, na qualidade de fim (*Zweck*) do próprio conceito. Isto é, na qualidade de ente existencial cuja possibilidade real se encontra conceitualmente determinada pelo respetivo conceito ou universal.

É, porquanto, exclusivamente no primeiro destes dois casos, que é passível de ocorrer “the cognition of an object merely” (“bloß die Erkenntnis von einen Gegenstande”). Enquanto é exclusivamente no segundo, que é passível de ocorrer a cognição de “the object itself (its form or real existence) as an effect... possible only through a concept of it”.

112. *CJ*, part I, § 10. Meredith, p. 61.

...Zweck [ist] der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird....Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einen Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. (*KU*, erster Teil, § 10. *Werke*, vol. 8, p. 298–99.)

113. *CJ*, part I, § 10. Meredith, pp. 61–62.

Zweckmäßig... heißt ein Objekt, oder Gemütszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen

werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck... zum Grunde legen, wenigstens beobachten, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken. (*KU*, erster Teil, § 10. *Werke*, vol. 8, p. 299.)

114. Pressupondo que leitor do presente estudo tenha interesse em constatar através de palavras de Kant que CONFORMIDADE COM FINS que a faculdade de julgar *descubra* em objeto belo haverá necessariamente de se constituir CONFORMIDADE COM FINS SEM FIM, transcrevo aqui o passo da terceira *Crítica* em que o próprio Kant explicita as razões de assim mesmo ter de ser.

Whenever an end is regarded as a source of delight it always imports an interest as determining ground of the judgement on the object of pleasure. Hence the judgement of taste cannot rest on any subjective end as its ground. But neither can any representation of an objective end, i.e. of the possibility of the object itself on principles of final connexion, determine the judgement of taste, and, consequently, neither can any concept of the good. For the judgement of taste is an aesthetic and not a cognitive judgement, and so does not deal with any *concept* of the nature or of the internal or external possibility, by this or that cause, of the object, but simply with the relative bearing of the representative powers so far as determined by a representation.

[...] We are thus left with the subjective finality in the representation of an object, exclusive of any end (objective or subjective) — consequently the bare form of finality in the representation whereby an object is *given* to us, so far as we are conscious of it — as that which is alone capable of constituting the delight which, apart from any concept, we estimate as universally communicable, and so of forming the determining ground of the judgment of taste. (*CJ*, part I, § 11. Meredith, pp. 62–63)

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund

des Urteils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzipien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen, weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

[...] Also kann nichts anders als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils, ausmachen. (*KU*, erster Teil, § 11. *Werke*, vol. 8, p. 300.)

115. John Milton. *Paradise Lost*, livro I, vv. 105–116. In: —. *Poetical Works*. Ed. Sir Egerton Brydges, London, William Tegg, s.d., p. 9.

116. Robert Browning. “Porphyria’s Lover.” In: —. *Poetical Works*. Ed. Ian Jack. Oxford, Oxford University Press, 1970, pp. 399–400.

### Capítulo 3

1. F. C. McGrath. *The Sensible Spirit: Walter Pater and the Modernist Paradigm*. Tampa, University Presses of Florida, 1986, pp. 90–91.

2. Tal como o pensamento de Kant, o pensamento de Hegel não se encontra livre de zonas escuras e impenetráveis ao mais hábil comentador. Consequentemente, o pensamento de Hegel é, tal como o de Kant, suscetível de ser interpretado de várias — e, por vezes, antagónicas — maneiras. Como Thomas E. Wartenberg faz notar, na última parte do seu ensaio “Hegel’s Idealism: The Logic of Conceptuality” (in: Frederick C. Beiser, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 117–126), depara-se com, pelo menos, quatro formas diferentes de interpretar o IDEALISMO ABSOLUTO de Hegel. A saber: (i) como IDEALISMO MONISTA; (ii) como IDEALISMO NÃO METAFÍSICO; (iii) como TEORIA DAS CATEGORIAS; (iv) como IDEALISMO TRANSCENDENTAL.

Destes quatro modos diferentes de interpretar o pensamento hegeliano, a primeira e a última são, claramente, antagónicas. Se a

filosofia de Hegel for IDEALISMO MONISTA, então, ele pretendeu postular, acima de tudo, ent(e)idade supra-individual — o *Espírito* (*Geist*) de que tanto fala — e que tudo o que exista deverá ser pensado como estágio de desenvolvimento, concreto e histórico, dessa mesma entidade racional. Se, por outro lado, a filosofia de Hegel for IDEALISMO TRANSCENDENTAL (idealismo meramente subjetivo, à semelhança do de Kant, ao invés de Idealismo absoluto), então, Hegel, em contradição com quase tudo o que disse acerca do Idealismo de Kant (cf. Paul Guyer. “Thought and Being: Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy,” in: Frederick C. Beiser, ed. *Op. cit.*, pp. 171–210), configurar-se-á, por assim dizer, mero continuador do transcendentalismo kantiano: filósofo que, continuando a aceitar, com Kant, diferença entre conhecimento puro e intersubjetivamente objetivo e, por outro lado, coisa-em-si transcendente, se dedicou a resolver o problema da relação, para ele contraditória, entre as categorias do entendimento, a intuição pura e a coisa em si.

McGrath não explicita que modo de entender Hegel, de entre esses quatro, perfilha. É, porém, óbvio que, para que a sua afirmação de que tanto Kant como Hegel estabelecem diferença entre necessidade lógica e necessidade empírica esteja correta, só poderá entender o Idealismo de Hegel, mesmo que o não saiba, como IDEALISMO SUBJETIVO e, pois, semelhante ao de Kant.

Como é óbvio, não me cabe afirmar, aqui, se uma tal forma de interpretar o pensamento hegeliano estará, ou não, correta. Basta-me, portanto, dizer que me inclino a perfilhar o parecer, por parte de Thomas E. Wartenberg, de que “it fails to accord sufficient importance to Hegel’s epistemological break from Kant: his critique of Kant’s subjectivism” (“Hegel’s Idealism: The Logic of Conceptuality.” In: Frederick C. Beiser, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 125–126).

O que me cabe dizer aqui e pôr em evidência, isso sim, é que esse modo de interpretar Hegel, o modo que McGrath faz seu, não é o modo como Pater entende o pensamento do próprio Hegel. Como veremos, o idealismo de Hegel configura-se, segundo Pater, IDEALISMO MONISTA, à semelhança do que ocorre com o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling. Sendo que, em vista disso, não poderemos pensar-nos autorizados a afirmar, como McGrath faz, que o próprio Pater confunde premissas que são próprias a filosofias de função com premissas que são próprias a filosofias de substância. Ou, então, que ele, Pater, se mostra incapaz de distinguir apoditicidade lógica de apoditicidade empírica.

3. Na verdade, muito dificilmente poderá pressupor-se que McGrath haja incorrido em tal afirmação intencionalmente — uma vez que isso implicaria desconhecimento, por parte dele, da filosofia grega em geral e, em particular, de o REALISMO INGÊNULO ter sido o posicionamento epistemológico que prevaleceu até Descartes. Signi-

fica isto, desconhecimento de tanto a filosofia antiga como a filosofia medieval terem postulado de modo imediato (não-crítico), ao invés de Descartes, identidade entre CERTEZA (por parte do pensamento) e VERDADE (por parte da realidade).

4. Allen W. Wood. "Hegel's Ethics." In: Frederick C. Beiser, ed. *Op. cit.*, p. 211.

5. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 90.

6. Immanuel Kant. *The Critique of Practical Reason*, part I, book II, chapter 2. trad. Lewis White Beck, New York, Macmillan, 1956, p. 115.

Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann... entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe. (Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Teil I, Buch II, Hauptstück 2. In: —. *Werke in Zehn Bänden*. Ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 6, p. 239.)

Daqui em diante, todas as referências à *Crítica da Razão Prática* serão constituídas:

(A) no caso da tradução inglesa, (i) pela abreviatura *CPrR*, (ii) pela indicação de que parte, das duas dessa *Crítica*, a citação há sido transcrita, (iii) pelas indicações do respetivo livro, capítulo e subcapítulo, (iv) pela indicação do autor da tradução e, finalmente, (v) pelo(s) número(s) da(s) página(s) dessa mesma tradução em que o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m);

(B) no caso da versão original, (i) pela abreviatura *KpV*, (ii) pela indicação de que parte, das duas dessa *Crítica*, a citação há sido transcrita, (iii) pelas indicações do respetivo livro, capítulo e subcapítulo, (iv) pela palavra *Werke* (como abreviatura da edição das obras completas de Kant que hei referenciado), (v) pelo número "6" (na qualidade de número do respetivo volume) e, finalmente, (vi) pelo(s) número(s) da(s) página(s) desse mesmo volume em que o(s) texto(s) citado(s) se encontre(m).

7. *CPrR*, part I, book II, chapter 2. Beck, p. 117.

"Glückseligkeit und Sittlichkeit [sind] zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts..., und ihre Verbindung [kann] also nicht analytisch erkannt werden." (*KpV*, Teil I, Buch II, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 241.)

8. *CPrR*, part I, book I, chapter 1. Beck, p. 17. *KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 1. *Werke*, vol. 6, p. 125.

9. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 59.

“Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 174.)

10. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 60.

“[D]ie moralische Möglichkeit der Handlung [muß] vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 174.)

11. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, pp. 60–61.

...der Philosoph, der sich genötigt glaube, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurteilung zum Grunde zu legen, [würde] gut nennen, was ein Mittel zum Angenehm, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist... so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas Fürsich-selbst, sondern immer Irgend-wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb des Willens in der Empfindung liegen. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, pp. 175–176.)

12. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 62.

“[S]ollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, ...die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 177.)

13. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 64.

“[A]ber er [der Mensch] hat sie [Vernunft] überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von... [der sinnlichen] gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 179-)

14. *CPrR*, part I, book I, chapter 1, § 4. Beck, p. 26.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Wil-

lens enthalten. [...] Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjektiv-praktischen Prinzipien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache. (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück I, § 4. Werke, vol. 6, pp. 135–316.)

15. *CPrR*, part I, book I, chapter I, § 3. Beck, p. 23.

“[E]s gibt... entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d. i. ...durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft... ein wahres oberes Begehrungsvermögen.” (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück I, § 3. Werke, vol. 6, p. 132.)

16. Contrariamente ao que acontece com os conceitos puros do entendimento, que encontram aplicação *in concreto*, ao unificarem e determinarem o múltiplo empírico da intuição sensível *a posteriori*, ocorre com esta forma legislativa da razão prática, em relação aos diversos imperativos categóricos concretos, o mesmo que se ocorre com as ideias da razão teórica — as quais, como se viu, sintetizam a série das diversas determinações sensíveis em unidades (do *relativamente* indeterminado e do *absolutamente* indeterminado) que não encontram correspondência na realidade ou matéria da experiência, e que, por isso, se prefiguram meramente unidades de índole formal regulativa.

17. A este respeito, Kant escreve :

Suppose that someone says his lust is irresistible when the desired object and opportunity are present. Ask him whether he would not control his passion if, in front of the house where he has this opportunity, a gallows were erected on which he would be hanged immediately after gratifying his lust. We do not have to guess very long what his answer would be. But ask him whether he thinks it would be possible for him to overcome his love of life, however great it may be, if his sovereign threatened him with the same sudden death unless he made a false deposition against an honorable man whom the ruler wished to destroy under a plausible pretext. Whether he would or not he perhaps will not venture to say; but that it would be possible for him he would certainly admit without hesitation. He judges, therefore, that he can do something because he knows that he ought, and he recognizes that he is free — a fact which, without the moral law, would have remained unknown to him. (*CPrR*, part I, book I, chapter I, § 6. Beck, p. 30.)

Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück I, § 6. *Werke*, vol. 6, p. 140.)

18. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 67.

Da indessen die Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäß, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewußtsein a priori zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehungen, der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, pp. 183–184.)

19. Lewis White Beck. *Op. cit.*, pp. 137–138.

20. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 72.

“[Der] Verstand [kann] einer Idee der Vernunft...ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen... und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 188.)

21. *CPrR*, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 72.

“Typus eines Gesetzes der Freiheit.” (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. Werke, vol. 6, p. 189.)

22. Esta foi a melhor forma que encontrei de parafrasear e tornar mais claro o que Kant afirma no seguinte passo:

The rule of judgment under laws of pure practical reason is: Ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decide by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: If one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage, or felt justified in shortening his life as soon as he was thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the need of others, would he assent of his own will to being a member of such an order of things? (CPrR, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 72.)

Die Regel der Urteilkraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Zustimmung deines Willens sein? (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. Werke, vol. 6, pp. 188–189.)

23. CPrR, part I, book I, chapter 2. Beck, p. 72.

“Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich” (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück 2. Werke, vol. 6, p. 189.)

A versão alemã da *Crítica da Razão Pura* que tenho vindo a citar não inclui a frase “though it may still be possible in nature,” que White Beck fornece, entre parêntesis retos, na tradução inglesa que estou a utilizar, que resultou de comparação das variantes de várias edições alemãs.

24. Pater, é evidente, refere-se às célebres contradições que Zenão de Eleia (c. 490 A.C.–c. 430 A.C.) pôs em evidência: contradições como a que decorre da demonstração de que seta que haja

atingido alvo jamais terá ultrapassado o seu ponto de partida, ou da demonstração de que lebre que haja ultrapassado tartaruga jamais a terá ultrapassado.

25. Face à circunstância de não caber, neste estudo, elucidar quanto Kant expõe, na primeira *Crítica*, acerca das antinomias e dos paralogismos da razão pura, cito aqui, como complemento do que acabo de dizer, as seguintes palavras de Alfred Benn:

When Kant called his great work a “Critique of Pure Reason,” he meant that it was to be an enquiry into the competence of reason, apart from experience, to guarantee the objective reality of its three ideas, or, in the language of his predecessors, to establish the validity of metaphysics and the truth of natural religion. And with him, as with Hume, the immediate result is complete scepticism. For rational theology was based on arguments assuming that space, time, and causality exist independently of our mental constitution, whereas the Critique shows them to be purely subjective. And with this demonstration the enquiry might be brought to a summary conclusion. But Kant disdains such an easy victory. Meeting the metaphysicians on their own ground, he takes the three Ideas one after the other, and shows the futility of the reasonings by which it has been attempted to make them the basis of a creed. The immortality of the soul had been inferred from its simplicity. But, even assuming this alleged simplicity to have been proved, it is irrelevant to the question; for we can conceive a simple substance dwindling away until it vanishes into nothingness. As to the world and its origin, contradictory views may be maintained with the same appearance of logic. An extended universe must be either finite or infinite, composed of atoms or infinitely divisible, created or eternal, contingent or self-existent; and each of these mutually exclusive alternatives can be proved by arguments of equal cogency. Finally, the arguments for the existence of God are entirely futile. The only one that seems adequate to such an object is the ontological proof. Given the idea of a perfect Being, his existence necessarily follows from it, for he would not be perfect did he not exist. But this is mere sophistry. Ideas are complete in themselves whether they have or have not a counterpart in reality. My conception of a hundred dollars remains the same whether I am or am not in possession of that sum. (Alfred William Benn. *Op. cit.*, vol. I, pp. 187–188.)

26. *CPrR*, part I, book I, chapter I, II. Beck, p. 52.

“Wie ist... hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben, in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen? (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück I, II. Werke, vol. 6, p. 165.)

27. Apesar de Pater se mostrar de acordo com Kant, no que respeita a este aspeto concreto, entende de modo diverso do de Kant o carácter e o estatuto das categorias.

A *Crítica da Razão Pura* havia posto em evidência que as ideias da razão teórica não possuem carácter constitutivo, contrariamente às categorias do entendimento, mas sim apenas carácter regulativo; e, com isso, havia demonstrado a impossibilidade de alguma vez virmos a ter conhecimento teórico do *relativamente* incondicionado e do *absolutamente* incondicionado.

Porém, a demonstração dessa impossibilidade não fechara totalmente porta quer à aplicação, de índole prática e meramente formal, dos conceitos do entendimento ao mundo suprassensível, quer à afirmação da realidade ou objetividade do *relativamente* incondicionado e do *absolutamente* incondicionado, em resultado de tal realidade se configurar pressuposto necessário do conhecimento prático (da autoafirmação categórica da formalidade legislativa da razão prática).

Pater, que, como já disse, deixa entrever, afinal, ter esposado concepção de MORAL que se aproxima mais da concepção de Kant do que da dos Cirenaicos ou da dos Epicuristas, nega-se, no entanto, a pôr pé para além da porta que a *Crítica da Razão Pura* deixara entreaberta, ainda que apenas de um ponto de vista prático. Como cedo veremos, para ele, tal como para muitos homens do seu tempo, Kant havia pronunciado, naquela sua primeira *Crítica*, a última palavra acerca dos limites inultrapassáveis do conhecimento humano, quer teórico quer prático. Sendo que, como é evidente, essa interpretação *negativa* ou cética da teoria do conhecimento kantiana segue, desde o início, percurso inverso ao que o próprio Kant abriu como a segunda *Crítica*.

Para Kant, a circunstância de o conhecimento teórico do *relativamente* e do *absolutamente* incondicionado se revelar impossível constituía-se preço a pagar pela possibilidade de vindicação, contra Hume, da objetividade intersubjetiva e da apoditicidade do conhecimento humano. Para Pater, tal circunstância e a dualidade que a originara — a dualidade fenómeno/númeno — configuravam-se, quando muito, apenas confirmação de o próprio conhecimento humano se configurar artifício por parte da mente, ainda que artifício de índole intersubjetivamente objetiva.

Para Kant, a constitutividade das categorias permitia à razão prática postular a possibilidade de terem aplicação também ao mundo numenal ou suprassensível, e, em resultado, postular objetividade por parte das ideias da razão especulativa. Para Pater, a dualidade

inerente à objetividade intersubjetiva e à apoditicidade do nosso conhecimento (de novo, a dualidade fenómeno/númeno) configurava-se, opostamente, confirmação do carácter meramente intersubjetivo das próprias categorias, e, logo, também do carácter meramente lógico das ideias da razão especulativa. Sendo que se depara com prova disso mesmo na circunstância de considerar “[the] unhappy crotchet of the diversity of the reason from the understanding” (cw, p. 127) o aspeto mais estéril do Criticismo kantiano.

28. *CPrR*, part I, book I, chapter 1, II. Beck, p. 59.

“[D]er reinen theoretischen Vernunft... [gibt] die Anwendung [der Kategorien] aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, nicht den mindestenVorschub zum Schwärmen ins Überschwängliche.” (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück I, II. *Werke*, vol. 6, p. 173.)

29. Em resultado de me parecer complementar e tornar mais claro quanto acabo de expor, transcrevo, aqui, o seguinte passo da *Crítica da Razão Prática*:

...in order to remove the apparent contradiction between the mechanism of nature and freedom in the case under discussion, we must remember what was said in the *Critique of Pure Reason* or what it implies, viz., that natural necessity, which cannot coexist with the freedom of the subject, attaches merely to the determinations of a thing which stands under the conditions of time, and consequently applies only to the acting subject as appearance. ...the same subject, which, on the other hand, is conscious also of his own existence as a thing-in-itself, also views his existence so far as it does not stand under temporal conditions, and to himself as determinable only by laws which he gives to himself through reason. In this existence nothing is antecedent to the determination of his will; every action and, in general, every changing determination of his existence according to the inner sense, even the entire history of his existence as a sensuous being, is seen in the consciousness of his intelligible existence as only a consequence, not as a determining ground of his causality as a noumenon. From this point of view, a rational being can rightly say of any unlawful action which he has done that he could have left it undone, even if as an appearance it was sufficiently determined in the past and thus far was inescapably necessary. For this action and everything in the past which determined it belong to a single phenomenon of his character, which he himself creates, and according to which he imputes to himself as a cause independent of all sensibility the causality of that appearance. (*CPrR*, part I, book I, chapter 3. Beck, p. 101.)

Um... den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur denen des handelnden Subjekts als Erscheinung.... ebendasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als *N o u m e n s*, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 3. *Werke*, vol. 6, pp. 222–223.)

30. *CPrR*, part I, book II, chapter I, II. Beck, p. 123.

“[Es läßt sich als unmöglich denken, daß] Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit... Sittlichkeit hervorbringen können.” (*KpV*, Teil I, Buch II, Hauptstück I, II. *Werke*, vol. 6, pp. 248–249.)

31. *CPrR*, part I, book II, chapter I, II. Beck, p. 119.

“[W]enn ich das Dasein in...[der Sinnenwelt] für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme.” (*KpV*, Teil I, Buch II, Hauptstück I, II. *Werke*, vol. 6, p. 243.)

32. *CPrR*, part I, book II, chapter I, III. Beck, p. 125.

...so ist die Frage,... ob spekulative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwänglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertrage-

nen Besitz, zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, alles als leere Vernünftelheit auszuschlagen, was seine objektive Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele bezeugbaren kann.... (KpV, Teil I, Buch II, Hauptstück I, III. Werke, vol. 6, p. 250.)

33. *CPrR*, part I, book II, chapter 2, III. Beck, pp. 125–126.

...wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewußtsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulange, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören,... annehmen... suchen müsse....;

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei. (KpV, Teil I, Buch II, Hauptstück 2, III. Werke, vol. 6, p. 251.)

34. *CPrR*, part I, book II, chapter I, IV. Beck, p. 127.

“Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.” (KpV, Teil I, Buch II, Hauptstück I, IV. Werke, vol. 6, p. 252.)

35. *CPrR*, part I, book II, chapter I, VII. Beck, pp. 139–140.

Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Spekulation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn... nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als daß jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,).... Die... drei Ideen der spekulativen Vernunft... bekommen... durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen,

was dieses sich zum Objekte zu machen gebietet, objektive Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie Objekte haben, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Objekt bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntnis dieser Objekte .... Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt.... (KpV, Teil I, Buch II, Hauptstück I, VII. Werke, vol. 6, pp. 267–268.)

36. Pater não indica a fonte das palavras que cita; informa apenas que são palavras de Heine. No entanto, quem tenha lido o ensaio de Heine que acabo de referir reconhecerá de imediato, ao ler a citação que Pater faz, tratar-se efetivamente de palavras que não são transcritas dele. (Cf. Heinrich Heine. “Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany.” In: —. *The Romantic School and Other Essays*. Ed. Jost Hermand & Robert C. Holub, New York, Continuum, 1995, pp. 211–212).

37. Como se viu, foi partindo do pressuposto de a realidade (*Realität*) do mundo transfenomenal (e, logo, do Eu numenal) se constituir realidade inacessível ao Eu empírico, que Kant granjeou, via dos postulados da razão prática, justificar a possibilidade de as ideias da razão especulativa corresponderem a “objetos” (*Objekte*) transcendentes e, porquanto, efetivamente inacessíveis à intuição *a posteriori*. Contrariamente a Kant, Coleridge, dá-nos Pater a ver, alcançou ir mais além, partindo da afirmação de identidade efetiva entre razão humana e razão universal ou absoluta, *qua* razão objetivamente determinante do ter-de-ser, poder-ser e dever-ser da Natureza — assim havendo enveredado pelo caminho que o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel haviam recuperado do Platonismo e das diferentes configurações do Panteísmo (incluindo a de Giordano Bruno e a de Espinosa) que haviam antecedido o Panteísmo quer de um (Schelling), quer do outro (Hegel).

38. Veja-se, por exemplo, o seguinte passo do *Treatise*:

...belief is a more vivid and intense conception of an idea, proceeding from its relation to a present impression.

Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. ‘Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc’d of any principle, ‘tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. Objects

have no discoverable connexion together; nor is it from any other principle but custom operating upon the imagination, that we can draw any inference from the appearance of one to the existence of another. (David Hume. *Op. cit.*, livro I, parte III, seção 8, p. 153.)

39. *CPuR*, B 140. Kemp Smith, p. 158.

“[D]ie empirische Einheit der Apperzeption, die... nur subjektive Gültigkeit [hat].” (*KrV*, B 140. *Werke*, vol. 3, p. 141.)

40. *CPuR*, B 152. Kemp Smith, p. 165.

So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft, und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transzendental-philosophie, sondern in die Psychologie gehört. (*KrV*, B 152. *Werke*, vol. 3, p. 149.)

41. “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 140. Kemp Smith, p. 158.)

“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 140. *Werke*, vol. 3, p. 141.)

42. Heinrich Heine. *Op. cit.*, p. 204.

Para que se possa ter ideia mais clara do modo particular como Heine — e, através dele, Pater — interpreta as consequências da “revolução copernicana” que Kant havia efetuado no âmbito da teoria do conhecimento, cito, aqui, os seguintes excertos de “Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany:”

There has been less reflection on the faculty of knowing itself, on the scope or on the limits of this faculty. This now became Kant's task; he subjected our faculty of knowing to a ruthless examination; he sounded all the depths of this faculty and established all its limits. He found, to be sure, that we can know nothing at all about a great many things with which we previously believed ourselves to have the most intimate acquaintance. This was extremely annoying. But it has always been useful to know what things we cannot know anything

about. He who warns us about useless roads does us just as good a service as he who shows us the right road. Kant proved to us that we can know nothing about things as they are in and of themselves, but that we know something about them only in so far as they are reflected in our minds. Thus we are just like the prisoners of whom Plato paints such a depressing picture in the seventh book of his *Republic*. [...]

...Kant called things as they appear to be, phenomena, and things in and of themselves, noumena. We can know something only about things as phenomena, but we can know nothing about things as noumena. The latter are purely problematic. We can neither say that they exist nor that they do not exist. Indeed, the word noumenon is paired with the word phenomenon only so that one can speak about things, in as far as they are accessible to our knowledge, without touching, in our judgment, upon things not accessible to our knowledge.

Thus Kant did not, as do many teachers whom I do not care to name, divide things into phenomena and noumena, into things that exist for us and things that do not exist for us. This would be an Irish bull in philosophy. His intention was simply to give a concept of limitation.

According to Kant, God is a noumenon. As a result of his argument, this transcendental ideal being which we have hitherto called God is nothing but a fiction. It arose from a natural illusion. Yes, Kant shows that we can know nothing at all about this noumenon, about God, and that even any future proof of his existence will be impossible. We shall write Dante's words, "Leave hope behind," at the head of this section of the *Critique of Pure Reason*. (*Idem. Ibidem*, pp. 207–209.)

Como a circunstância de Pater o endossar prova só por si, o parecer de Heine acerca da *Crítica da Razão Pura* configurou-se o parecer que ele mesmo, Pater, adotou, pelo menos de início — sendo que é a isso, que se fica a dever referir-se a "Kant's destructive criticism of the speculative reason." Como já se constatou, F. C. McGrath é da opinião de que Pater não chegou a entender corretamente o pensamento de Kant e, pois, as suas consequências. De novo, discordo de McGrath, no que a tanto respeita.

Do meu ponto de vista, a atitude de Pater para com a teoria do conhecimento kantiana revela-se idêntica tanto à de Heine como à de Fichte. Isto é, revela-se atitude que se caracteriza por enfatizar, de entre as grandes consequências da *Crítica da Razão Pura*, as de índole negativa, ao invés, pois, de as de índole positiva. Significa isto, revela-se atitude que se caracteriza por enfatizar a invalidação teórica dos dogmas e das expectativas de índole soteriológica da tradição

católico-cristã, ao invés de se caracterizar por enfatizar a consequência que Kant mais mantivera em mente: a vindicação, contra o ceticismo humeano, de objetividade e apoditicidade para o nosso conhecimento., até então completamente abaladas sobretudo pela crítica feita por Hume ao conceito de causa e efeito.

Do ponto de vista de McGrath, de novo, quanto venho de apontar com relação a Pater configura-se não resultado de proclividade ou preferência intelectual, mas sim evidência de, tal como outros pensadores do seu tempo, Pater não ter compreendido o pensamento de Kant com correção. A este respeito, escreve ele, McGrath:

Until the last quarter of the nineteenth century British thinkers in general had a very imperfect grasp of Kant's thought. Like Pater, they perceived Kant's philosophy mostly as a negative, skeptical force checking the pretensions of reason, metaphysics, and theology, while they ignored Kant's more positive claims to have established a science of mind that preserved philosophic speculation, religion, moral philosophy, and aesthetics from the destructive forces of positivism and empiricism (which is how Kant perceived his own achievement in the face of Hume's skepticism). (*Op. cit.*, p. 86.)

Tanto quanto se encontra ao meu alcance perceber, Pater e, em geral, “os pensadores britânicos” do seu tempo deram mais peso ao lado destrutivo da primeira *Crítica* (ao lado decorrente do postulado de o nosso conhecimento se caracterizar por ser conhecimento determinado intersubjetivamente, ao invés de objetivamente), em lugar de ao lado construtivo, não devido a terem compreendido imperfeitamente o pensamento de Kant, como McGrath afirma, mas sim devido a se encontrarem bastante familiarizados com a crítica que, na Alemanha, Fichte, Schelling, e Hegel (de par a par com outros) haviam feito recair sobre o próprio mesmo lado destrutivo da *Crítica da Razão Pura*.

Como perceberemos mais adiante, um dos resultados das divergências entre o pensamento de Kant e o de Fichte, Schelling e Hegel foi o aparecimento de uma filosofia (o IDEALISMO ABSOLUTO) que, sem ignorar as irrefutáveis conquistas que o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) alcançara, conseguiu tornar possível, muito mais do que a *Crítica da Razão Prática*, a justificação de crença nos tradicionais dogmas da Igreja.

Ora, o que aconteceu com Pater (e, provavelmente, com vários outros dos pensadores britânicos do seu tempo) foi, como veremos, que a circunstância de discordar profundamente do ideário filosófico que genericamente designa “Schellinguismo” o levou a recusar-se a dar o passo que, na sua segunda *Crítica*, Kant havia dado, com o resul-

tado de o situar, por assim dizer, já a meio do caminho que, partindo dele, os restantes idealistas alemães viriam a percorrer.

Poder-se-á, pois, afirmar com propriedade que o Pater com que deparamos logo de início, o autor de “Coleridge’s Writings,” não se dá a ver, contrariamente ao que McGrath pressupõe, como pensador que endossa “Kant’s limitations on knowledge at both extremes” (*Op. cit.*, p. 71) concomitantemente com compreender incorretamente o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), mas sim como pensador que endossa tais limitações (“limitations”) em virtude de se encontrar profundamente consciente do caminho que agir de modo contrário, ignorar Kant, o levaria a trilhar. Refiro-me de novo ao caminho que, partindo de Kant para além-de-Kant, Schelling e Hegel haviam aberto, com o objetivo de se lhes tornar possível afirmar identidade entre CERTEZA (subjetiva) e VERDADE (objetiva). Vale dizer, com o objetivo de reafirmar a identidade que a filosofia pré-kantiana de cariz racionalista (incluindo o Cartesianismo) havia assumido constituir-se o único fundamento (a única *episteme*) possível de todo o nosso conhecimento.

43. Walter Pater. “Winckelmann.” *The Westminster Review* (NS). vol. 31, Jan. 1867. In: —. *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*. Ed. Donald L. Hill, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 257–258.

Daqui em diante, essa primeira versão do ensaio “Winckelmann.” será referenciada intratextualmente, na forma da abreviatura REN, Hill.

44. Como atestam, só por si, os comentários que Donald Hill tece aos diversos textos que compõem *The Renaissance*, Pater estava bastante familiarizado com o pensamento de Hegel, sobretudo com o pensamento da *Estética*. Isso, porém, não significa, como venho de dizer, que Pater — que sempre avaliou incorreto e empobrecedor ater-se exclusivamente a este ou àquele ideário filosófico ou ideológico, e que, por isso, sempre assumiu atitude eclética — se considerasse seguidor de Hegel. Significa, isso sim, que, como era seu seu hábito, com relação a todas as ideias sistematizadas, absorveu de Hegel quanto lhe interessava, ou se lhe revelava útil, sem pejo de o interpretar e utilizar, à parte dos não poucos aspetos do Hegelianismo com que sabia jamais poder endossar, em termos consentâneos com o subjetivismo kantiano.

45. Como Kant afirma: “both kind of ideas, aesthetic ideas as well as rational, are bound to have their principles, and... the seat of these principles must in both cases be reason — the latter depending upon the objective, the former upon the subjective, principles of its employment.” (*CJ*, part I, § 57. Meredith, p. 212.)

“[B]eide arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl als die ästhetischen, [müssen] ihre Prinzipien haben... und zwar beide in der Vernunft, jene in den objektiven, diese in den subjektiven Prinzipien ihres Gebrauchs.” (*KU*, erster Teil, § 57. *Werke*, vol. 8, p. 449.)

46. Matthew Arnold. *Op. cit.*, vol. 3 (*Lectures and Essays in Criticism*), p. 230.

47. Germaine d'Hangest. *Op. cit.*, p. 350.

48. Como Kant afirma:

Just as the *imagination*, in the case of a rational idea, fails with its intuitions to attain to the given concept, so *understanding*, in the case of an aesthetic idea, fails with its concepts ever to attain to the completeness of the internal intuition which imagination conjoins with a given representation. Now since the reduction of a representation of the imagination to concepts is equivalent to giving its *exponents*, the aesthetic idea may be called an *inexponible* representation of the imagination (in its free play). (*CJ*, part I, § 57. Meredith, p. 212.)

So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht: so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand, durch seine Begriffe, nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heißt, als sie exponieren: so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. (*KU*, erster Teil, § 57. Werke, vol. 8, p. 449.)

Depara-se aqui com terminologia de que, não obstante haver inicialmente condenado de “attempts... to define beauty in the abstract... to find some universal form for it”, (*REN*, p. vii) Pater se apropria — sem que quantos não estudado a sua obra hajam dado por isso. Dentro em breve (*vide supra*, p. 269), iremos encontrar Pater a falar de uma das personagens de *Marius* como “exponente sensível” (“sensible exponent”) de “fórmula intelectual” (“intellectual formula”). E, em *Plato and Platonism*, em passo que nos confronta *in a nutshell* com a genuína fisionomia teórica do seu pensamento filosófico e estético, mas que, não obstante, tem passado desapercebido, Pater afirma:

Only, remember always in reading Plato — Plato, as a sincere learner in the school of Pythagoras — that the essence, the active principle of the Pythagorean doctrine, resides, not as with the ancient Eleatics, nor as with our modern selves too often, in the “infinite,” those eternities, infinitudes, abysses, Carlyle invokes for us so often — in no cultus of the infinite (το απειρον) but in the finite (το περας). It is so indeed, with that exception of the Parmenidean sect, through all Greek phi-

losophy, congruously with the proper vocation of the people of art, of art as being itself the finite, ever controlling the infinite, the formless. Those famous συστοιχια των εναντιων, or parallel columns of contraries: the One and the Many: Odd and Even, and the like: Good and Evil: are indeed all reducible ultimately to terms of art, as the *expressive* and the *inexpressive*. Now observe that Plato's "theory of ideas" is but an effort to enforce the Pythagorean *περας*, with all the unity-in-variety of concerted music, — eternal definition of the finite, upon το απειρον, the infinite, the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world. (*PP*, pp. 59–60.)

Contudo, Pater já havia posto em evidência em "Winckelmann" as diferenças que, do seu ponto de vista, subsistem entre a *expressividade* da arte grega e a *inexpressividade* da arte do Cristianismo medieval. Diz ele:

The Dorian worship of Apollo, rational, chastened, debonair, with his unbroken daylight, always opposed to the sad Chthonian divinities, is the aspiring element, by force and spring of which Greek religion sublimates itself. Out of Greek religion, under happy conditions, arises Greek art, to minister to human culture. It was the privilege of Greek religion to be able to transform itself into an artistic ideal.

For the thoughts of the Greeks about themselves, and their relation to the world generally, were ever in the happiest readiness to be transformed into objects for the senses. In this lies the main distinction between Greek art and the mystical art of the Christian middle age, which is always struggling to express thoughts beyond itself. Take, for instance, a characteristic work of the middle age, Angelico's *Coronation of the Virgin*, in the cloister of *Saint Mark's* at Florence. In some strange halo of a moon Jesus and the Virgin Mother are seated, clad in mystical white raiment, half shroud, half priestly linen. Jesus, with rosy nimbus and the long pale hair — *tanquam lana alba et tanquam nix* — of the figure in the Apocalypse, with slender finger-tips is setting a crown of pearl on the head of Mary, who, corpse-like in her refinement, is bending forward to receive it, the light lying like snow upon her forehead. Certainly, it cannot be said of Angelico's fresco that it throws into a sensible form our highest thoughts about man and his relation to the world; but it did not do this adequately even for Angelico. For him, all that is outward or sensible in his work — the hair like wool, the rosy nimbus, the crown of pearl — is only the symbol or type of a really inexpressible world, to which he wishes to direct the thoughts; he would have shrunk from the notion that

what the eye apprehended was all. Such forms of art, then, are inadequate to the matter they clothe; they remain ever below its level. (*REN*, pp. 204–205.)

49. Estas são as palavras que terminam o seguinte passo da terceira *Crítica*:

...it may be seen that genius properly consists in the happy relation... enabling one to find out ideas for a given concept, and, besides, to hit upon the *expression* for them — the expression by means of which the subjective mental condition induced by the ideas as the concomitant of a concept may be communicated to others. [...] For to get an expression for what is indefinable in the mental state accompanying a particular representation and to make it universally communicable — be the expression in language or painting or statuary — is a thing requiring a faculty for laying hold of the rapid and transient play of the imagination, and for unifying it in a concept (which for that very reason is original, and reveals a new rule which could not have been inferred from any preceding principles or examples) that admits of communication without any constraint of rules. (*CJ*, part I, § 49. Meredith, p. 180.)

... das Genie [besteht] eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse... zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen: das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen, und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mitteilen läßt. (*KU*, erster Teil, § 49. Werke, vol. 8, pp. 417–418.)

50. Friedrich Schiller. *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*. Trad. Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 101.

“Der Gegenstand des Spieltriebes... wird... lebende Gestalt heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffen-

heiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung *Schönheit* nennt, zur Bezeichnung dient.” (Friedrich Schiller. *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert C. Göpfert, München, Carl Hanser, 1966, vol. 2, p. 478.)

51. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 54.

52. C. M. Bowra. “Walter Pater.” —. *Inspiration and Poetry*. London, 1955, p. 203.

53. Veja-se *Appreciations*, pp. 21, 215.

54. Em *Plato and Platonism*, por exemplo, Pater escreve, acerca da tendência de Platão para fazer prevalecer “the ideal of a sort of Parmenidean abstractness”:

This, perhaps exaggerated, ideal of Plato is however only the exaggeration of that salutary, strictly European tendency, which, finding human mind, the human reason cool and sane, to be the most absolutely real and precious thing in the world, enforces everywhere the impress of its reasonable sanity; its candid reflexions upon things as they really are; its sense of logical proportion. It is that centripetal tendency, again, which links the individual units together; states to states, one period of organic growth to another, under the reign of a strictly composed, self-conscious order, in the universal light of the understanding. (*PP*, pp. 104–105.)

## Capítulo 4

1. Peter Allan Dale. *Op. cit.*, pp 179–80.

2. *CPuR*, A 368–A 369. Kemp Smith, p. 345.

“Unter einem Idealisten muß man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt: daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.” (*KrV*, A 368–A 369. *Werke*, vol. 4, p. 375.)

3 “Idealism — meaning thereby *material* idealism — is the theory which declares the existence of objects in space outside us either to be merely doubtful and indemonstrable or to be false and impossible. The former is the *problematic* idealism of Descartes, which holds that there is only one empirical assertion that is indubitably certain, namely, that ‘I am’. The latter is the *dogmatic* idealism of Berkeley” (*CPuR*, B 274. Kemp Smith, p. 244.)

“Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder

bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley....” (KrV, B 274. Werke, vol. 3, p. 254.)

4. CPuR, B 275. Kemp Smith, p. 244.

“[D]er problematische [Idealism] des Cartesius”; “der dogmatische [Idealism] des Berkeley”. (KrV, B 275. Werke, vol. 3, p. 254.)

5. CPuR, B 275. Kemp Smith, p. 244.

“[Z]weifelhaft und unerweislich”; “falsch und unmöglich”. (KrV, B 275. Werke, vol. 3, p. 254.)

6. CPuR, B 275. Kemp Smith, p. 244.

“[D]as Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt”. (KrV, B 275. Werke, vol. 3, p. 254.)

7. CPuR, B 275. Kemp Smith, p. 244.

“Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei”. (KrV, B 275 Werke, vol. 3, p. 254.)

8. CPuR, B 275–B 276. Kemp Smith, p. 245.

#### THESIS

*The mere, but empirically determined, consciousness of my own existence proves the existence of objects in space outside me.*

#### *Proof*

I am conscious of my own existence as determined in time. All determination of time presupposes something permanent in perception. [But this permanent cannot be an intuition in me. For all grounds of determination of my existence which are to be met with in me are representations; and as representations themselves require a permanent distinct from them, in relation to which their change, and so my existence in the time wherein they change, may be determined.] Thus perception of this permanent is possible only through a *thing* outside me and not through the mere *representation* of a thing outside me; and consequently the determination of my existence in time is possible only through the existence of actual things which I perceive outside me. Now consciousness [of my existence] in time is necessarily bound up with consciousness of the [condition of the] possibility of this time-determination; and it is therefore necessarily bound up with the existence of

things outside me, as the condition of the time-determination. In other words, the consciousness of my existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things outside me.

#### LEHRSATZ

*Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.*

#### Beweis

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d. i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir. (*KrV*, B 275–B 276. *Werke*, vol. 3, p. 255.)

9. *CPuR*, A 367. Kemp Smith, pp. 344–345.

Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir... niemals gerade zu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche ein Modifikation des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzu gedacht und mithin geschlossen werden. (*KrV*, A 367. *Werke*, vol. 4, p. 374.)

10. Do meu ponto de vista, trata-se de pseudo-ceticismo, pois, na verdade, e como Emanuele Severino afirma, “Precisamente porque Descartes estabelece como ‘ideia’ (‘imagem de...’, ‘representação de...’) o conteúdo imediato do pensamento, precisamente por isso, desde o início, ele considera como existente essa realidade em si (à qual se refere a “ideia”) cuja existência, por sua vez, ele se propõe demonstrar explicitamente. Pressupõe, portanto, aquilo que pretende demonstrar; deixa-se enredar num círculo que parte exatamente do ponto onde pretenderia chegar e que é, portanto, o autêntico ‘círculo vicioso’ da filosofia cartesiana....” (Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 212.)

A isto, acresce a falácia Cartesiana da aplicação do conceito de CAUSA E EFEITO à “ideia,” de que já falei na nota 19 do primeiro capítulo (*vide supra*, pp. 351–352).

11. “[F]or Kant skepticism or idealism must be avoided as an account of human knowledge, and it can be avoided only by adopting idealism after all; the desired ‘refutation of idealism’ can succeed only if idealism is true....” (Barry Stroud. “Kant and Skepticism.” In: Myles Burnyeat, ed. *The Skeptical Tradition*. Berkeley, University of California Press, 1983, p. 420.)

12. *CPuR*, A 373. Kemp Smith, p. 348. *KrV*, A 373. *Werke*, vol. 4, p. 378.

13. Johannes Hessen. *Teoria do Conhecimento (Erkenntnistheorie)*. Trad. António Correia, Coimbra, Arménio Amado, 1987, pp. 26–27.

14. *CPuR*, A 369. Kemp Smith, p. 345.

“Ehe ich nun unseren Paralogismus seinem trüglichen Scheine nach darstelle, muß ich zuvor bemerken, daß man notwendig einen zweifachen Idealism unterscheiden müsse, den transzendentalen und den empirischen”. (*KrV*, A 369. *Werke*, vol. 4, p. 375.)

15. *CPuR*, A 369. Kemp Smith, p. 345.

“Ich verstehe aber unter dem transzendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind.” (*KrV*, A 369. *Werke*, vol. 4, p. 375.)

16. *CPuR*, A 369. Kemp Smith, p. 346.

“[A]lle unsere Vorstellung der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen”. (*KrV*, A 369. *Werke*, vol. 4, p. 376.)

17. *CPuR*, A 370. Kemp Smith, p. 346.

Der transzendental Idealist kann... die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Er-

scheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst der Raum aber in uns ist. (KrV, A 370. Werke, vol. 4, p. 376.)

18. Daqui, a recusa, por parte de Kant, de aplicar o epíteto “dualista” ao idealista empírico ou cartesiano. De acordo com Kant, muito embora tanto o idealista transcendental como o idealista empírico defendam, como é óbvio, epistemologia de índole idealista, o termo “idealista” deverá ser reservado para o segundo deles (o idealista empírico), e o termo “dualista” para o primeiro (o idealista transcendental).

“The transcendental idealist, on the other hand, may be an empirical realist or, as he is called, a *dualist*...” “This uncertainty [about the existence of objects of the outer senses] I entitle the ideality of outer appearances, and the doctrine of this ideality is called *idealism*, as distinguished from the counter-assertion of a possible certainty in regard to objects of outer sense, which is called *dualism*”. (CPuR, A 370, A 367. Kemp Smith, pp. 346, 344.)

“Der transzendente Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein *Dualist* sein...” “Diese Ungewißheit [des Daseins aller Gegenstände äußerer Sinne] nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heißt der *Idealism*, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne, der *Dualism* genannt wird.” (KrV, A 370, A 376. Werke, vol. 4, pp. 376, 374.)

19. Barry Stroud. *Op. cit.*, p. 420.

20. CPuR, A 369. Kemp Smith, p. 346.

“[Der] transzendente Realism ... Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transzendente Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandes begriffen außer uns wären.” (KrV, A 369. Werke, vol. 4, pp. 375–376.)

21. CPuR, A 369. Kemp Smith, p. 346.

“Dieser transzendente Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzu-

reichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen.” (KrV, A 369. *Werke*, vol. 4, p. 376.)

22. Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 212 (a ênfase é minha).

23. *Idem. Ibidem* (a ênfase é minha).

24. CPuR, A 109, A 105. pp. 137, 135.

“[D]as, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i., objektive Realität verschaffen kann”; “[ein] Gegenstand, der...von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i., transzendente Gegenstand=X genannt werden mag”; “[der], weil er etwas vor allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist”. (KrV, A 109, A 105. *Werke*, vol. 3, pp. 169, 166.)

25. CPuR, A 372. Kemp Smith, p. 347.

“[W]enn man äußere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenstände, als an sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer uns sei.” (KrV, A 109, A 372. *Werke*, vol. 4, pp. 377–378.)

26. Frederick C. Beiser. “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics.” In: —, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 10–11.

27. *Idem. Ibidem*, p. 10.

28. Gottlob Ernst Schulze. *Ænesidemus* (1792). Trad. Sara Seruya. In: Fernando Gil, ed. *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786–1844)*. Lisboa, Gulbenkian, 1992, p. 264.

29. Frederick C. Beiser. “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics.” *Op. cit.*, p. 11.

30. *Idem. Ibidem*.

31. Friedrich Heinrich Jacobi. Über den Transzendentalen Idealismus. Trad. Leopoldina Almeida. In: Fernando Gil, ed. *Op. cit.*, pp. 108–109 (a ênfase é minha).

32. Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 221.

33. *Idem. Ibidem*.

34. *Idem. Ibidem*, p. 209.

35. F.W. J. Schelling. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Trad. Errol E. Harris and Peter Heath, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 31.

Não dou a versão original deste passo deste escrito, devido a as *Obras Escolhidas* de Schelling (*Ausgewählte Schriften*) que estou a utilizar não o incluir.

36. *Idem. Ibidem*, p. 191.

37, F.W.J. Schelling, "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism." In: —. *The Unconditional in Human Knowledge. Four Early Essays*. Trad. Fritz Marti, Lewisburg, Bucknell University Press, 1980, pp. 188–189.

Não dou a versão original deste passo deste escrito, devido a as *Obras Escolhidas* de Schelling (*Ausgewählte Schriften*) que estou a utilizar não o inclui.

38. Joseph L. Esposito. *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*. Lewisburg, Bucknell University Press, 1977, pp. 165–166.

39. Frederick C. Beiser. "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics." *Op. cit.*, p. 6.

40. G. W. F. Hegel. *The Encyclopaedia. Logic* (Adição ao § 45). Trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting e H. S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991, pp. 88–89.

O texto original de Hegel que abaixo dou é transcrito, tal como acontecerá com todos os outros que se lhe seguirem, de: G.W. F. Hegel. *Werke*. Ed. Eva Moldenhaur e Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, 20 vols

Daqui em diante, assinalarei todas as referências a esta obra com a palavra *Werke*, seguida da indicação de volume e de página(s).

Erst durch Kant ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben und in der Art festgestellt worden, daß jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat. Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie anzuerkennen ist, daß dieselbe die Endlichkeit der bloß auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntnis geltend gemacht und den Inhalt derselben als Erscheinung bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehenzubleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht bloß auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich zu reduzieren. Indem die Vernunft auf solche Weise bloß als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der Tat selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst. Dasselbe gilt dann auch von der *Idee...*, rücksichtlich deren er... gleichfalls beim Negativen und beim bloßen *Sollen* stehengeblieben ist. — Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewußtseins als bloßer *Erscheinungen* anbetrifft, so ist dies jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie zu betrachten. [...] Dabei kommt es dann aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. Nach der

Kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für *uns*, und das *Ansich* derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewußtseins bildet, ein *nur* Unsriges, nur durch *uns* Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewußtsein mit Recht Anstoß genommen. Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für *uns*, sondern *an sich* bloße Erscheinungen sind und daß dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie als *absoluter Idealismus* zu bezeichnen... (Werke, vol. 8, pp. 121–123.)

41. Gerald Monsman. "Pater, Hopkins, and Fichte's Ideal Student." *The South Atlantic Quarterly*. Verão de 1971, vol. LXX, pp. 365–376.

42. Billie Andrew Inman. *Walter Pater's Reading: A Bibliography of His Library Borrowings and Literary References, 1858–1873*. New York, Garland, 1981, pp. 68–72.

43. Gerald Monsman. *Op. cit.*, p. 366.

44. *Idem. Ibidem.*

45. *Idem. Ibidem*, p. 369.

46. *Idem. Ibidem*, p. 368.

47. Veja-se, por exemplo, o seguinte excerto dessa obra:

Tout Être comporte sa façon d'affecter et d'être aimé; et de même aussi l'Être divin immédiat qui se manifeste sous la forme de l'infinité. Or celui-ci est ce qu'il est non grâce à quelque chose d'autre et en vue de quelque chose d'autre, mais par soi et pour soi; et quand il se présente et est aimé, il est nécessairement aimé purement et simplement pour lui-même, et plaît par lui-même, nullement à cause d'un autre et simplement à titre de moyen vis-à-vis de cet autre qui constituerait son but. Et de la sorte nous aurions donc trouvé ce que nous cherchions, le critère extérieure du monde divin, par lequel il se distingue radicalement du monde sensible. Ce qui plaît purement par soi-même et au degré suprême, en dépassant infiniment tout autre degré d'agrément, est une manifestation directe de l'essence divine dans la réalité. On peut aussi le décrire comme ce qui est le plus parfait à chaque moment déterminé, et, dans les circonstances de temps données, pourvu que l'on ne pense pas ici à une perfection posée par une notion logique qui ne contient plus que l'ordre et l'intégralité du

divers, mais bien à une perfection posée par le contact direct d'un Être déterminé. — Johann Gottlieb Fichte. *Initiation à la Vie Bienheureuse (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)*. Trad. Max Rouché, Paris, Aubier, 1944, pp. 239–240.

Alles Seyn führt seinen Affect bei sich und seine Liebe; und so auch das in der Form der Unendlichkeit heraustretende unmittelbare göttliche Seyn. Nun ist dies, so wie es ist, nicht durch irgend ein anderes, und um irgend eines anderen willen, sondern durch sich selbst und um sein selbst willen: und wenn es eintritt und geliebt wird, wird es nothwendig rein und lediglich um sein selbst willen geliebt, und gefällt durch sich selbst, keinesweges aber um eines anderen willen, und so nur als Mittel für dieses andere, als seinen Zweck. Und so hätten wir denn das gesuchte äussere Kriterium der göttlichen Welt, wodurch sie von der sinnlichen Welt durchaus ausgeschieden wird, gefunden. Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen anderen Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit.—Als das in jedem bestimmten Momente und unter den gegebenen Zeitbedingungen allervollkommenste kann man es auch beschreiben; — wenn nur dabei nicht an eine durch einen logischen Begriff gesetzte Vollkommenheit, die nicht mehr enthält, als die Ordnung und die Vollständigkeit des Mannigfaltigen, sondern an eine durch einen unmittelbaren, auf ein bestimmtes Seyn gehenden Affect gesetzte Vollkommenheit gedacht wird. (*Werke*, vol. 5, pp. 525–526.)

48. “This divine Life... is... all Being, and besides it there is no Being. [...] Now this Divine Life discloses itself... and this Manifestation, presence, or outward existence, is the World. [...] In its Manifestation... it becomes a self-developing existence, eternally unfolding itself, and ever advancing towards higher realization in an endless stream of time.” (Johann Gottlieb Fichte. *The Nature of the Scholar (Über das Wesen des Gelehrten, 1805)*. In: —. *Popular Works*. Trad. William Smith. London, Trübner, 1873, pp. 148, 149.)

“Dieses göttliche Leben ist... alles Seyn, und ausser ihm ist kein Seyn. [...] Nun äussert sich dieses göttliche Leben... und diese seine Darstellung, oder sein Daseyn und äusserliche Existenz ist die Welt. [...] In der Darstellung wird dasselbe... ein ins unendliche sich fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse, der kein Ende hat.” (*Werke*, vol. 6, pp. 361, 362.)

49. *Idem. Ibidem*, p. 150.

...die Natur [hat] ihren Grund freilich auch in Gott, aber keinesweges als etwas, das da absolut da ist und da seyn soll, sondern nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll. Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, dass sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu Vergöttern strebt. [...] Jene Philosophie ist daher — weit entfernt, ein Vorschrift zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitesten Irrthum. (*Werke*, vol. 6, pp. 363–364.)

50. Na entrada do seu diário para o dia 7 de Março de 1864, cerca de duas semanas depois da data em que, de acordo com Monsman, Pater havia lido o seu ensaio a “The Old Mortality,” Liddon escreveu: “Walk with Hopkins of Balliol. He told me about Pater’s paper on Fichte’s Ideal Student at the Old Mortality Club, in which he denied the Immortality of the Soul.” (Gerald Monsman. *Op. cit.*, p. 367)

Só pode, pois, ter acontecido, como Monsman afirma ser evidente, que, “Since Hopkins and Brooke had met on 3 May 1863... Brooke gave the information to Hopkins and Hopkins relayed it to Liddon.” (*Idem. Ibidem.*)

51. Gerald Monsman. *Op. cit.*, p. 371.

52. Este manuscrito encontra-se, presentemente, na posse da biblioteca da Universidade de Harvard. Cf. Samuel Wright. *A Bibliography of the Writings of Walter H. Pater*. Folkestone, Dawson, 1975, p. 145.

53. Como a própria Billie Andrew Inman nos revela, Pater levantou da biblioteca de Queen’s College, no dia 14 de Novembro de 1860, o segundo volume das Obras Completas, em alemão, de Fichte — o qual, ainda de acordo com informação de Inman, contém: “*Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801; *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; four pieces classified as ‘Populairer und kritischer Anhang [Appendices]; *Die Thatfachen des Bewusstseyns*, 1810; and *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, 1810.” (Billie Andrew Inman. *Op. cit.*, p. 14.)

54. Billie Andrew Inman. *Op. cit.*, pp. 14–15.

55. *CPrR*, part I, book I, chapter 3. Beck, pp. 89–90  
(a ênfase é minha).

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empi-

risch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist,) unter sich hat. Es ist nichts anders als die *Persönlichkeit*, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 3. *Werke*, vol. 6, pp. 209–210.)

56. Peter Preuss. "Translator's Introduction." In: Johann Gottlieb Fichte. *The Vocation of Man*. Trad. Peter Preuss, Indianapolis, Hackett, 1987, p. x (a ênfase é minha).

57. *Idem. Ibidem*, pp. x–xi.

58. *Idem. Ibidem*, p. xii.

59. *Idem. Ibidem*.

60. *CPrR*, part I, book II, chapter 2, VIII. Beck, pp. 148–149.

...zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlässig verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünftelien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte. (*KpV*, Teil I, Buch II, Hauptstück 2, VIII. *Werke*, vol. 6 pp. 277–278.)

61. Billie Andrew Inman. *Op. cit.*, p. 15.

62. *Idem. Ibidem*, p. 16.

63. *Idem. Ibidem*.

64. *Idem. Ibidem*, p. 17

65. *Idem. Ibidem*.

66. *Idem. Ibidem*.

67. A tradução de *Die Bestimmung des Menschen* que Inman utiliza não é a que tenho vindo a utilizar (a de Peter Preuss), pelo que, na citação que forneço imediatamente a seguir à chamada desta nota, incluo, tal como Peter Preuss as traduz, as palavras que correspondem às que acabo de reproduzir do livro de Inman. Para que melhor se distingam das que as precedem e seguem, no corpo da citação, italicei-as. Irei proceder do mesmo modo correspondente versão alemã (*vide infra*, nota seguinte.)

68. VM, Preuss, pp. 108–109.

...alles, was für mich da ist entwickelt sich rein und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Sein außer mir. — Aber in dieser meiner Welt nehme ich zugleich an: Wirkungen anderer Wesen, die von mir unabhängig und selbstständig sein sollen, eben so, wie ich selbst es bin. Wie diese Wesen für sich selbst von den Wirkungen, die aus ihnen selbst hervorgehen, wissen können, läßt sich begreifen; sie wissen davon auf dieselbe Weise, wie ich von den meinen weiß. Aber wie ich davon wissen könne, ist schlechthin unbegreiflich, eben so, wie es unbegreiflich ist, wie sie von meiner Existenz und von meinen Äußerungen wissen können, welches ich ihnen ja doch anmühe. Wie fallen sie in meine Welt, und ich in die ihrige? — da ja das Princip nach welchem das Bewußtsein unsres Selbst, und unsrer Wirkungen, und der sinnlichen Bedingungen derselben sich aus uns entwickelt — daß nämlich jede Intelligenz unstreitig wissen müsse, was sie tue — da dieses Princip hier schlechterdings nicht anwendbar ist? Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern? — nachdem wir wissen, daß freie Geister das einige Reelle sind, und an eine selbstständige Sinnenwelt, durch welche sie auf einander einwirkten, gar nicht mehr zu denken ist. Oder willst du mir doch sagen: ich nehme die vernünftigen Wesen meines gleichen wahr durch die Veränderungen, die sie in der Sinnenwelt hervorbringen; so frage ich dich hinwiederum, wie du denn diese Veränderungen selbst wahrzunehmen vermagst? Ich begreife sehr wohl, wie du Veränderungen wahrnimmst, die durch den bloßen Naturmechanismus bewirkt werden; denn das Gesetz dieses Mechanismus ist nichts anderes, als dein eignes Denkgesetz, nach welchem du die mit einem Male gesetzte Welt dir weiter entwickelst. Aber die Veränderungen, von denen wir hier reden, sollen ja nicht durch den Naturmechanismus, sondern durch einen über alle Natur erhabenen freien Willen bewirkt sein, und lediglich, inwiefern du sie dafür ansiehst, schließest du von ihnen aus auf freie Wesen deines-

gleichen. Welches wäre denn nun das Gesetz in dir, nach dem du die Bestimmungen anderer von dir absolut unabhängiger Willen dir entwickeln könntest? — Kurz, diese gegenseitige Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt, ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich, und läßt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. *Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntnis, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert.* Nur durch unsre gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir auf einander. — Hier achte das Bild der Freiheit auf der Erde, hier ein Werk, das derselben Gepräge trägt: ruft innerlich die Stimme jenes Willens mir zu, die mit mir redet, mir inwiefern sie mir Pflichten auflegt, und dies allein ist das Princip, durch welches hindurch ich dich und dein Werk anerkenne, indem das Gewissen mir gebietet, dasselbe zu achten. (*Werke*, vol. 2, pp. 300–301.)

69. VM, Preuss, p. 110.

Und wenn man dieses [Gesetz der herhabene Wille] einen Augenblick unerörtert lassen wollte, woher denn unser aller Übereinstimmung über *G e f ü h l e*, die doch etwas Positives, Unmittelbares, Unerklärbares sind? Von dieser Übereinstimmung über Gefühl, Anschauung, und Denkgesetze aber hängt es ab, daß wir alle dieselbe Sinnenwelt erblicken.

Es ist dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unsrer Gattung, und eben dadurch, daß diese übereinstimmend beschränkt sind, werden sie zu Einer Gattung, — antwortet die Philosophie des bloßen reinen Wissens, und muß dabei, als bei ihrem Höchsten stehen bleiben. (*Werke*, vol. 2, p. 302.)

70. Billie Andrew Inman. *Op. cit.*, p. 18.

71. *Idem. Ibidem.*

72. *Idem. Ibidem.*

73. Hans Proesler. *Walter Pater und sein Verhältnis zur deutschen Literatur*. Freiburg im Breisgau, Buchdruckerei der Freiburger Werkstätten für Plakate und Kalender, 1917, p. 82. (A tradução para Português desta obra, bem como as que se lhe irão seguir, são minhas).

Eine unmittelbare Beeinflussung Paters durch Fichte läßt sich nicht nachweisen; das System der Wissenschaftslehre

stellt viel zu hohe Anforderungen an die Fähigkeit und den Willen zur Abstraktion, als daß Pater ihm hätte Geschmack abgewinnen können. Auch der mehr praktisch-politisch gerichtete Fichte der zweiten Periode hätte Pater nichts zu sagen gehabt; dem starren Individualisten hingegen mußte er sich innerlich verwandt fühlen.

74. Robert B. Pippin. *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 44–45.

75. *Idem. Ibidem*, p. 43.

76. *Idem. Ibidem*, pp. 44–45.

77. *Idem. Ibidem*, p. 44.

78. George H. Mead. "Kant and the Background of Philosophic Romanticism." *Op. cit.*, pp. 66–67.

79. Frederick C. Biser. "Introduction: Hegel and the Problem of metaphysics." *Op. cit.*, p. 12.

80. *Idem. Ibidem*, p. 13.

81. *VM*, Preuss, p. 110.

"[Der] Eine, ewige unendliche Wille"; "Jener ewige Wille ist also allerdings Welterschöpfer". (*Werke*, vol. 2, pp. 302, 303.)

82. George H. Mead. "The Romantic Philosophers — Fichte." *Op. cit.*, pp. 90–91.

83. *Idem. Ibidem*, p. 87.

84. Como Emanuele Severino escreve, referindo-se o pensamento de Fichte:

Também para Fichte a "ciência" (ou seja, a *episteme*) "explica certamente toda a consciência através de algo que existe independentemente de toda a consciência", ou seja, através de uma "força independente e absolutamente oposta" à natureza "finita" do Eu. Mas quando a ciência reflete sobre este termo independente, ele torna-se de novo um produto do pensamento e, portanto, algo de dependente do Eu. Mas deste modo se apresenta uma consciência mais ampla (que inclui, portanto, aquilo que havia sido considerado como sendo independente dela), a qual, *como toda a consciência*, exige algo que exista independentemente de si (isto é, uma coisa em si), pelo que o elemento independente não é eliminado, mas somente "posto mais além" — e assim se pode prosseguir indefinidamente sem que por isso seja anulado esse elemento independente.

Fichte exprime nestes termos o fulcro do seu pensamento: "A coisa em si é algo para o Eu e, portanto, no Eu, mas que, todavia, não deve estar no Eu: algo de contraditório mas que, no entanto, como objeto de uma ideia necessária, deve ser colocado na base de todo o nosso filosofar e que em todos os

tempos, sem que no entanto se tivesse uma clara consciência dela e da contradição que comportava, foi o fundamento de todo o filosofar e de todas as ações do espírito finito.” (Emanuel Severino. *Op. cit.*, pp. 221–322.)

85. VM, Preuss, p. 111.

Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr, und durch sie. Nur in unsern Gemütern erschafft er eine Welt; wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unsern Gemütern bildet er fort diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsre Gemüter durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unsern Gemütern erhält er diese Welt, und dadurch unsre endliche Existenz, deren allein wir fähig sind; indem er fort-dauernd aus unsern Zuständen andere Zustände entstehen läßt. Nachdem er seinem höhern Zwecke gemäß uns sattsam für unsre nächste Bestimmung geprüft, und wir für dieselbe uns gebildet haben werden, wird er durch das, was wir Tod nennen, dieselbe für uns vernichten, und uns in eine neue, das Produkt unsers pflichtmäßigen Handelns in dieser, einführen. Alles unser Leben ist Sein Leben. Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reißen. Wir sind ewig, weil Er es ist. (*Werke*, vol. 2, p. 303.)

86. Frederick C. Biser. “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics.” *Op. cit.*, pp. 13–14.

87. Como Billie Inman põe em evidência: “Pater’s reference in “Coleridge’s Writings” to the *higher morality* suggests Fichte’s *höheren und eigentliche Moraltät*, which is one of the principal subjects of... [Fichte’s *The Way Towards the Blessed Life*].” (*Op. cit.*, p. 59.)

Não é apenas em “Coleridge’s Writings,” porém, que Pater utiliza as expressões fichtianas “higher morality” e “higher life.” Também em “Wordsworth,” por exemplo, refere-se, ele, a “the principle of all the higher morality” (*APP*, p. 62).

Em *Anweisung zum selligen Leben*, Fichte repete várias vezes a expressão “moralidade superior.” A certo passo, e com registo de todo avesso ao de Pater, diz ele, por exemplo:

J’ai dit déjà auparavant que le troisième point de vue de la vie spirituelle, — qui est sans aucun doute celui auquel nous

sommes arrivés, celui de la véritable moralité supérieure, se distingue du second, celui da la légalité purement formelle, en ce que la première crée un monde complètement nouveau et vraiment suprasensible, et cherche à le dégager du monde sensible en tant que constituant sa sphère.... (Johann Gottlieb Fichte. *Initiation à la Vie Bienheureuse (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)*. p. 238.)

Schon früher habe ich geäußert, dass der dritte Standpunct des geistigen Lebens, — welcher ohne Zweifel zunächst es ist, bei dem wir angekommen sind, der der höheren und eigentlichen Moralität, von dem zweiten, dem der bloss formalen Gesetzmässigkeit, dadurch sich unterscheide, dass die erstere eine völlig neue und wahrhaft übersinnliche Welt erschaffe, und in der sinnlichen, als ihrer Sphäre, herausarbeite.... (Werke, vol 5, p. 524.)

88. Como já se viu, Fichte escreve, a certa altura de *Die Anweisung zum seligen Leben*:

Tout Être comporte sa façon d'affecter et d'être aimé; et de même aussi l'Être divin immédiat qui se manifeste sous la forme de l'infinité. Or celui-ci est ce qu'il est non grâce à quelque chose d'autre et en vue de quelque chose d'autre, mais par soi et pour soi; et quand il se présente et est aimé, il est nécessairement aimé purement et simplement pour lui-même, et plaît par lui-même, nullement à cause d'un autre et simplement à titre de moyen vis-à-vis de cet autre qui constituerait son but. (Johann Gottlieb Fichte. *Initiation à la Vie Bienheureuse (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)*. p. 239.)

89. Não se trata de mera suspeita minha — como se torna evidente via de constatar, por exemplo, que dois dos *Leitmotive* em particular de *Marius the Epicurean* são os seguintes: (i) o conflito entre as restrições que a “religião sagrada” e a moral cristã teriam de impor à vida dos sentidos e, por outro lado, a ausência de tais restrições por parte da “religião profana” do cultivo da experiência do mundo sensível, o qual é conflito que Pater, sem dúvida, experienciou de modo insistente; (ii) a busca de síntese, ou harmonia, entre a tese e a antítese desse mesmo conflito. Em *Gaston de Latour*, outro lado, lê-se, a certa altura:

The worship of physical beauty a religion, the proper faculty of which would be the bodily eye! Looked at in this way, some of the well-marked characteristics of the poetry of the

Pleiad assumed a hieratic, almost an ecclesiastical air. That rigid correctness; that gracious unction, as of the medieval Latin psalmody; that aspiring fervour; that jealousy of the profane “vulgar”; the sense, flattering to one who was in the secret, that this thing, even in its utmost triumph, could never be really popular: — why were these so welcome to him but from the continuity of early mental habit? He might renew the overgrown tonsure, and wait, devoutly, rapturously, in this goodly sanctuary of earth and sky about him, for the manifestation, at the moment of his own worthiness, of flawless humanity, in some undreamed-of depth and perfection of the loveliness of bodily form.

And therewith came the consciousness, no longer of mere bad-neighbourship between what was old and new in his life, but of incompatibility between two rival claimants upon him, of two ideals. Might that new religion be a religion not altogether of goodness, a profane religion, in spite of its poetic fervours? There were “flowers of evil,” among the rest. It came in part, avowedly, as a kind of consecration of evil, and seemed to give it the beauty of holiness. Rather, good and evil were distinctions inapplicable in proportion as these new interests made themselves felt. For a moment, amid casuistical questions as to one’s indefeasible right to liberty of heart, he saw himself, somewhat wearily, very far gone from the choice, the consecration, of his boyhood. If he could but be rid of that altogether! Or if that would but speak with irresistible decision and effect! Was there perhaps somewhere, in some penetrating mind in this age of novelties, some scheme of truth, some science about men and things, which might harmonise for him his earlier and later preference, “the sacred and the profane loves,” or, failing that, establish, to his pacification, the exclusive supremacy of the latter?” (GL, pp. 70–72.)

No que diz respeito à concepção kantiana de “faculdade do desejo patologicamente determinada,” veja-se, a título de exemplo, o seguinte passo da *Crítica da Razão Prática*:

Either, then, no higher faculty of desire exists, or else pure reason alone must of itself be practical, i.e., it must be able to determine the will by the mere form of the practical rule without presupposing any feeling or consequently any idea of the pleasant or the unpleasant as the matter of the faculty of desire and as the empirical condition of its principles. Then only is reason a truly higher faculty of desire, but still only in so far as it determines the will by itself and not in the service

of the inclinations. Subordinate to reason as the higher faculty of desire is the *pathologically determinable faculty of desire*, the latter being really and in kind different from the former, so that even the slightest admixture of its impulses impairs the strength and superiority of reason.... (CPrR, part I, book I, chapter I, § 3. Beck, pp. 23–24. A ênfase é minha.)

...es gibt also entweder gar kein oberes Begehungsvermögen, oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Als dann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, (nicht im Dienste der Neigungen ist,) ein wahres oberes Begehungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja spezifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch tut.... (KpV, Teil I, Buch I, Hauptstück I, § 3. Werke, vol. 6, p. 132.)

90. Escreve Monsman: "Pater was buried at Holywell Cemetery, Oxford, and, according to his request, the words of the Psalmist were inscribed on a large marble cross that marks his grave: *In te, Domine, speravi* ('In you, Lord, I have hoped'). For Pater, if not for the poet of sacred song, the text chosen hinted for the last time at the mental atmosphere of the skeptical probabilist, free of dogmatic certainty yet with 'a duly receptive attitude towards such possible truth, discovery, or revelation, as may one day... shed itself on the purified air' (*Plato*, 188)." (Gerald Monsman. *Walter Pater*. London, George Prior, 1977, pp. 158–159.)







ISBN 978-989-53747-3-1