



Maria Eugenia Gay

**Da arte (,) da história:
A imaginação como criação e conhecimento**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Ronaldo Brito Fernandes

Rio de Janeiro
Maio de 2014



Maria Eugenia Gay

**Da arte (,) da história:
A imaginação como criação e conhecimento**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Ronaldo Brito Fernandes

Orientador
Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Departamento de História – PUC-Rio

Prof^a Norma Côrtes Gouveia de Melo

Instituto de História – UFRJ

Prof. Pedro Spínola Pereira Caldas

Departamento de História - UNIRIO

Prof. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa

Departamento de Filosofia – UFF

Prof^a. Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 30 de maio de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

María Eugenia Gay

Graduou-se em História na UJRF (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 2008. Realizou o Mestrado em História Social da Cultura sob orientação do Prof. Dr. Luiz de França Costa Lima Filho, defendido em 2010. Participou de diversos congressos nacionais e internacionais na área de Teoria da História e Historiografia e de Filosofia da História. É membro ativo do Centro de História Intelectual da Universidade Nacional de Quilmes e da equipe de investigação da Cátedra de Filosofia da História na Universidade de Buenos Aires.

Ficha Catalográfica

Gay, Maria Eugenia

Da arte (,) da história: a imaginação como criação e conhecimento / Maria Eugenia Gay ; orientador: Ronaldo Brito Fernandes. – 2014.
225 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2014.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Imaginação. 3. Alemanha. 4. Séc. XVIII. I. Fernandes, Ronaldo Brito. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

A mi mamá, Miriam.
Porque siempre, siempre, dio más de lo que podía

Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer ao meu orientador, Ronaldo Brito, que me deu a chance e a liberdade de fazer o que eu realmente queria, com toda a confiança que isso significa.

Em segundo lugar, quero agradecer aos membros da banca, que tiveram a boa vontade de ler meu trabalho com tanto carinho e cuidado. Quero agradecer também a todos os meus professores e colegas de turma, e especialmente a Edna Timbó, pela atenção dispensada e pela paciência nesses já seis anos.

A Rodrigo Turin, que não somente foi meu interlocutor permanente e uma grande ajuda, mas que também soube suportar com carinho minhas ansiedades, raivas, euforias e frustrações. Esse trabalho não teria sido possível sem ele, embora a responsabilidade pelo conteúdo caiba somente a mim.

A Elias Palti e Daniel Brauer, e aos companheiros do Centro de Historia Intelectual e da Cátedra de Filosofia da História, gente de imensa sabedoria com quem tive a chance de debater.

Agradeço especialmente a minha mãe, Miriam, que sempre acreditou em mim, que acompanhou cada fase desse trabalho e de todos os outros. Que soube se alegrar por mim tanto como eu e sofrer sem dúvida muito mais. E a minha irmã, Luciana, amiga incondicional.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Gay, María Eugenia; Fernandes, Ronaldo Brito. **Da arte (,) da história. A imaginação como criação e conhecimento.** Rio de Janeiro, 2014. 225p. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Costuma-se relacionar o problema da imaginação com o tratamento do ficcional ou do artístico, mas esta associação não foi sempre assim. Além do campo da arte, a imaginação envolve também o campo das disciplinas humanas, como a história, a antropologia, a política e inclusive a teologia. Pela sua estreita ligação com processos ditos “físicos”, a imaginação também intervém nas classificações das capacidades e funções físicas do cérebro. A discussão sobre a imaginação gravita entre o conhecimento do homem como ser biológico e como ser moral, entre a exterioridade da percepção e a interioridade do pensamento e do sentimento, entre a sua condição terrena e seu pertencimento ao universo divino. A abordagem da disputa sobre a imaginação no “longo século XVIII”, isto é, aproximadamente desde a época de Gottfried Leibniz, em que se condensa uma discussão propriamente “alemã”, até a época de Hegel, em que a história se torna uma espécie de necessidade da razão, começa com um problema. Por um lado, ela é acometida como estratégia para compreender em um plano profundo as condições de possibilidade da formalização disciplinar da historiografia no contexto da formalização e especialização disciplinar generalizada de todos os saberes previamente contidos nos vocábulos de “ciência” ou “filosofia”. Por outro lado, essa discussão tem sido recuperada somente a través do seu “sequestro” por cada uma dessas disciplinas formalizadas, e incorporada como parte de uma memória disciplinar que oblitera a sua pluralidade e produtividade iniciais. Essa produtividade contém uma noção de conhecimento muito mais ampla do que aquela que é manejada hoje em dia pelas disciplinas humanas, e aparece como muito mais conveniente para os seus objetivos. Neste trabalho se entende que a amplitude da concepção de conhecimento que convém às humanidades reside na unidade fundamental de criação e conhecimento que se verifica no pensamento anterior à discussão alemã do século XVIII-XIX sobre a imaginação, e que os termos de criação e conhecimento se tornaram antitéticos somente partir e como produto dessa discussão.

Palavras chave

Imaginação; Alemanha; teoria do conhecimento; século XVIII.

Abstract

Gay, María Eugenia; Fernandes, Ronaldo Brito (Adviser). **Of the art (,) of history. Imagination as creativity and Knowledge**. Rio de Janeiro, 2014. 225 p. Doctorate Thesis – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The problem of imagination is most commonly related to fictional or artistic concerns. This association, however, hasn't always been so evident. Apart from the field of art, imagination concerns the humanities, such as history, anthropology, politics and even theology. Due to its close bind to so called "physical" processes, imagination also intervenes in the classification of the capacities and functions of the brain. The debate over imagination thus gravitates somewhere between the knowledge of man as a biological body and as a moral being, between exterior perception and the interiority of thought and feelings, between man's earthly condition and its belonging to the divine universe. The analysis of the dispute over imagination during the "long nineteenth century", that is, approximately from the times of Gottfried Leibniz, in which a properly "German" discussion is articulated, until Hegel's time, when history became some kind of necessity of reason, begins with a problem. For one thing it is pursued as a strategy to understand more deeply the conditions of possibility for the disciplinary formalization of historiography in the context of the generalized formalization of all knowledge previously contained in the terms "science" or "philosophy". On the other hand, this dispute has been so far undertaken only through its "kidnapping" by each one of those individual formal disciplines and incorporated as part of a discipline memory which obliterates its original productivity and plurality. That productivity contains a much wider notion of knowledge than the one nowadays adopted by the humanities, and appears as a more convenient approach for their goals. This thesis works on the understanding that the generosity of the concept of knowledge that better suits the humanities lies in the fundamental unity of creation and knowledge that was overthrown during the eighteenth-nineteenth century German debate over imagination, which made the terms "creation" and "knowledge" antithetical concepts.

Keywords

Imagination; Germany; theory of knowledge; eighteenth century

Sumário

1. Introdução	11
1.1. Considerações teóricas	11
1.2. A imaginação, essa Roma filosófica	21
2. Imaginar a Alemanha	34
2.1. A Alemanha que conhecemos	35
2.2. A filosofia de Gottfried Leibniz e Christian Wolff	50
3. Provincializando Kant	65
3.1. O problema da faculdade única e a transformação da estética	67
3.2. A irrupção empirista e o questionamento da metafísica	88
4. A discussão sobre a imaginação do ponto de vista kantiano	95
4.1. A imaginação pré-crítica	96
4.2. O projeto crítico e o esquematismo transcendental	111
5. As batalhas de Kant	122
5.1. O perspectivismo ou a <i>via histórica</i> do conhecimento	123
5.2. O caso de Johann Gottfried Herder e o <i>Sturm um drang</i>	134
6. A acumulação originária e a liberação da força de trabalho imaginária	148
7. A filosofia e a história	174

7.1. Schiller, a teoria estética e o modelo de (he)autonomia disciplinar	175
7.2. A autonomia da crítica. Schleiermacher e a hermenêutica	186
7.3. Hegel, o romântico	194
8. Conclusão?	203
9. Referências bibliográficas	209

*The woods of Arcady are dead,
And over is their antique joy;
Of old the world on dreaming fed;
Grey Truth is now her painted toy;
Yet still she turns her restless head:
But O, sick children of the world,
Of all the many changing things
In dreary dancing past us whirled,
To the cracked tune that Chronos sings,
Words alone are certain good.*

W. B. Yeats

1

Introdução

Imaginação, as representações do coração (Sl 73, 7), são um jogar com possibilidade, jogar como a auto-tentação, da qual sempre e novamente brota a violência. Ela também, como as ações dos primeiros seres humanos, não procede de uma decisão; mas o lugar do fruto real, percebido tem sido tomado por um fruto possível, concebido, fabricado que, no entanto, pode ser feito, poderia ser feito, é feito um fruto real. Essa imagem do possível, e nesta sua natureza, é chamada de mal. O Bem não é concebido; o primeiro é o mal porque distrai da realidade divina.¹

1.1.

Considerações teóricas

Esta não é uma história dos conceitos. Muito pelo contrário, esta é uma história dos conceitos. Com isso quero dizer que estamos acostumados a pensar a

¹ BUBER, M. **Good and evil. two interpretations.**, 91. “Imagery, the depictions of the heart (Psalm 73, 7), is play with possibility, play as self-temptation, from which ever and again violence springs. It too, like the deed of the first humans, does not proceed from a decision; but the place of the real, perceived fruit has been taken by a possible, devised, fabricated one which, however, can be made, could be made is made into a real one. This imagery of the possible, and in this its nature, is called evil. Good is not devised; the former is evil because it distracts from divine reality”. (Todas as traduções desta obra são próprias).

história dos conceitos como o produto da tradição alemã da *Begriffsgeschichte* que foi popularizada por Reinhart Koselleck através do seu famosíssimo *Dicionário*² e do seu acaso mais famoso ainda *Futuro Passado*³. Nas diferentes formulações da sua propedêutica, Koselleck postula a reciprocidade entre a esfera da formulação conceitual da realidade e a esfera da realidade social à qual a conceitualização pertence. Segundo a interpretação de Koselleck, essa interação permite ao historiador tanto elucidar a transformação social, da qual a mudança conceitual constitui um índice, quanto elaborar uma história autônoma das transformações semânticas dos conceitos.⁴

Contudo, apesar do otimismo deste programa e como se pode ver na assustadora maioria dos trabalhos baseados na *Begriffsgeschichte*⁵, essa interação entre linguagem e realidade encobre e assume uma falsa dicotomia e uma perigosa cercania com a confiança na transparência da linguagem. Além disso, a realização de uma história das transformações semânticas dos conceitos, como propõe o *Dicionário*, parece demasiado próxima das enciclopédias eruditas ou, inclusive, da história das ideias mais tradicional, que tanto temos criticado do ponto de vista da história intelectual.

Finalmente, nas mãos de Koselleck, a modernidade tem passado a definir-se como um processo de universalização (os famosos “singulares coletivos”) de termos outrora plurais, como o de liberdade, razão ou história, que servem como índices de uma mudança político social mais ampla e muito mais real. O

² KOSELLECK, R., BRUNNER, O., & CONZE, W., **Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland**. Stuttgart: Klett-Cotta. Existe versão em português do verbete “história” traduzido por René Meier: Koselleck, R., Meier, C., Günther, H., & Engels, O. (2013). **O conceito de história**. (S. da Mata, Ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.

³ KOSELLECK, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**.

⁴ Para mais informação sobre a discussão entre as diferentes versões da história dos conceitos, Cf. RICHTER, M. **The history of political and social concepts**. New York: Oxford University Press, 1995; CAL MONTOYA, J. E. “La historia conceptual como filosofía política. breve reseña desde la historiografía de la filosofía”; GARCÍA, R.; SCHMITT, C. Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt. **Res pública**, v. 1, p. 73–86, 1998; ONCINA COVES, F. Historia conceptual y hermenéutica. **Azafa**, v. 5, p. 161–190, 2003; PALTÍ, E. J. Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje. **Res pública**, v. 25, p. 227–248, 2011; RAUTER, L. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade. **História da historiografia**, v. 7, p. 245–265, 2011; SCHINKEL, A. Imagination as a category of history: An essay concerning koselleck’s concepts of erfahrungsraum and erwartungshorizont. **History and theory**, v. 44, n. December 1989, p. 42–54, 2005.

⁵ Cf. por exemplo a distinção entre consciência e comunicação no estudo de ZERMEÑO PADILLA, G. **La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica**.

nascimento da filosofia da história é associado diretamente a esse processo⁶, e ligado a uma nova experiência do tempo, que agora se identifica com a categoria de progresso. E tudo isso está muito bem. O problema é que com essa interpretação, acabamos nos submetendo a uma espécie de estruturalismo realista que procura a armação que articula uma suposta mudança na linguagem. Na generalização, acaba por perder-se a dimensão agonística da mudança semântica, e por unificar-se, sob nomenclaturas (ou coletivos singulares?) como “filosofia da história” perspectivas tão díspares como a *História cosmopolita* de Kant, as *Ideias* de Herder ou a *Filosofia da história* de Hegel.

Na interpretação sociopolítica de Koselleck, se perde de vista a historicidade particular de uma discussão entre pensadores particulares a respeito do caráter do conhecimento, e conseqüentemente sobre o caráter da realidade na qual se produziram essas filosofias da história. Dentro da definição koselleckiana da Modernidade à que fazíamos referência, o adjetivo “pré-moderno”, quando aplicado à história⁷, tem se tornado um sinônimo de “pré-científico” ou inclusive de “pré-kantiano” e, por conseguinte, equivocado e incompleto, sem que tal juízo de valor seja adequadamente problematizado, tornando a filosofia de Kant em parâmetro do adequadamente científico. Mas, embora a importância de Kant seja indiscutível, tampouco basta apelar para a Revolução Francesa e ao descobrimento da América como causas da particular configuração que resultou na divisão do mundo entre epistemologia e estética, entre o real e o fictício, entre a ciência e a arte. A filosofia de Kant é muito mais um produto da discussão com os seus contemporâneos – também sobre esses assuntos, é claro– do que uma representação teórica de qualquer um desses acontecimentos. É preciso discutir o que se encontrava *efetivamente* em jogo nessas discussões, pois elas foram reais e tiveram efeitos reais.

Afortunadamente, a tradição koselleckiana da *Begriffsgeschichte* não é, embora a sua ubiquidade contemporânea possa nos fazer pensar o contrário, a única tradição que fez questão de revisar a historicidade fundamental dos conceitos. De fato, a *Begriffsgeschichte* nasceu ela própria de um projeto muito mais amplo conduzido na Universidade de Heidelberg depois da segunda guerra

⁶ KOSELLECK, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos.**, p. 54.

⁷ Conferir a sua utilização, por exemplo, em BRAUER, D. **La historia desde la teoría.**, p.26.

mundial⁸, do qual saíram outras muitas propostas para tratamento do problema do conhecimento nas humanidades e do problema da opacidade da linguagem, como por exemplo a *metaforologia* de Hans Blumenberg⁹, ou a *estética da recepção* de Hans Robert Jauss¹⁰, por nomear somente as mais conhecidas.

Um dos maiores impulsores desse projeto foi Hans-Georg Gadamer, o fundador da hermenêutica filosófica, cuja formulação mais acabada se encontra no livro *Verdade e método*, de 1960¹¹. Nesse trabalho se colocava justamente a historicização fundamental (essencial) dos conceitos como tarefa primeira da filosofia. Se considerarmos que a filosofia constitui uma reflexão continuada sobre a experiência do mundo, isto equivale de alguma maneira a fazer da historicização de si própria a tarefa primigênia da reflexão. Em outras palavras, equivale a transformar o pensamento em parte constitutiva da história, ou, vice-versa, a transformar a história em parte constitutiva do pensamento. De maneira que, na história dos conceitos proposta pela hermenêutica filosófica, a história como *res gestae* (o mundo) e o pensamento (a conceitualização) sobre a *res gestae* (sobre o mundo) colapsam em um mesmo movimento entendido como tradição.

Isto não significa uma aceitação passiva da tradição. Antes, significa que os conceitos não servem como guia do mundo nem são esclarecidos pelo mundo, pois eles mesmos constituem o mundo. Estudar um conceito, portanto, não representa uma abstração linguística e muito menos um meio para o estudo de outros fenômenos, estes sim, reais. Estudar um conceito é entrar sempre e sem escapatória no mundo complexo que ele abre ou, para aqueles que consideram que esta perspectiva é alheia à história, podemos dizer com Jacques Le Goff que “a história das palavras é a história mesma”¹². No nosso caso, no caso da imaginação, trata-se do mundo do desejo desesperado dos homens modernos da Alemanha de compreender-se a si próprios enquanto seres humanos que habitam o

⁸ Como é descrito por exemplo, no estudo de VILANOU, C. “Historia conceptual e historia intelectual”, 2006.

⁹ BLUMENBERG, H. **Paradigmas para una metaforología**. 2003. Este estudo fora publicado inicialmente como parte das produções do grupo de Heidelberg.

¹⁰ A relação entre a estética da recepção e a hermenêutica de gadamer é discutida no artigo de HOHENDAL, P. “Introduction to reception aesthetics”.

¹¹ GADAMER, H.-G. **Gesammelte Werke**. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. v. 16p. 2115. Há versão em português: GADAMER, H.-G. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

¹² LE GOFF, J. **The medieval imagination**. London: The University of Chicago Press, 1988. Todas as traduções deste trabalho são próprias.

mundo e, cada vez mais, enquanto indivíduos, desejo que faz parte de uma tradição riquíssima de pensamento sobre a alma¹³. Curiosamente, o debate que trataremos nas páginas a seguir serve também para iluminar as diferenças entre a história dos conceitos que fazemos e a história dos conceitos que criticamos.

Este trabalho baseia-se no pressuposto de que uma discussão intelectual enquanto tal, não importa o seu nível de abstração, não pode ser separada dos intelectuais que a produziram. Em outras palavras, não cabe, na pesquisa da história intelectual, a separação entre o que se presume como “conteúdo” específico da discussão, que se encontra em cartas, livros e *papers* impressos, do “contexto”, isto é, as relações institucionais ou pessoais estabelecidas entre os intelectuais e os seus patronos.

É nesse sentido que pensamos o problema da imaginação como um problema histórico. Isso implica que permanentemente estaremos lidando com várias “historicidades” particulares. Por um lado, a discussão deve ser pensada como uma série de intercâmbios entre diferentes filósofos, cuja inteligibilidade se relaciona com a própria história da disciplina ou, no nosso caso, no qual não se pode falar de uma disciplina, com a história da discussão. Nesse sentido, cobram importância as discussões que se desenvolviam ao redor de Kant, e das quais Kant participava, assim como as discussões sobre a própria história da disciplina, ou da discussão. Quero dizer que não somente é importante entender a discussão contemporânea a Kant, como a que era levada adiante por Wolff, Mendelsohn e Baumgarten, por exemplo, mas também as considerações e acordos desses intelectuais sobre outras discussões, como por exemplo o aristotelismo vs. o platonismo. Quero dizer que quando se fala de um campo em formação, se pensa em uma série de discussões e de interesses que confluem, e também no esforço coletivo, embora não cem por cento intencional, de constituir uma memória desse campo. Dessa maneira, podemos ver que o campo se constitui em diferentes temporalidades.

Por outro lado, existe um universo referencial maior, que é o da política, que excede ao campo como tal, e cuja sua própria temporalidade modifica a discussão e o campo simultaneamente. No nosso caso particular, o evento “epocal” que

¹³ A respeito, conferir o interessante trabalho de Luca VANZAGO, **Breve historia del alma**, no qual se desenvolve uma história geral do pensamento filosófico sobre a alma a partir das suas raízes gregas.

define em boa medida o destino das discussões é o da revolução francesa e as suas consequências. Mas os processos que intervêm na discussão incluem as transformações territoriais do sacro império, o assenso de Frederico II ao trono e a reorientação intelectualista francesa, assim como as transformações no universo religioso e as mudanças econômicas do século XVIII.

Pensar a discussão dentro da memória do campo disciplinar e fora da história política e social ou, ao contrário, a relação entre as transformações sociais sem a história intelectual seria validar uma visão parcial da problemática. Mas também seria distorsivo tentar entender a discussão e os seus diferentes “contextos” como opostos complementares. As discussões filosóficas e os seus contextos não são nunca “opostos”, e tratá-las como opostas, mesmo com fins puramente didáticos ou heurísticos, seria cair no erro de explicar uma pela outra, entrando em uma falsa dicotomia só aparentemente explicativa.

Estamos acostumados a relacionar o problema da imaginação com o tratamento da ficção, do ficcional, ou do artístico, mas esta associação não foi sempre assim. Quando olhamos mais de perto, percebemos que além do campo da arte, a imaginação envolve também o campo das disciplinas humanas, como a história, a antropologia, a política e inclusive a teologia. Mas, além disso, pela sua estreita ligação com processos ditos “físicos”, a imaginação também tem sido objeto de discussão para as ciências biológicas e físicas, e assim intervêm nas classificações e descrições das capacidades e funções físicas do cérebro humano. A discussão sobre a imaginação gravita entre o conhecimento do homem como ser biológico e como ser moral, entre a exterioridade da percepção e a interioridade do pensamento e do sentimento, entre a sua condição terrena e seu pertencimento ao universo divino. O problema da imaginação se aproxima, assim, do problema filosófico da relação entre a alma e o corpo, tanto na sua versão metafísica, seja religiosa ou não, quanto estritamente física, na medida em que pertence ao problema da capacidade material da mente para relacionar-se com o mundo sensível. Esse duplo pertencimento do problema da imaginação aos dois grandes campos tradicionais do conhecimento se expressa de forma muito clara na discussão da psicologia, como já notou Jean-Paul Sartre¹⁴, entre outros. Quando

¹⁴ Refiro-me ao trabalho clássico de SARTRE, **A imaginação**, que se aproxima da visão psicológica da discussão, em que se destaca o seu papel na arte e no conhecimento. Este trabalho tem edição em português de L&PM (2009), com tradução de Paulo Neves.

entramos um pouco mais a fundo no problema (sim, estou ciente da repetição abusiva da palavra “problema”), comprovamos que a imaginação é um dos grandes enigmas do pensamento ocidental. Como tal, encará-lo historicamente é um trabalho ao mesmo tempo necessário e medonho.

Devido à sua enorme abrangência, o tratamento deste problema da imaginação em geral se encontra subdividido segundo a especialidade a partir da qual é abordado. Conseqüentemente, falamos corriqueiramente de imaginações poéticas, históricas, imagéticas, psicológicas, esquemáticas, receptivas, produtivas, fantasiosas, relacionais, e assim por diante, deixando que o contexto determine o tipo de imaginação à qual se faz referência. O presente estudo, contudo, remete a um tempo em que a filosofia era o campo do conhecimento geral e as especialidades ainda não possuíam delimitações precisas. De fato, este trabalho pretende dar conta da discussão através da qual essas disciplinas adquiriram os formatos que hoje em dia lhes atribuímos como naturais. Como é sabido, nos séculos XVII e XVIII a filosofia passou a ocupar um espaço nas universidades e salões alemães que até então havia pertencido com exclusividade à teologia, adquirindo uma preponderância na Europa inteira que não havia ostentado desde a antiguidade clássica. Antes do (final do) século XIX, a divisão das ciências que hoje conhecemos de maneira mais ou menos estável – sem contar as disputas territoriais permanentes e inevitáveis, é claro –, simplesmente não existia, e o filósofo podia ser um estudioso das matemáticas tanto quanto do firmamento ou da história ou do pensamento político, sem por isso deixar de considerar-se filósofo.

A abordagem da disputa sobre a imaginação no “longo século XVIII”, isto é, aproximadamente desde a época de Gottfried Leibniz, em que se condensa uma discussão propriamente “alemã”, até a época de Hegel, em que a história se torna uma espécie de necessidade da razão, começa, portanto, com um problema. Por um lado, ela é acometida como estratégia para compreender em um plano profundo as condições de possibilidade da formalização disciplinar da historiografia no contexto da formalização e especialização disciplinar generalizada de todos os saberes previamente contidos nos vocábulos de “ciência” ou “filosofia”. Por outro lado, essa discussão tem sido recuperada somente a través do seu “sequestro” por cada uma dessas disciplinas formalizadas, e incorporada como parte de uma memória disciplinar que oblitera a sua pluralidade

e produtividade iniciais. Essa produtividade contém uma noção de conhecimento muito mais ampla do que aquela que é manejada hoje em dia pelas disciplinas humanas, e aparece como muito mais conveniente para os seus objetivos. Nomeadamente, neste trabalho se entende que a amplitude da concepção de conhecimento que convém às humanidades reside na unidade fundamental de criação e conhecimento que se verifica no pensamento anterior à discussão alemã do século XVIII-XIX sobre a imaginação, e que os termos de *criação* e *conhecimento* se tornaram antitéticos somente partir e como produto dessa discussão.

Não há dúvida de que, no plano da história disciplinar, o início do conflito poderia ser retrocedido até o problema cartesiano da divisão entre *res cogitans* e *res extensa*, ou inclusive até a ontologia idealista platônica. Contudo, como veremos, o momento que nos ocupa apresenta um tom de resolução normativa que não havia estado presente em nenhuma das discussões anteriores. O ponto de ruptura entre um conceito dinâmico de imaginação e uma cisão oposicional entre imaginação criativa e imaginação reprodutiva parece encontrar-se precisamente na formulação da estética transcendental contida na *Crítica da razão pura* de Immanuel Kant e na sua reelaboração na *Crítica do Julzo*. Esta distribuição de atribuições e capacidades mentais, combinada com o privilégio epistemológico do indivíduo moderno, constitui a disposição intelectual que permitiu pensar uma classe de ciência que prescindia voluntariamente da sua capacidade criativa em função da conservação da certeza. A partir daí, parece tornar-se evidente que conhecer equivale a separar. A procura pela certeza, em nome da qual o homem é capaz de questionar inclusive a sua dignidade de criatura divina, que é inaugurada pelas *Meditações* e pelo *Discurso* de Descartes, não é um dado menor¹⁵. É, pelo contrário, um ato desesperado de ancorar-se no chão, mesmo que isso signifique sofrer a mesma sorte de Prometeu. Tentar responder por que motivo surgiu nos homens essa necessidade miserável seria ambicioso demais. Aqui somente poderemos tentar mostrar um olhar possível sobre o *como* da produção dessa corrente.

¹⁵ Há tradução em português: DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001; DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Para uma contextualização sobre a discussão do problema de Deus em Descartes, Cf. BAGGER, M. “The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition”. Para as formulações cartesianas da imaginação, ver FÓTI, V. “The Cartesian Imagination”.

Portanto, em primeiro lugar, pretendemos apresentar algumas reflexões para organizar o debate intelectual que se desenvolveu na Alemanha durante o século XVIII em torno da imaginação, a partir da hipótese de que essa discussão serve como guia para compreender as características das distinções disciplinares ocorridas no século XIX, e a partir das quais, por sua vez, a imaginação receberá as suas diferentes acepções e utilizações. Com isso, procuraremos permanecer à margem das reconstruções da imaginação organizadas a partir de memórias disciplinares particulares, como as da literatura, a da historiografia ou da psicologia, de maneira que só tomaremos a imaginação quando esta se revele como um problema de conhecimento. Entendemos que estamos em presença de um problema de conhecimento sempre que o se encontra em discussão é a possibilidade de apreensão verdadeira da realidade física ou espiritual em sentido lato, assim como a própria definição da realidade, da verdade e do conhecimento.

Tal organização implica a caracterização da particularidade da discussão alemã no contexto mais amplo dos debates da ilustração europeia, assim como uma distinção do debate sobre o conhecimento dentro do campo alemão. Nesse sentido, nos dois primeiros capítulos procuramos problematizar a tendência generalizada de definir a “modernidade” alemã como o produto da filosofia crítica kantiana, que é entronizada como o divisor de águas entre uma concepção metafísica ou fantasiosa do conhecimento e o paradigma científico-epistemológico aceito hoje em dia. Para isso, propomos pensar a produção kantiana em um plano mais amplo, que envolve tanto o resto dos trabalhos kantianos quanto a discussão da qual eles participam. Dessa forma, pensamos mostrar a transformação “ilustrada” como um debate plural, no qual se disputa o próprio significado da ilustração¹⁶. Nesse sentido, os capítulos centrais desse trabalho foram organizados de forma a mostrar o intercâmbio entre diferentes perspectivas sobre o conhecimento, cuja defesa foi modelando e direcionando as posições defendidas.

Dito isto, entendemos que a filosofia crítica representou sim uma transformação radical no pensamento sobre o conhecimento, que poderíamos chamar “virada epistemológica”, na medida em que posicionou o paradigma

¹⁶ Para uma discussão sobre a polissemia do movimento da Ilustração, ver ISRAEL, J. I. “Enlightenment! Which Enlightenment?”; LESTITION, S. “Kant and the End of the Enlightenment in Prussia”; NORTON, R. E. “The Myth of the Counter-Enlightenment”, entre outros.

científico no topo da pirâmide hierárquica do conhecimento. De maneira que não podemos dizer que o tratamento que Kant faz da imaginação seja um reflexo nem da discussão sobre o conhecimento que se desenvolvia dentro da filosofia da época, nem uma consequência necessária das transformações políticas ou culturais, embora seja também isso. Porém, parece sim acertado dizer que o tratamento que Kant deu à imaginação foi uma articulação convincente de um problema que levava pelo menos cem anos sem resolução, e cuja urgência tinha crescido notavelmente a partir da metade do século. Boa parte do efeito produzido pela *Crítica* se deve ao caráter oportuno e eficaz da sua solução ao problema.

Acreditamos que essa virada se encontra expressa nas diversas interpretações da filosofia crítica, cujo resultado aparece em três movimentos simultâneos que são mostrados no capítulo final. Em primeiro lugar, o arquétipo da diferenciação disciplinar representado na *Crítica* kantiana é instituído pela autonomização da arte teorizada por Friedrich Schiller, que se constitui em um campo autorregulado e autorregulador. A constituição deste campo implica a diferenciação de um território distinto e restrito para a ficção, agora identificada com o não real. Paralelamente, veremos o desenvolvimento da arte da interpretação e da crítica, reivindicada por Kant como única alternativa ao pirronismo mais recalcitrante, assim como da arqueologia e da diplomática, como aparece claramente no caso de Winckelmann e Chladenius, como ferramentas para a distinção entre o verdadeiro e o falso que agora pertencem a esferas diferentes e hierarquicamente organizadas. Essa instrumentalização metódica da crítica é inseparável da subjetivização do processo de conhecimento e do processo criativo que se materializou no movimento romântico e que observaremos através da figura de Friedrich Schleiermacher. Em terceiro lugar, as diferentes interpretações da metafísica kantiana abrirão o espaço para uma ressignificação do tempo como sujeito, mediante a qual a história passará a conformar a descrição adequada da verdade. Este passo fundamental, que corresponde à filosofia de Hegel, não exige a instauração de uma disciplina particular para a história, mas consoma a união de temporalidade e racionalidade que sustenta a sua legitimidade. O historicismo e a ciência histórica serão um produto possível destas diversas consequências da discussão sobre o caráter do conhecimento. Embora não entremos no debate específico do campo pelos motivos acima explicitados, entendemos que a forma da disciplina História foi moldada por esse debate, e que boa parte dos problemas

que hoje enfrentamos os historiadores se relacionam com a concepção reduzida do conhecimento que resultou de tamanho cerceamento.

1.2

A imaginação, essa Roma filosófica.

A imaginação tampouco é simples e somente um mensageiro; antes, é investida com, ou pelo menos usurpa não pouca autoridade em si mesma, para além da tarefa da mensagem. Pois foi bem dito por Aristóteles, que a mente tinha sobre o corpo o comando que Deus tinha sobre um servo; mas que a razão tinha sobre a imaginação o comando que o magistrado tinha sobre o cidadão livre; que também pode vir a governar eventualmente.¹⁷

Uma das primeiras questões que me inquietaram sobre o problema da imaginação foi a percepção da existência de uma visão extremamente negativa que atravessa praticamente todas as discussões sobre as suas possibilidades. Esta negatividade no tratamento do imaginário contrasta violentamente com a exaltação que recebe no meio artístico. Como já dissemos, a discussão sobre a imaginação tem sido abordada em geral a partir de uma compartimentalização bastante recente. Existe então uma distinção entre a história da imaginação criativa ou produtiva, e outra da imaginação reprodutiva. A primeira é associada

¹⁷ Francis Bacon. **The Works of Francis Bacon**. Londres: Longmann, 1857-74. [Neither is the imagination simply and only a messenger; but is invested with or at leastwise usurpeth no small authority in itself, beside the duty of the message. For it was well said by Aristotle, that the mind hath over the body that commandment, which the lord hath over a bondman; but that reason hath over the imagination that commandment which a magistrate hath over a free citizen; who may also come to rule in his turn] Todas as traduções desta obra são próprias.

em geral às artes¹⁸, e a segunda à ciência e ao conhecimento. Quando comecei a revisar os trabalhos disponíveis sobre o assunto, verifiquei a existência de uma verdadeira massa documental a respeito da imaginação criativa, ou artística, enquanto que os trabalhos dedicados à intervenção da imaginação no conhecimento ocupavam um espaço visivelmente menor. Uma das poucas e gratas exceções a esta ausência foi o trabalho de Richard Kearney –especificamente o seu livro *The Wake of Imagination*– embora o seu trabalho, e principalmente o mais recente, também privilegie a arte como lugar do imaginário. Em *Wake of imagination*, Kearney recupera a discussão levada adiante pelos maiores (e raros) especialistas no assunto, como Murray Bundy¹⁹ e John Cocking²⁰, e trabalha com a tese de que o Ocidente teria interpretado a imaginação de duas formas gerais. A primeira forma entende a imaginação como faculdade representacional, na medida em que produz imagens de uma realidade preexistente. A segunda interpretação entende a imaginação como faculdade criativa que produz imagens que ostentam a pretensão de originalidade, isto é, de não representatividade²¹. Dentro dessas duas grandes interpretações do termo, Kearney define quatro significados tradicionais do que se entende por imaginação, que irão servir para nos orientar de alguma forma, embora na maioria das vezes a classificação precisa da utilização do termo se torne impossível. O primeiro significado se refere à habilidade de evocar objetos não imediatamente presentes, sem confundir estes objetos com aqueles que estão efetivamente presentes, ou seja o que comumente se entende por *memória*. O segundo significado é o da construção de objetos tais como pinturas, esculturas, etc., que servem para representar objetos “reais” em uma forma “irreal”, isto é, como *reprodução* do mundo. O terceiro descreve a projeção *ficcional* de objetos não existentes, como acontece em sonhos ou na literatura, e, finalmente, imaginação significa a capacidade de *fascinação* ilusória da mente humana, que confunde o que é real com o que não o é.

Ainda segundo Kearney, as duas fontes mais importantes do pensamento ocidental sobre a imaginação correspondem à cultura hebraica e à cultura

¹⁸ LE GOFF, J. **The medieval imagination**, p. 3.

¹⁹ BUNDY, M. W. **The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought**. Todas as traduções desta obra são próprias.

²⁰ COCKING, J. **Imagination. A study in the history of ideas**. Todas as traduções desta obra são próprias.

²¹ KEARNEY, R. **The Wake of imagination**, p. 15. Todas as traduções desta obra são próprias.

clássica²². Lembrando que a palavra hebraica para *imaginação* (*yetser*) provém da mesma raiz que a palavra que designa a *criação*, vários intelectuais advertem que a imaginação recebeu (pelo menos) duas interpretações dentro da cultura hebraica²³, uma negativa, e outra um pouco mais positiva. Esta ambiguidade do significado hebraico da imaginação é ratificada por Martin Buber, quem, em sua interpretação do mito da serpente²⁴, explica que o conceito bíblico de imaginação (*yetser*, criação) se encontra marcado pela rebeldia do pecado original, que compreende a imaginação como uma possessão estritamente divina que fora roubada pelo homem. A faculdade da imaginação descreve uma usurpação – e não um presente nem uma doação, como afirmarão outros eruditos – que concede ao homem a liberdade e a capacidade de distinguir entre o bem e o mal, ou seja, que lhe descobre a opção ética. Essa liberdade roubada, contudo, tem seu preço, pois junto com o reconhecimento do bem e do mal, o homem passa também a pensar inexoravelmente em opostos, afastando-se com isso da consciência dos opostos latentes na criação divina, da antítese própria do Ser cuja resolução permite criar. A participação na criação que o homem obtém ao comer a fruta proibida é participação no conhecimento do que a criação implica, que é a conciliação dos opostos, no mesmo ato em que ele mesmo se torna incapaz de criar isto é, de conciliar²⁵. Tal impossibilidade de resolução dos opostos seria o nascimento da angústia do homem, que se sentirá eternamente dividido. Perdido o Éden, que é o estado de inocência e totalidade com Deus, o homem ganha a história. Nessa versão da tradição, a imaginação equivale ao mal, ao impulso de transcendência e à curiosidade²⁶, que se torna negativa na medida em que o homem caído no mundo histórico passa a seguir seu próprio caminho arbitrário, ao invés de seguir o caminho de Deus.

Contudo, enquanto anda, o homem luta por recuperar a unidade com Deus, composta pelo bem, que lhe dirige ao Criador, e pelo mal, que lhe impele a criar e a transcender por conta própria. E desta concepção da queda como périplo provém a interpretação *integracionista* da queda, que valoriza o advento da liberdade de

²² KEARNEY, R. *The Wake of imagination*, p.38.

²³ WOLFSON, E. *Through a speculum that shines. Vision and imagination in medieval jewish mysticism*, p. 5. Todas as traduções desta obra são próprias.

²⁴ BUBER, M. *Good and evil. two interpretations*. Todas as traduções desta obra são próprias.

²⁵ *Ibid.*, p. 73-76, *passim*.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

escolha do homem. Nessa versão, a imaginação como impulso de transcendência não se considera originalmente má, pois não significa necessariamente um afastamento da lei divina. Pelo contrário, ela propõe uma interpretação “positiva” da imaginação como o impulso do homem que pode levar à realização do plano divino. O homem, neste caso, tem sempre a possibilidade de escolher o bem e, dessa forma, tornar-se uma criatura de Deus.

Kearney entende que aqui a ênfase está posta no conceito histórico-escolástico de *tornar-se*, ao contrário do conceito ontológico-cíclico de *Ser*, que caracteriza a cultura helenística²⁷. Este *tornar-se*, que não é qualquer coisa de natural ou evidente, requer uma ação do homem cujo resultado permanece sempre no futuro, na promessa do que está por vir e que portanto não pode ser observado no presente. Esta noção hebraica da imaginação sugere um conceito de *mimesis* entendida como forma de retornar ao caminho da vontade divina mediante a escolha do bem, que é uma ação humana. Mas ao mesmo tempo censura (como na lenda do *Gólem*) a tentativa de transformar essa faculdade em vontade de criação original, o que significaria uma usurpação dos atributos divinos equivalente ao pecado original.

Já na tradição helênica, a imaginação (o pensamento sobre as imagens), encontra a sua primeira fonte no mito de Prometeu, perpetrador do roubo do fogo, pelo qual mereceu o castigo de Zeus. Na versão de Hesíodo, o mito prometeico diz “E prendeu com infrágeis peias Prometeu astucioso, / cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna, / e sobre ele incitou uma águia de longas asas, / ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite / todo igual o comera de dia a ave de longas asas”²⁸. O nome *Prometeu* pode ser traduzido como *pré-ver*²⁹, e o roubo do fogo é entendido como o que permitiu aos seres humanos passar do mundo da natureza ao mundo da cultura, pois ele torna possível a criação, a transformação. No entanto, a carência da capacidade inata de criar, e a conseqüente necessidade de roubar um atributo que é divino, atestam, assim como no mito adâmico, a inferioridade do homem (um simples “astucioso”) em relação aos deuses.

Em ambas as tradições, também, a imaginação tem um caráter de mediação entre o homem e alguma coisa maior, e por isso é sempre representacional, uma

²⁷ KEARNEY, R. *The Wake of imagination*, p. 52.

²⁸ HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*, p. 104.

²⁹ KEARNEY, R. *The Wake of imagination*. Op. cit., p. 80.

forma de atingir uma verdade que se encontra além do imediato. Kearney explica que a imaginação nesse sentido sempre é *alio-relativa*, e não *ipso-relativa*³⁰, pois o seu significado está sempre além e nunca em si mesma. A diferença entre esses dois conceitos de imaginação reside em que no mito hebraico o destino do homem resulta da sua escolha, enquanto que no mito prometeico a sua sorte trágica vem inscrita na ordem cosmológica (e não antropológica) à qual se encontra inexoravelmente condenado. A liberdade criativa de Prometeu é a liberdade de desafiar, não de participar na criação. A condenação pela sua transgressão é um fato cósmico e o perdão, como o que Javé outorgou aos homens depois do dilúvio, está fora de questão. Os heróis da imaginação – Prometeu e Adão – são aqueles que perturbaram a hierarquia cósmica transgredindo orgulhosamente seus limites. Entre os gregos, contudo, homens e deuses, enquanto parte do cosmos, estão igualmente afetados com a culpa de Ser.

Platão, por sua vez, veio estabelecer outra oposição, que podemos simplificar em termos daquela do mundo da “maldade material” contra o da “bondade espiritual”, condenando a imaginação à imitação. Essa identificação constitui a primeira formulação filosófica sistemática da imaginação como um modo estritamente humano de existência. Platão opõe a faculdade de conhecimento da razão (*nous*), que tem acesso ao mundo das ideias e do eterno, às faculdades miméticas da imaginação (*eikasia*, *phantasia*), condenadas ao mundo da imitação e do transitório, dentro de outra oposição maior entre o *Ser* e o *Tornar-se*³¹. Embora ele associe o mito de Prometeu à *techné*³² e à participação (*methexis*) que, entre outras coisas, tornou possível a linguagem com a qual o homem conseguiu transformar o mundo da natureza em mundo da cultura, o homem carecia da arte da política³³, sem a qual toda tentativa de vida em comunidade redundava em lutas e em destruição. Até que, temeroso de ver a raça humana inteira se extinguir, Zeus consentiu em enviar Hermes para outorgar justiça e vergonha aos homens, virtudes sem as quais a arte prometeica de inventar só poderia levar à ruína.

³⁰ KEARNEY, R. *The Wake of imagination*, p. 83.

³¹ PLATÃO, “Timeu”, em: PLATO. *Complete works*, p. 28-30. Todas as citações de Platão correspondem a esta edição, considerada como a mais completa e atualizada, e que segue a edição *standard*. Porém, existem traduções ao português de todas suas obras pela Ed. UFPA (2011).

³² PLATÃO, “Protágoras”, em: PLATO. *Complete works*, Op. cit. 321d.

³³ *Ibid.*, 1997, p. 322.

No mito platônico, todo ato criativo é uma imitação da criação divina, e como esta última é reconhecida como a única verdadeira, todas as outras devem ser de alguma forma falsas³⁴. Platão distingue a *Episteme* –o conhecimento–, à qual corresponde a razão, da *doxa* – a opinião –, à qual corresponde a imaginação. Disso se segue a expulsão da poesia, enquanto fantasia privada, em benefício do público, que é a política. A imaginação humana representa uma perturbação da ordem metafísica, um corpo estranho na ordem do *logos*, entendido como o diálogo de Deus consigo mesmo, a Presença para si mesma, e cujo único herdeiro legítimo seria o demiurgo, que participa da unidade Divina. Sendo que o Demiurgo é identificado como único criador legítimo, o homem-demiurgo se transforma no *outro* do deus. Assim, no pseudo-mundo da imaginação³⁵, os opostos já não se opõem como dita o *logos* metafísico, contradizendo as leis da lógica em um jogo de substituições constantes e difusas que Platão rejeita³⁶. O jogo é condenado como oposto da permanência e estabilidade da razão. Como Deus é eterno, a intenção de representá-lo através da poesia que é mutável só pode ser blasfematória.

A crítica platônica da imaginação se resume, assim, em cinco acusações: ela é ignorante, não-didática, imoral, irracional e idólatra, características que remetem a cinco dualismos fundamentais presentes em toda a filosofia ocidental: a oposição epistemológica entre verdadeiro e falso, a antropológica entre política prática e inutilidade artística, a oposição moral entre o bem e o mal, a psicológica entre a racionalidade da alma e a materialidade do corpo e finalmente a oposição metafísica entre o Ser divino e o tornar-se humano³⁷. Esta rejeição corresponde, assim, à sua rejeição das belas artes dentro do espectro de um conceito de verdade que é estritamente conceitual³⁸, e onde a verdade equivale ao bem. Esta crítica trouxe, como afirma Murray Bundy, “uma desafortunada associação do termo *mimesis* não somente com o adjetivo *imaginativo*, mas também com *fantástico*, o

³⁴ PLATÃO, “República”, em: PLATO. **Complete works**.

³⁵ BUNDY, M. W. **The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought**, p. 23-24. Todas as traduções desta obra são próprias.

³⁶ KEARNEY, R. **The Wake of imagination**. London: Routledge, 2003, p. 97. Para uma discussão da imaginação particularmente em Platão, Cf. BUNDY, M. W. “Plato’s View of the Imagination”.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁸ PANOFISKY, E. **Idea**, p. 14. Todas as traduções desta obra são próprias.

que implica um tipo de atividade imaginativa peculiarmente subjetiva e, portanto, ilusória”³⁹.

Mas, apesar da sua rejeição da imaginação – e da arte – como forma inferior e blasfematória da arrogância humana, Platão reconhece que as imagens podem ter utilidade heurística, sempre que não sejam tratadas como fins em si mesmas e sim como instrumentos de mediação⁴⁰. Nesse sentido, as imagens mentais da linguagem constituem um paradoxo ontológico: elas são e não são, pois se elas não fossem, tudo que dizemos seria falso, e se delas não participasse algo do não ser, tudo que dizemos seria verdadeiro. Uma outra exceção à rejeição da imaginação é o seu poder divinatório – também presente na tradição judeu-cristã⁴¹ –, que é legítimo sempre e quando seja dedicado aos Deuses – o que talvez explique a cizânia de Zeus com o fígado de Prometeu⁴². Contudo, as imagens deste tipo são de autoria dos deuses, embora se manifestem no homem, o qual não possui nenhum controle sobre elas. Para Platão, a imaginação humana só é legítima se reconhecer que é sempre imitação, mesmo no sentido retórico de “pôr uma imagem perante os espectadores”⁴³ e nunca original, que está em última instância sempre subordinada à razão e que serve ao Deus, que é a fonte derradeira da verdade.

Aristóteles, por sua vez, irá deslocar o estudo da imaginação do terreno metafísico para o psicológico e de uma epistemologia idealista para uma realista, colocando a imagem como uma mediação entre a sensação e a razão⁴⁴, embora a rigor corresponda à parte “bruta” do ser humano⁴⁵. Segundo as interpretações tradicionais, a mimesis passa a descrever a capacidade positiva do homem de representar o sentido da existência humana encontrando expressão para verdades

³⁹ BUNDY, M. W. **The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought**, p. 257. Cf, também, MARSHALL, D. *Ideas and History. The Case of Imagination*.

⁴⁰ COCKING, J. **Imagination. A study in the history of ideas.**, p.5.

⁴¹ WOLFSON, E. **Through a speculum that shines. Vision and imagination in medieval jewish mysticism.**

⁴² PLATÃO, “Phaedrus”, 250a-d; “Timaeus”, 70-72, em: PLATO. **Complete works.**

⁴³ WEBB, R. **Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice.** p. 19. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁴⁴ ARISTÓTELES. **De anima.** Oxford: Oxford University Press, 1993, 431b. Todas as traduções desta obra são próprias. Existe edição crítica desta obra em português com tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis, por Editora 34 (2006). Sempre que disponíveis, as referências serão feitas ao parágrafo da edição padrão dos trabalhos de Aristóteles. Quando os parágrafos não estiverem disponíveis, as referências remeterão à página da edição citada.

⁴⁵ COCKING, J. *Op. cit.*, p. 11.

universais a partir das suas formas particulares. A mimesis aristotélica lida com essências, não com aparências e estimula, dessa forma, a verdade. A imagem é descrita como uma representação mental, e sua atividade interna de mediação substitui a imagem platônica entendida como pintura, como cópia externa. A *Phantasia* se encontra no justo meio entre *aisthesis* e *noiesis*. Contradizendo Platão, Aristóteles afirma que imaginação e sensação são idênticas no que diz respeito ao seu Ser. A imaginação é entendida como um *modo* de perceber ou sentir, e a nossa memória como um reservatório de imagens que armazenam nossa experiência sensorial.

A imagem aristotélica distingue-se da platônica em três aspectos. Primeiramente, ela é interna e não externa, em segundo lugar ela é necessária para o ato de pensar e, finalmente, sua função de mediação entre sensação e pensamento pode levar à verdade e não constitui necessariamente um engano. Tudo isso se fundamenta no abandono da teoria das ideias, agora entendidas como categorias do pensamento humano que respondem à realidade, com o que a relação do homem com o mundo passa a depender da ligação íntima entre imagem e movimento⁴⁶. A imaginação inicia o movimento que vai da potência ao ato. Ela está unida ao desejo⁴⁷ de movimento em direção ao conhecimento prático, ao estar em obra (*energeia*) e serve como um regulador moral através da capacidade de se figurar a dor por vir⁴⁸. Essa imaginação, portanto, possui caráter temporal, na medida em que permite voltar a experiências passadas e antecipar as futuras. A partir dessas considerações, Aristóteles pode distinguir entre uma imaginação estética, presente em todos os animais, e uma imaginação deliberativa, privilégio do homem e fonte do senso comum⁴⁹.

Para Richard Kearney, embora haja um maior “realismo” na teoria de Aristóteles em comparação com a teoria platônica, essa imaginação continua sendo derivativa e não produtiva. Mas esta última opinião pode ser discutida. Pareceria, de fato, que a imaginação aristotélica, longe de introduzir algo diferente ou oposto ao mundo, designa o vir a ser das coisas, a transformação da potência em atualidade, da mesma forma como a cor se atualiza mediante a intervenção da

⁴⁶ ARISTÓTELES. *De anima*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 428b.

⁴⁷ *Ibid.*, 433a.

⁴⁸ *Id.*, *Retórica*. Buenos Aires: Gradfco, 2007, I,II,17.

⁴⁹ *Id.*, *De mem.* 450a. *The complete works*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

luz⁵⁰. Por isso em outra ordem de coisas, a afirmação aristotélica de que a poesia é mais filosófica do que a história, deve ser compreendida pensando sempre que a *poiesis* exhibe o caráter permanentemente criador da natureza da qual o homem faz parte. A história, ao contrário, ao falar somente do que aconteceu, não possui o caráter de continuação da criação que a *mimesis* comporta, e pelo qual esta última é capaz de falar sobre o que pode acontecer.

Em *O problema do Ser em Aristóteles*, Pierre Aubenque contribui nessa mesma linha para explicar de que forma a visão aristotélica da história se distancia de Platão, e aponta para uma complexidade de tal afastamento que vai além da oposição, na medida em que carrega uma concepção diferente do conhecimento. Para Aristóteles, o conhecimento não poderia ser reminiscência porque isso significaria uma verdade absoluta, por fora do horizonte da história no qual habita o homem. O tempo, que para o homem se apresenta como história, é a parte irredutível de contingência que separa os possíveis da sua realização. Como espaço do *vir a ser*, o tempo é também o horizonte da busca e do trabalho humanos, e não aquilo que afasta o homem das essências⁵¹. A noção de *mimesis* em Aristóteles responde a uma concepção peculiar do cosmos e do lugar que o homem assume nessa configuração.

A história como o espaço do *vir a ser*, de possibilidade, permite conceber a imaginação humana como parte da natureza, na medida em que ela concretiza uma essência, completando a ordem natural, e não em oposição a ela. A *mimesis* é natural no homem porque essa é a forma em que ele, enquanto parte da natureza, aprende a ser, mas também porque essa é a única forma em que ele poderia ser. Isso pode parecer uma tautologia, mas é outra forma de dizer o que Aristóteles expressa quando diz que de uma semente de carvalho só poderia nascer um carvalho. Como qualquer outra parte da natureza, o homem também se compreende nesse caso sob a dialética de *natura naturans* e *natura naturata*. Como será mais profundamente reconhecido em obras como a de Quintiliano e o pseudo-Longino ou Philostratus⁵², a essência do homem é o imitar, onde imitar se aproxima de *in-formar*, ou *pôr em forma*.

⁵⁰ ARISTOTELES, *De anima*, 430a10 – 430a26.

⁵¹ AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 90. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁵² COCKING, J. *Imagination. A study in the history of ideas*, p. 28.

Como é comumente aceito, a síntese ontoteológica cristã é o resultado da união da noção judeu-cristã do deus único e da metafísica platônico-aristotélica do Ser, cujo antecedente se encontra no movimento neoplatônico dos primeiros séculos da nossa era, que entendiam a imagem como a passagem entre o corpo físico e a alma por via da razão⁵³. Os pensadores medievais dos primeiros séculos entendiam que os gregos haviam intuído o Mistério, e identificavam o demiurgo platônico com Javé e o *logos* com Jesus Cristo. Agostinho foi o primeiro a afirmar que a fé podia ser articulada e clarificada através da doutrina filosófica, e a distinguir entre princípios de autoridade e princípios filosóficos. Assim sendo, Deus é visto como a origem do Ser, o que consolida a interpretação da imaginação como cópia falsa e como transgressão da ordem divina da criação. Agostinho foi também o primeiro a utilizar o latim *Imaginatio* associando diretamente a desconfiança nas imagens e a *phantasia* neoplatônica como obstáculos para a contemplação espiritual. Seguindo os neoplatônicos – em particular Plotino e Proclo Lício⁵⁴ – Agostinho argumenta que só podemos intuir a essência do mundo através da visão intelectual, que se encontra acima da imaginação, que só exhibe as aparências exteriores. A imagem é sempre uma reprodução, pois a única imagem verdadeira de Deus (*Imago Dei*) é Cristo, enquanto que o resto só pode ser blasfêmia.

Uma metáfora para este modelo de representação baseado na semelhança entre o Pai e o Filho, que será utilizada em repetidas oportunidades, é a do espelho, introduzida por São Boaventura no S. XIII. Nela se entende que o objetivo do homem é sempre o de espelhar o Supremo Criador Divino, e tudo que existe no mundo é, portanto, uma imagem espelhada em Deus. A imaginação humana se encontra por isso no meio caminho que vai do mundo sensível ao entendimento. Mas apesar dessa potencialidade cognitiva, quando não estiver supervisionada pela razão e utilizada somente como mediação para o divino⁵⁵ ela pode também levar ao mal e à idolatria através da concupiscência que reside na curiosidade. Esse ajuizamento de alguma forma se repete na *Summa* de Tomás de Aquino, considerada por muitos como a *melhor* síntese do pensamento clássico e hebraico, na qual a imaginação se entende como uma espécie de “depósito”

⁵³ COCKING, J. *Imagination. A study in the history of ideas*, p. 40.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ KEARNEY, R. *The Wake of imagination*, p. 125.

aristotélico de cópias da experiência sensível. As imagens se tornam necessárias na medida em que as verdadeiras formas do espírito são inalcançáveis para o entendimento finito do homem. Devido a essa limitação, também ecoando Aristóteles, o ato de perceber imagens se atribui ao composto corpo-alma, e não à alma por si mesma⁵⁶.

De forma que, apesar da continuidade da discussão, a imaginação medieval manteve o ideal “mimético” (por representacional) das tradições hebraica e helênica. Ela é sempre tratada em termos de *imitatio*, sempre mediação, seja positiva ou negativa, com o espírito supremo. Eticamente, a imaginação permanece em última instância condenável, como na versão bíblica associada ao pecado original, pois a única verdade, o único *Ser* verdadeiro, é Deus. Contudo, é interessante notar que, embora formalmente houvesse acordo em considerar a Graça de Deus inigualável e irrepresentável⁵⁷, condenando as imagens de modo geral, a figura de Jesus era aceita como a verdadeira imagem de Deus. E com o tempo, a iconografia assumiu uma legitimidade bastante próxima daquela das escrituras, principalmente no Leste, criando com isso uma divergência da concepção imagética entre Roma e Constantinopla⁵⁸. Nesta última, a representação artística se aceitava como uma prática sagrada de inspiração divina, embora devesse restringir-se ao conteúdo religioso e manter uma certa abstração nas formas para não dar lugar a confusões entre imagem e original. Por essa razão, a escultura e a utilização da perspectiva, por exemplo, foram vetadas pela igreja até o Renascimento. Enquanto a iconografia medieval é um *médium*, a arte cristã renascentista se transformará em comunicação entre homens, concentrada na experiência humana do divino⁵⁹.

Heidegger entende que o olhar ontoteológico medieval é condicionado pela concepção de existência como produção: a realidade é pensada como *atualidade*, e pertence à mesma família semântica de *ato* e de *atuar*, e assim se relaciona diretamente ao ato da criação, do fazer. A essência da natureza é vista como um trazer *para-a-frente* de alguma coisa que permite percebê-la, ao contrário da

⁵⁶ COHEN, S. St. “Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms”, p. 196. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁵⁷ WOLFSON, E. **Through a speculum that shines. Vision and imagination in medieval jewish mysticism.**, p. 25.

⁵⁸ COCKING, J. **Imagination. A study in the history of ideas.**, p 60.

⁵⁹ KEARNEY, R. **The Wake of imagination.**, p. 136.

apreensão socrática do ser como descobrir (*aletheia*). A aparição do ser para a arte medieval deixa de ser um descobrir, e passa a entender-se como produzir⁶⁰. Trata-se de um modelo causal onde Deus se identifica com a causa última das coisas. Esse modelo de causa e efeito prepara, segundo Heidegger, o caminho para a época moderna, o seu humanismo e a sua tecnologia. Nesta visão, entende-se que o humanismo moderno também faz parte do modelo produtivo, embora este modelo seja secularizado pelas ciências humanas, pondo o homem no lugar do Deus criador de sentido⁶¹. A extensão desse modelo *produccionista* é a essência do humanismo, com o homem como único criador⁶² e unificador de sentido e valor, afastando-se da concepção mimética de imaginação como *imitatio*, e começando a considerá-la um fato original.

E o problema estava igualmente presente na filosofia de Descartes, que se ocupa com a função da imaginação no processamento das percepções do mundo, considerando que, embora necessária, a imaginação permanece no plano da possibilidade mais do que na esfera do real. Uma imagem é uma ideia que a alma forma em ocasião de uma afetação do corpo. Segundo Sartre, esta consideração situa Descartes no plano “psico-fisiológico” do debate, na medida em que considera simultaneamente a alma e o corpo, as duas partes do sujeito⁶³. Mas embora Descartes leve em consideração o corpo e a alma, isso não significa que a sua teoria resolva alguma coisa. Não podemos esquecer que esse tratamento é também o símbolo e o início da linha de pensamento que divide o mundo em consciência e extensão, colocando o pensamento, e portanto também a formação de imagens, dentro da dinâmica de ou isto (a extensão) ou aquilo (a consciência)⁶⁴. Nem o próprio Sartre conseguiu se liberar dessa dicotomia, quando afirma que “é uma lei ontológica que não há mais do que dois modos de existência: a existência como coisa do mundo e a existência como consciência”⁶⁵.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. **The Basic Problems Of Phenomenology**., p. 100-103. Todas as traduções desta obra são próprias. Existe tradução ao português desta obra por Marco Antônio Casanova (Vozes, 2012).

⁶¹ CAPUTO, J. D. **Heidegger and Aquinas. An Essay On Overcoming Metaphysics**., p.73. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁶² COCKING, J. **Imagination. A study in the history of ideas**., p. V.

⁶³ SARTRE, J. P. **La imaginación**., p. 157. Todas citações desta obra correspondem à edição em espanhol, e todas as traduções desta obra são próprias

⁶⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁵ SARTRE, J. P. **La imaginación**., p. 171.

Essa concepção da imaginação como um atributo *humano* (antropológico, ontológico, físico?) é sem dúvida o que será debatido na Ilustração alemã, pois se bem é claro que a imaginação define o homem enquanto ser finito diferente de Deus, não está claro qual é a função específica da imaginação na relação do homem com o mundo, que agora constitui o *outro*. A única certeza é que a imaginação resiste ao domínio da razão, como o disse nada menos que Francis Bacon. E o que foi definido como um cidadão perigoso pelo próprio pai simbólico da ciência, só pode ser um problema para a geração que fez da razão o seu projeto de vida. Ou, dito de forma mais direta, o que está em discussão é a relação do homem com o mundo, um problema que, como temos visto, se encontra sempre ligado aos usos da imaginação. Por isso, este trabalho não é uma história das vicissitudes do conceito de imaginação *per se*, e sim uma revisão da discussão sobre o conhecimento atrelada à utilização do conceito de imaginação. Isso sim, deixaremos que as consequências políticas do resultado dessa discussão fiquem para a imaginação de cada um.

2 Imaginar a Alemanha

E os homens, quando são empíricos, isto é, nas três quartas partes das suas ações, não atuam senão como animais: por exemplo, se espera que o sol sairá amanhã, porque assim tem sido sempre.⁶⁶

Estes primeiros capítulos pretendem reconstruir as características particulares da discussão da ilustração alemã na qual se inscreve a formulação kantiana da imaginação. Para isso, toma emprestada a ideia de “provincializar” um pensamento que tem se tornado hegemônico no pensamento filosófico ocidental, mas que também não deixa de participar de um conjunto muito maior⁶⁷. Embora as definições kantianas sejam as que tiveram a maior difusão nos âmbitos científicos, elas fazem sentido dentro de um horizonte particular, anterior à definição da ciência como a conhecemos hoje em dia. A partir desse horizonte expandido será mais fácil compreender o papel da imaginação dentro do universo de sentido da história e da filosofia da história, e que na maioria dos casos não respondem a critérios estritamente epistemológicos. Para tanto será necessário

⁶⁶ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica**. Buenos Aires: Losada, 2004, p. 93. Todas as traduções desta obra são próprias. [Et les hommes en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes ; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain parce que l'on a toujours expérimenté ainsi.].

⁶⁷ O conceito da “provincialização” foi extraído das considerações sobre os estudos pós-coloniais desenvolvidos por Dipesh Chakrabarty. Cf. CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference**. PDF ed. Oxford: Princeton University Press, 2000.

discutir não somente as diferentes definições da palavra então em circulação, mas também as relações entre os diferentes filósofos que participaram do debate, assim como a relação destes com as instituições que se ocupavam com o conhecimento. A exploração de uma suposta evolução do conceito que não contemplasse tais relações seria desprovida de interesse, pois o seu significado se encontra nelas, até mais do que na estrita letra dos textos. Por isso, este capítulo pretende refazer o caminho universitário alemão até o século XVIII pensando-o como um momento de uma discussão de muito mais longa data.

2.1.

A Alemanha que conhecemos.

Começaremos por advertir que a divisão supostamente objetiva do tempo em períodos de cem anos poderia mais nos prejudicar do que nos fazer um serviço, pois a ruptura “epocal” para a discussão que nos interessa não se deu na virada do século cronológico, mas antes foi definida pelas duas grandes revoluções do século XVIII, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Esses eventos modificaram significativamente a discussão sobre o conhecimento na Alemanha, na medida em que modificaram substancialmente a estrutura e a posição da Alemanha no contexto sócio-político internacional que, por sua vez, também mudou de rumo significativamente. Uma das teses desse trabalho é a de que a discussão sobre o conhecimento não pode ser pensada fora da experiência histórica própria dos participantes da discussão, pelo que a cronologia estrita será aqui trocada pela sequência das discussões e das transformações políticas. Na primeira parte do que foi chamado de o “longo século XIX”⁶⁸ haveremos de lidar com a crise da “República das letras”⁶⁹, a revolução francesa, as guerras napoleônicas e o Congresso de Viena, que reconfiguraram as relações de poder na Europa, assim como com a revolução generalizada no novo mundo, o capitalismo em plena explosão e o nascimento da liga comunista.

⁶⁸ BLACKBOURN, D. **The long nineteenth century. A history of Germany, 1780-1918.**, p. xiii.

⁶⁹ ESKILDSEN, K. R. “How Germany Left the Republic of Letters”. p. 421–432, 2004.

Para o momento que nos ocupa, portanto, na verdade cometemos um anacronismo ao falar em Alemanha, pois pensamos no território que corresponde ao atual estado alemão, ou ao Sacro Império Romano germânico, embora naqueles tempos as suas fronteiras não fossem lá muito estáveis. O Sacro Império não constituía um estado territorial, mas antes funcionava como uma unidade supra-estatal, garantia da paz entre os estados da Europa Central e entre os seus estamentos. Em 1806 Napoleão Bonaparte transformou o Sacro Império na Confederação do Reno, um Estado satélite do Primeiro Império francês, conformado por quatro reinos, dezoito ducados e dezesseis principados, o que, por incrível que pareça, já representava uma redução na quantidade de estados em comparação com Sacro Império. Em 1815, depois do Congresso de Viena, a Confederação passaria a ser liderada pela Áustria, e a Prússia iria se levantar contra esse domínio. Ao analisarmos a literatura a respeito⁷⁰, a preocupação com a construção da nação alemã parece haver estado sempre presente nas discussões políticas e filosóficas, mas parece ter-se tornado um problema particularmente urgente também nessa virada do século.

De forma que, como não podia ser de outra maneira, a singularidade dessa virada do século XVIII para o XIX na Alemanha tem muito de consequência da história política e social, bem como da história filosófica da Alemanha. O primeiro problema que vem à mente é, então, de que forma, em não havendo sequer uma continuidade político territorial, seria possível subscrever o movimento filosófico que estamos definindo como tradição “alemã”. O próprio termo “ilustração” tampouco é uma definição definitiva, e geralmente envolve diversos movimentos do século XVIII e do século XIX, como o racionalismo, o *Sturm und Drang*, o Idealismo, o Romantismo, etc. As relações e os limites entre estes movimentos são pouco claros e, como toda classificação, nem sempre o estabelecimento de fronteiras ajuda a melhor compreendê-los.

⁷⁰ Este problema tem se tornado de grande interesse em épocas recentes, e particularmente aos debates levantados pela reavaliação do Holocausto e do impacto da sua interpretação na historiografia. A respeito Cf, entre outros., SCHULZE, H. **The course of German nationalism. From Frederick the Great to Bismarck 1763-1867**; SHEEHAN, J. “What is German History? Reflections on the Role of the Nation in German History and Historiography”; SIMON, W. Variations in Nationalism during the Great Reform Period in Prussia.; BERGER, S. “Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe”; FICHTE, J. G. **Address to the German nation.**

Em termos de produção intelectual, nem sequer a língua parece servir de amálgama, pois não somente o *Hochdeutsch* (alemão standard) não estava ainda difundido, quanto, aliás, eram poucos os trabalhos escritos em alemão e as universidades em geral utilizavam o latim ou o francês. A preocupação com a língua alemã, e a intenção de torná-la a língua oficial para a produção intelectual, não se tornou um debate de importância até o século XVII, nas mãos de Gottfried Leibniz, que daria impulso à criação da Academia de Ciências de Berlim⁷¹. Mais ainda, o primeiro trabalho publicado em alemão pela Academia data do ano de 1792⁷². O primeiro curso universitário em língua alemã se ofereceu em Leipzig, e foi ditado por Thomasius no ano de 1687⁷³. Mas, como sempre acontece na história, não são as fronteiras nem as demarcações temporais nem as declarações de independência que vêm em nosso auxílio, mas a própria tradição de pensamento. E o que temos à frente no caso da filosofia alemã do final do século XVIII é nada mais e nada menos do que a construção dessa tradição, como sempre, na forma de um debate.

Podemos dizer, em primeiro lugar, que esse debate nasceu com duas frentes. A primeira se desenvolveu nos meios universitários, e nela podemos contar a maioria dos pensadores alemães pós século XIV, que é a data da criação das primeiras Universidades alemãs. Até essa data, os intelectuais alemães se educavam principalmente na França ou na Itália, e de fato se torna arriscado falar em filosofia alemã devido à ausência de um espaço de debate diferenciado do resto da Europa⁷⁴. A outra “frente” se desenvolveu “extra-muros” e aparece como uma série de movimentos críticos à filosofia universitária, que foram eventualmente incorporados por esta última, para serem novamente criticados por novos movimentos extra universitários. Os filósofos que não pertenceram à Universidade são poucos e espalhados no tempo, mas de extrema importância. Nomeadamente, trata-se de Nicolau de Cusa (1401-1464), Gottfried Leibniz (1646-1716), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johan Gottfried von Herder (1744-1803) e, mais tarde, Arthur Schopenhauer (1788-1860), Karl Marx (1818-

⁷¹ ZEYDEL, E. “The German language in the Prussian academy”, p. 127. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁷² DUQUE, in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. p. clxxv. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁷³ BARNSTOFF, H. “The Rise of the German Universities”, p. 287. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁷⁴ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 72. Todas as traduções desta obra são próprias.

1883) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), entre os mais importantes. Ao ler alguns dos trabalhos historiográficos sobre a filosofia alemã, tem-se a impressão de que a sua unidade provém justamente desse jogo quase dialético entre ortodoxia acadêmica e reação não universitária, suposta representante dos interesses da humanidade que foram esquecidos pela sempre metódica, sistêmica e arrogante Universidade⁷⁵.

Partindo então do século XIV, é importante compreender algumas características gerais do debate universitário alemão. As primeiras universidades alemãs foram criadas no contexto da disputa entre guelfos e gibelinos, em que o Imperador Luís IV da Bavária se enfrentou com o papado, e acolheu figuras como Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham e Miguel de Cesena, grandes críticos da Igreja, na sua corte. Com o objetivo de manter os estudantes alemães na Alemanha e fortalecer a dinastia, o Imperador Carlos IV da casa de Luxemburgo e rei da Bohemia criou a primeira universidade “alemã” em Praga, no ano de 1348⁷⁶. Seguindo o exemplo da universidade de Praga, em 1365 foi criado o Instituto de estudos superiores de Viena pelo Duque Rodolfo, da casa dos Habsburgo, e em 1386 a Universidade de Heidelberg pelo Duque do Palatino do Reno. O município de Colônia também solicitou, a pedido dos Agostinianos, autorização ao Papa Urbano II para estabelecer uma Universidade, que lhe foi concedida em 1388. A cidade de Erfurt recebeu a sua autorização em 1392. A Universidade de Leipzig, por sua vez, foi fundada em 1409 a partir de um desprendimento dos estudantes da Bohemia e, em 1419, a de Rostock.

De maneira que quando as primeiras universidades alemãs foram criadas, elas foram ocupadas em grande parte por dissidentes da Universidade de Paris⁷⁷, o que criou certa homogeneidade nas discussões e interesses, caracterizada pela escolha da *via moderna* da filosofia escolástica que então triunfava em Paris. Isso significava, na prática, a aderência ao nominalismo de Guilherme de Ockham (1285-1347), ao contrário da *via Antiqua*, que seguia os ensinamentos de Tomás

⁷⁵ Para uma visão panorâmica dessa discussão Cf., entre outros, BECK, L., **Kant and his predecessors**; ENGELL, **The creative imagination. Enlightenment to romanticism**; HAMMERMEISTER, K., **The german aesthetic tradition.**; PAULSEN, F., **The german universities and university study.**

⁷⁶ BARNSTOFF, H. “The Rise of the German Universities”, p. 283.

⁷⁷ PAULSEN, F. **The german universities and university study.** p. 14. Todas as traduções desta obra são próprias. Cf., também, BERRIOS, H. **Heidelberg y Cambridge historia de dos departamentos universitarios.**

de Aquino⁷⁸. Os motivos principais da *disputatio* escolástica parecem sempre girar em volta da discussão sobre a preeminência da teologia ou da filosofia como forma de alcançar a verdade. O próprio nominalismo e o seu papel na controvérsia dos Universais é uma mostra desta discussão e, aos olhos de muitos pensadores contemporâneos, na perseguição desse pensamento devemos procurar uma das causas principais que levou à Reforma. Como em outros lugares da Europa, no escolasticismo alemão também se repetem as disputas em torno das diferentes interpretações da obra de Aristóteles e a sua relação com a obra platônica, criando certo realismo idealista, se é que tal coisa é possível.

Devido à adoção generalizada do escolasticismo, e sem esquecer que a vida nessas universidades distava pouco da rotina monacal, constituindo-se muito frequentemente como uma plataforma para posições eclesiásticas⁷⁹, as primeiras universidades alemãs se caracterizaram pela rejeição do humanismo⁸⁰. De forma que os humanistas acabaram abrindo as suas próprias universidades: Greifswald em 1456, Freiburg em 1457, Basileia, do ano de 1460, Ingolstadt em 1472, Tübingen em 1477 e Wittenberg (que na década de 1540, com a presença de Melanchtohn, se tornaria a universidade mais popular da Alemanha), já no segundo ano do século XVI. Na segunda década do século XVI, a nova cultura do humanismo, principalmente representada nas figuras de Erasmo e Reuchlin – embora o primeiro não ensinasse na academia –, estava firmemente implantada na tradição universitária alemã⁸¹, sendo provavelmente uma causa direta da Reforma, que começara como uma *disputatio* influenciada pelo espírito crítico do humanismo⁸².

A Reforma também fundou as suas próprias casas de estudos. A primeira universidade protestante alemã foi a de Marburgo, que abriu as suas portas em 1529, e a segunda a de Königsberg, fundada em 1544 pelo Duque Albrecht da Prússia, que foi auxiliado pessoalmente por Lutero e apoiado por Melanchtohn, quem fora o responsável pela “reconciliação entre a reforma e o humanismo”⁸³. Jena, que antes de se tornar palco do romantismo iria se transformar em reduto da

⁷⁸ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 78.

⁷⁹ PAULSEN, F. **The german universities and university study.**, p. 19-20.

⁸⁰ BARNSTOFF, H. “The Rise of the German Universities”, p. 284

⁸¹ PAULSEN, F. Op. cit., p. 29.

⁸² GRENDLER, P. F. “The Universities of the Renaissance and the reformation”, p. 14.

⁸³ PAULSEN, F. **The german universities and university study.**, 1906, p. 33.

ortodoxia luterana, foi fundada em 1558, e Helmstedt, também de espírito luterano, em 1576. À avançada protestante e humanista, seguiu-se uma onda de fundação de universidades católicas: Dillingen (1554), que acabou em mãos dos jesuítas, os quais, ao contar com os fundos necessários, fundaram uma série de escolas superiores: Braunsberg (1568), Olmütz (1568), Würzburg (1582), Graz (1585), Innsbruck (1606), Paderborn (1614), Salzburg (1623), Osnabrück (1630), Breslau (1636), y Bamberg (1648). A resposta dos protestantes à ofensiva jesuíta foi, como não podia ser de outra maneira, a criação de novas universidades: Strassbourg e Rinteln, ambas de 1621.

A incessante criação de novas casas de estudos dá uma ideia da divisão que a reforma protestante criou na Alemanha, e de em que medida a filosofia se transformou em um auxílio para as querelas teológicas, o que permitiu deixar de alguma forma de lado as disputas políticas implícitas nessas divisões. Dito de outra maneira, vista a estreita relação entre as universidades e as estruturas político-administrativas dos estados, a disputa política canalizou-se nas disputas filosóficas, que privilegiaram a defesa do credo, sempre com um fundo político⁸⁴. As divisões entre os diferentes príncipes do Sacro Império, por outro lado, não foram pouco importantes, estando na base de guerras longas e destrutivas.

Contudo, apesar das diferenças teológico-políticas decorrentes do fato de que as Universidades cada vez mais se transformavam em locais de formação e defesa das burocracias estatais⁸⁵, as filosofias produzidas naquela época eram de fato bastante similares entre si. Isso se deve, como já foi dito, por um lado à fonte comum da escolástica que, seja ockhamista ou tomasiana, proporcionava uma forma e um vocabulário compartilhados e alguns assuntos comuns⁸⁶. Por outro lado, tem a ver com o fato de que a própria multiplicidade de credos que seguiu à reforma protestante possibilitou uma espécie de tolerância religiosa, embora não carente de perigo⁸⁷, através da qual os filósofos podiam mover-se, passando de um credo ao outro, isto é, de um principado ao outro⁸⁸. Outra consequência dessa mobilidade foi a ausência, na Alemanha, de um movimento anticlerical do calibre daquele que se encontra em outros países da Europa. Os pensadores cujas teorias

⁸⁴ BARNSTOFF, H. *The Rise of the German Universities.*, p. 286.

⁸⁵ PAULSEN, F. *Op. cit.* p. 36.

⁸⁶ FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofia.*, p. 548.

⁸⁷ PAULSEN, F. *Op. cit.*, p. 37.

⁸⁸ BECK, L. W. *Kant and his predecessors.*, p. 9.

contradiziam certo dogma, não eram imediatamente qualificados de hereges, ou opositores a um dogma unitário, mas podiam procurar a proteção de outra Igreja que se adaptasse mais ao seu pensamento. Portanto, a Alemanha não produziu muitos livre-pensadores ou um movimento de oposição que suscitasse um debate político explícito e uma filosofia acorde, o que parece entrar em franca contradição com o que tradicionalmente consideramos filosofia “moderna”. O debate político na Universidade alemã manteve sempre um tom religioso, teológico, uma vez que o ideal de unidade da igreja católica havia sido pulverizado, mas o estofo do conhecimento universitário continuava sendo a verdade das escrituras e a organização da vida universitária continuava sendo eclesiástica, embora informalmente⁸⁹. Discutiam-se dogmas e interpretações possíveis da palavra de Deus, e a discordância do dogma não significava o abandono da fé, mas antes talvez a necessidade de mudar-se a outra universidade. Com o crescimento dos aparelhos estatais e a concentração e profissionalização dos sistemas judiciários, porém, na maioria das universidades, a faculdade de teologia foi lentamente perdendo, em importância e em tamanho, para as faculdades de direito.

O Século XVII foi marcado, em sua primeira metade, pelos conflitos religiosos e políticos conhecidos como a *Guerra dos trinta anos* (1618-1648), e pela tentativa de superação dos estragos da guerra na segunda metade⁹⁰. Para esta época, as fronteiras entre as três igrejas principais (luterana, calvinista e católica) estavam finalmente delimitadas, lutando na frente teológica uma contra a outra, relacionadas a diferentes centros de poder⁹¹. Apesar da penetração do humanismo e de uma mudança no modelo do estudante universitário, que passou do clérigo ao cavaleiro⁹², a filosofia acadêmica desse século ainda era marcada de forma geral pela base escolástica. Continuava sendo o apoio para sustentar os debates entre as igrejas, como se vê, por exemplo, no problema da transubstanciação, ou para combater os jesuítas que, como temos visto, já tinham um lugar importante no quadro universitário alemão (a primeira tradução alemã de Suarez data do ano de 1600).

⁸⁹ PAULSEN, F. **The german universities and university study.**, p. 22, 26-28.

⁹⁰ MUSLOW, in: FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**, 117-125, *passim*. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁹¹ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 122.

⁹² PAULSEN, F. Op. cit., p. 41.

Portanto, sem importar a qual fé pertenciam, pode-se delinear alguns traços comuns a todos os filósofos da época. Em primeiro lugar, todos os metafísicos eram contrários à doutrina da dupla verdade (uma teológica e outra filosófica), e por isso a maioria das discussões se concentrou na necessidade e nas características da relação entre o conhecimento da razão e o conhecimento da fé. Essa concentração teve a consequência de que a questão da relação do conhecimento sensível ao conhecimento matemático, comum ao resto da Europa, fosse quase completamente negligenciada. Porém, e em segundo lugar, apesar de não encontrar-se explicitamente na discussão, a matemática realizava aos poucos sua entrada sub-reptícia na filosofia. O racionalismo de Bacon e Descartes inaugurava suas próprias universidades (Duisburg em 1655 e Kiel em 1665) e disputava espaços dentro das antigas⁹³. Como consequência, a lógica, que antigamente estava atrelada à metafísica, passou a ser tratada agora como uma regra de pensamento independente do conteúdo e como uma disciplina autônoma⁹⁴.

A metafísica, por sua vez, foi dividida em abstrata (ou geral, em termos de Kant), o que significa o estudo do ser do Ser (Deus), ou especial, que é o estudo de diferentes seres. Foi esta vertente ontológica de origem calvinista, e um pouco mais próxima do cartesianismo, que possibilitou o desenvolvimento da filosofia de Christian Wolff, que será abordada logo em seguida. Não menos importante para o pensamento de Wolff foi a crescente concentração de pensadores racionalistas e libertários na universidade de Halle, que recebeu a sua habilitação por parte do eleitor de Brandenburgo em 1694. A pergunta que guiava o debate universitário era a de “como é possível conhecer o Ser”, e com base nessa pergunta se desenvolveu uma incipiente epistemologia. Mas é importante destacar que tal epistemologia era teológica, dirigida à ontologia, e não tinha nada a ver com a que se desenvolvia na mesma época na Itália, na Inglaterra e na França, que estava baseada no homem natural e se posicionava contra a escolástica. As universidades fundadas no século XVIII –Göttingen em 1737, Erlangen em 1743 e Bonn em 1788–, foram herdeiras do espírito racionalista de Halle. Somente a universidade de Münster surgiu, em 1773, como reação do conservadorismo católico, mas foi fechada no início do século XIX.

⁹³ Como se afirma no trabalho de BARNSTOFF, H. “The Rise of the German Universities”.

⁹⁴ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 124.

Como foi já mencionado, paralelamente à discussão nas universidades, houve no século XVI e XVII também um movimento para-universitário, que se opunha a todo escolasticismo e que não pode ser reunido sob uma escola propriamente dita: eram místicos, mágicos, ocultistas, cabalistas, teosofistas, charlatães e hereges. Uma turma por demais interessante, cuja atividade foi fruto direto das possibilidades de discussão e debate gerados pelo rompimento do ideal de unidade cristã causado pela reforma⁹⁵. Esses filósofos rebeldes acreditavam em uma vida religiosa privada, relacionada à experiência da vida diária, e mais preocupada com a introspecção do que com o estabelecimento e defesa do dogma. Alguns deles, como Paracelso (1493-1541), chegaram a afirmar que toda religião era uma seita, fruto de mentes doentes que precisavam de tratamento médico⁹⁶. Estes filósofos preferiam a magia neoplatônica (cujo representante mais popular seja talvez Marsilio Ficino) à matemática, e em muitos casos suas teorias derivavam na rejeição da possibilidade de qualquer conhecimento, assim como na adoção de um anticientificismo que não deixava outra alternativa senão a fé cega. Chamados de “esquerda luterana”, esses pensadores realizaram a ponte entre o movimento da *devotio modernam*, associada a Gerard Groote⁹⁷ no século XV, e o pietismo, acentuando a imediação mística entre o homem e Deus e a desnecessidade das instituições religiosas, baseando-se nos textos de Agrippa (1486-1535) e Paracelso. Tais pensadores acreditavam na universalidade ecumênica e na imanência de Deus, tendo uma interpretação simbólica da queda, da encarnação, da salvação e do fim do mundo.

O pietismo é herdeiro deste movimento. Embora nunca constituísse uma doutrina oficial, existe evidência suficiente para compreender a magnitude da sua influência, até o ponto de que alguns estudiosos consideram a sua adoção como uma das marcas distintivas que contribuíram ao domínio prussiano no século XVIII⁹⁸. Em seu trabalho sobre o pietismo prussiano, Richard Gawthorp propõe, por exemplo, que Frederico I utilizou o pietismo como apoio para criar uma administração mais eficiente, que se opunha aos interesses das classes tradicionais

⁹⁵ WEEKS, A. **Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation.**, p. 925.

⁹⁶ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 145.

⁹⁷ A pesar de ser antigo, um bom artigo sobre este assunto continua sendo o de KEMPIS, T. À. **The founders of the new devotion. Being the lives of Gerard Groote, Florentius Radewin and their followers.**

⁹⁸ GAWTHORP, R. **Pietism and the making of Eighteenth Century Prussia.**, p. 3.

que estavam fortemente ligadas à ortodoxia luterana⁹⁹. De fato, a criação da Universidade de Halle foi uma das estratégias para evitar a influencia luterana na administração da política¹⁰⁰. Resta analisar até que ponto o pietismo foi utilizado pelas estruturas governamentais ou se foi, ao contrário, o pietismo que utilizou as suas conexões na corte e na administração para se sustentar nas posições de poder.

Para alguns estudiosos, o pietismo entre os filósofos deve ser visto como uma atitude entusiasta, mística e vagamente panteísta que acompanhou o período religioso mais teoricamente rígido e de maior devassidão na Alemanha, durante e depois da Guerra dos 30 anos, em que a ortodoxia não se preocupou com uma fé cotidiana, mas com questões de teoria. Mas tudo indica, no entanto, que o pietismo também funcionou entre os filósofos como um código identificador daqueles que se sentiam parte de um grupo diferenciado pela sua superioridade moral – e intelectual – dentro da sociedade, construindo redes, abrindo e fechando caminhos tanto dentro da universidade quanto fora dela¹⁰¹. De fato, a expulsão de Christian Wolff da sua cadeira na universidade de Halle foi uma das consequências das disputas internas que a rede pietista começou a sofrer depois da morte do seu maior articulador, A.H. Francke (1727), embora a rede de Halle continuasse funcionando como lobista de sucesso na administração prussiana¹⁰².

O pietismo foi o ressurgimento (depois do anabatismo, os amigos de Deus, etc.) do movimento que pretendia criar um cristianismo mais simples, menos dogmático e mais moral do que aquele professado nas igrejas estabelecidas. Há algumas discussões quanto à periodização da sua história¹⁰³ mas, de forma geral, se entende que o movimento foi fundado por Johann Jakob Spener em Frankfurt, no ano de 1675 com a publicação do *Pia desideria*, e que no início se estruturava ao redor de conventículos (*ecclesiola in ecclesia*) mais ou menos formais, que recuperavam a doutrina do “cada homem um pregador” e o valor da introspecção. Depois da morte dos seus fundadores o pietismo evoluiu para um anti-

⁹⁹ KUEHN, M. **Kant A Biography.**, p. 35.

¹⁰⁰ HUNTER, in: FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**, p. 578.

¹⁰¹ MARSCHKE, in: STROM, J. **Pietism and community in Europe and North America, 1650-1850.**

¹⁰² BACH, in: STROM, J. **Pietism and community in Europe and North America, 1650-1850.** Boston: Brill, 2010.

¹⁰³ LINDBERG, C. **The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth centuries.** Conferir especialmente a introdução deste volume, em que se trata sobre o problema da periodização.

intelectualismo fundamentalista que, como foi desenvolvido acima, não evitou que em 1649 penetrasse na universidade de Halle, dividindo o espaço com os racionalistas, com um sucesso que se manteve por muitas décadas¹⁰⁴. “Se você for a Halle”, as pessoas diziam nas cidades alemãs, ‘você retornará ou um pietista ou um ateu’ – isto é, um partidário da separação entre a moral religiosa e a moral civil. Gawthrop também aponta que o triunfo do pietismo sobre o escolasticismo foi um fator importante na Ilustração, e é de notar-se que as universidades onde o iluminismo apareceu foram justamente aquelas em que o pietismo era professado ou tolerado. Ian Hunter inclusive se serve da disputa entre o pietismo de A.H. Francke, a filosofia civil de Christian Thomasius e a “metafísica neo-escolástica” de Leibniz e Wolff para mostrar a variedade de posições possíveis que tendem a ser unificadas sob o termo “iluminismo”¹⁰⁵.

O movimento pietista tinha uma preocupação moral mais do que estritamente teológica, era individualista e contrário à ortodoxia, e sua vitalidade possibilitou a continuidade da preponderância da teologia em detrimento de outras disciplinas no ensino universitário, dando esse tom religioso à ilustração alemã que o resto da Europa não teve¹⁰⁶. Inclusive as teorias mais racionalistas da Alemanha possuíam uma qualidade holística, com pretensões de abranger a totalidade da existência, subsumindo tanto a sua descrição física quanto os seus mistérios. Por isso, seguindo a tradição mística da qual descendia, no século XVIII o pietismo ainda continuava ensinando a teoria vitalista da natureza, e não a teoria matemática e física que se encontrava em vigência, ficando por isso filosoficamente desatualizado. Apesar dessa desatualização teórica, o pietismo pode ser encontrado ainda na ofensiva contra o iluminismo de Leibniz (isto é, em filósofos *populares* tais como Jacobi, Herder, Hamann), assim como na filosofia romântica naturalista do século XIX, e inclusive na teoria religiosa e moral de Kant, embora sua filosofia da natureza aparentemente não tivesse sido influenciada por ele¹⁰⁷.

Nesse sentido, o pietismo é um belo exemplo da imbricação das questões sociais com as discussões teóricas: o apelo à moralidade e ao fortalecimento da

¹⁰⁴ GAWTHORP, R. **Pietism and the making of Eighteenth Century Prussia.**, p. 150.

¹⁰⁵ Esta variedade é discutida no artigo de HUNTER, in: FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**

¹⁰⁶ GRENDLER, P. F. “The Universities of the Renaissance and the reformation”.

¹⁰⁷ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 159.

comunidade mantinha vivos o entusiasmo e as convicções pietistas, embora eles não oferecessem respostas eficientes às questões teórico-filosóficas mais urgentes. Da mesma forma, os laços tecidos nos conventículos e através das redes de proteção deram forma à discussão teórica tanto como à estrutura administrativa da Prússia. A relação entre a universidade e a administração pública, que criaria um estamento que mais tarde foi identificado como a classe dos “mandarins” alemães (RINGER, 2000), também tem as suas raízes na maneira em que as Universidades foram instituídas e o papel que passaram a jogar nas disputas políticas entre os estados. Devido ao seu caráter constitutivo da estrutura formal e do conhecimento acadêmico, o pietismo nunca iria desaparecer do espírito corporativo e do ideal universitário alemão.

De maneira que até o século XVII, e apesar da eventual penetração universitária de todos os movimentos para-universitários e do aumento da importância da corte em relação à academia como local do debate filosófico, parece ter havido uma clara oposição entre escolásticos e universitários por um lado, e místicos e pietistas por outro; ou entre partidários de uma cultura mais aristocrática relacionada com a interpretação erudita das escrituras, e outra mais popular, ligada à experiência e à fé. O século XVIII será testemunha de um gradual reposicionamento de forças e da entrada em cena de novos atores.

Na primeira metade do século, poderíamos identificar a posição da escolástica do século XVII com aquela do wolffismo do século XVIII, enquanto que corresponde a um projeto pedagógico holístico e doutrinariamente fechado. O pietismo, por sua vez, evoluiu de uma posição crítica, privada e oposta à intelectualização da moral e da religião, para uma associação moralista com vastas articulações políticas, dedicada à promoção da iluminação espiritual. A estes dois grandes ideais devemos adicionar, no século XVIII, o laicismo dessacralizante e civilista de Christian Thomasius¹⁰⁸ que, no meio da reconfiguração política da Europa Central¹⁰⁹, promovia o direito secular e as virtudes civis como maneira de evitar conflitos de fé, não sem oposição por parte das autoridades religiosas¹¹⁰. Três projetos pedagógicos holísticos que tiveram de conviver na mesma

¹⁰⁸ Aqui acompanho novamente o raciocínio de HUNTER, in: FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**

¹⁰⁹ TUTTLE, H. **History of Prussia.** p.150-250, *passim*. Todas as traduções desta obra são próprias.

¹¹⁰ ESKILDSEN, K. R. “How Germany Left the Republic of Letters”. p. 424.

universidade e na mesma corte. Chegando ao final do século XVIII, em concordância com os eventos revolucionários que transformaram a Europa, as forças serão redistribuídas em uma nova disputa, que é testemunha não só da instabilidade geral no continente, mas também da consumação da penetração do pietismo no claustro universitário e do progressivo desaparecimento da oposição entre escolasticismo e misticismo. Na nova triangulação de forças, encontramos por um lado Leibniz e o wolffismo junto aos racionalistas; os filósofos populares, o ceticismo e empirismo de Hume por outro, e Kant e os filósofos críticos no terceiro ângulo.

Essa triangulação, é claro, também se compõe de uma série de “forças” transversais que deram forma à discussão, como o crescente nacionalismo e antissemitismo entre as elites prussianas, o crescimento do poder da Academia de Berlim em relação às universidades, a sua “nacionalização” depois da morte do seu patrono, e as disputas entre os filósofos cristãos, entre outras. As posturas dos contendentes mencionados serão analisadas em detalhe na próxima seção, mas antes será necessário compreender um pouco mais em detalhe o lugar da Academia no debate intelectual.

No século XVIII, a vida intelectual alemã moveu-se para o norte, entre outras causas, porque este havia sido menos devastado durante a guerra dos 30 anos e pela maior tolerância religiosa que lá imperava¹¹¹. A educação e a vida da corte no estilo francês haviam sido elevadas a símbolo universal do bom gosto por Luís XIV na França, e Frederico I de Hohenzollern tentou emulá-lo de alguma maneira¹¹², embora fosse por pura vaidade e impulsionado pela sua esposa, Sophie Charlotte. Apesar da pouca profundidade do impulso intelectual pessoal de Frederico, a corte em Berlim e a universidade de Halle acabaram concentrando figuras como Spener, Leibniz e Tomasius no mesmo ponto geográfico. Com esse antecedente, e depois de um “interregno” intelectual imposto pelo aguerrido Frederico Guilherme, em 1740 o centro da ilustração alemã fixou-se definitivamente em Berlim, lar do novo rei Frederico II e da Real Academia de Ciências, que serviu de refúgio para mais de um intelectual europeu.

As universidades alemãs em geral tinham sofrido uma importante diminuição comparativa, contando com um total de apenas 9000 estudantes no

¹¹¹ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 306.

¹¹² TUTTLE, H. **History of Prussia.**, p.268-274.

ano de 1700 e 7000 em 1760¹¹³. A Prússia que emergiu da Paz da Westfalia¹¹⁴, unificada com o Brandenburgo pelo Grande Eleitor e fortificada por Frederico Guilherme, já era o Estado mais poderoso e mais “moderno” da Europa Central. O herdeiro da expansão territorial e da escalada na posição da Prússia, Frederico II da casa de Hohenzollern, foi uma figura extravagante, se o compararmos com a maioria dos reis europeus modernos. Apesar de ter sido educado por um rei, seu pai, que desdenhava a cultura francesa e as artes de forma geral, fazendo de tudo que estava em suas mãos para acabar com as aspirações artísticas ou espirituais do filho, Frederico cresceu em profunda admiração da cultura e do fausto da Versalhes de Luiz XIV¹¹⁵.

Ele é lembrado não somente como grande estrategista e estadista, mas também pela sua paixão pelas artes e a filosofia¹¹⁶. Muito apesar dos seus desejos, a sua educação foi extremamente rigorosa, orientada aos negócios do Estado e à carreira militar, e o mais afastada possível das belas letras, o que explica que o seu treinamento tenha sido bastante deficiente até uma idade avançada. Nos seus trabalhos historiográficos e literários, o rei teve a ajuda do filósofo Voltaire, que se estabeleceu em Berlin em 1750, assim como do matemático Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), quem por sua vez recebeu todo tipo de favores por parte do rei, transformando-se em um dos filósofos mais influentes, além de mais odiados, da época¹¹⁷. Mas se a obra literária de Frederico não constitui um grande legado para o pensamento ocidental, a importância da Academia como espaço de produção e difusão de uma filosofia propriamente alemã dificilmente pode ser exagerada.

Alguns estudiosos sustentam que, quando a Academia foi fundada em 1700 sob o nome de *Societät der Wissenschaften* pelo eleitor Frederico I, o seu objetivo era o de utilizá-la como uma estratégia para fomentar o emprego da língua alemã e assim evitar o excesso de influência estrangeira nos assuntos locais¹¹⁸. Nesse mesmo período, a atividade e a influência das Universidades se encontravam em

¹¹³ KUEHN, M. **Kant. A Biography.**, p. 65. Todas as traduções desta obra são próprias.

¹¹⁴ FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**, 2004.

¹¹⁵ FREDDAWAY, W. **Frederick the great and the rise of Prussia.**

¹¹⁶ TUTTLE, H. **History of Prussia.**, v.III p.137.

¹¹⁷ Ibid., p. 142.

¹¹⁸ ZEYDEL, E. “The german language in the prussian academy”, p. 129.

declínio, em comparação com a época da reforma protestante¹¹⁹, pelo que a Academia resultou indiretamente beneficiada. Contudo, e apesar dos esforços do seu primeiro presidente, Gottfried Leibniz, e de outros intelectuais, a Academia não parece ter dado muitos frutos nos seus primeiros 40 anos de vida, especialmente durante o reinado de Frederico Guilherme I, em que permaneceu quase inativa. Mas de fato, com Frederico II, ela se transformou em uma espécie de extensão da corte, e foi o palco de não poucos escândalos, desde importantes disputas intelectuais até acusações de fraude e ilegalidade. Uma boa parte dos trabalhos produzidos na Academia foi perdida no incêndio de 1742, o que deu às autoridades a oportunidade de transferir a sede da instituição a um suntuoso edifício, mais acorde ao seu status, que dividiria com a Academia das Artes e a Cavalaria.

A real Academia foi, aliás, o caminho de entrada da filosofia inglesa e francesa, principal e paradoxalmente contra Leibniz e Wolff¹²⁰, que representavam as teorias de mais sucesso dentro da filosofia local além do fato de o primeiro ter sido um dos artífices de sua fundação. Acontece que Frederico II era um grande admirador das letras e da filosofia francesa, como é já evidente pela conformação da Academia, e tinha uma opinião bastante negativa sobre a adequação da língua alemã para esses assuntos. Há quem diga inclusive que o propósito principal da Academia era especificamente o impedimento da formação de uma consciência nacional crítica¹²¹, propugnando em câmbio um ecletismo conciliador pouco produtivo. Como se pode ver através das temáticas escolhidas para os concursos desenvolvidos naquela época, entre 1746 e 1759 a Academia esteve dividida basicamente entre leibnizianos (ou wolffianos) e newtonianos, por influência do seu primeiro diretor, Maupertuis, que era um grande defensor da teoria newtoniana. Maupertuis também se beneficiou da decisão por parte de Christian Wolff de permanecer em Halle e rejeitar a posição de diretor da Academia. Com a morte de Maupertuis, será a vez do wolffismo dirigir os destinos da academia, guiados primeiramente por J. G. Sulzer e J. P. Heinius, e depois sucessivamente por N. de Béguelin, e J. H. S. Formey. Durante os anos 80 e 90, ainda sob regra

¹¹⁹ GRENDLER, P. F. “The Universities of the Renaissance and the reformation”.

¹²⁰ A reação dos partidários de Leibniz e Wolff é abordada por CALINGER, R. “The newtonian-wolffian controversy, 1740-1759”.

¹²¹ DUQUE, in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. p clxxii.

wolffista, a Academia dedicou-se em boa parte a combater o kantismo e o seu ateísmo dogmático¹²², apesar de contar com Kant entre os seus membros externos.

Com a morte de Frederico II em 1786, o destino da Academia mudou radicalmente, apontando para uma valorização maior da produção e da língua alemã¹²³, incorporando cada vez mais intelectuais nacionais (como Goethe) de alguma forma retornando ao propósito dos seus fundadores. No início do século XIX, conjuntamente com o crescimento de um espírito nacionalista alemão na Prússia, Alexander e Wilhelm Von Humboldt serão os principais propulsores de uma política acadêmica pró-germânica. Segundo essa política, que nutria a ideia de combinar o ensino e a pesquisa e de criar uma instituição sem interferência estatal que garantisse a pesquisa independente, será fundada, em 1810, a Universidade de Berlin.

2.2

A filosofia de Gottfried Leibniz e Christian Wolff.

Gottfried Leibniz nasceu em Leipzig no ano de 1646. Sua educação foi em grande medida autodidata, mas também estudou direito e filosofia nas universidades de Leipzig na Saxônia e de Altdorf, em Nuremberg. Depois de completar o Doutorado, trabalhou para diferentes eleitores realizando tarefas diplomáticas que o levaram a passar alguns anos em Paris (1672-76), onde entrou em contato com a “nova filosofia” e a “nova ciência”, tendências intelectuais que afetaram o seu próprio pensamento. Entre os intelectuais com quem travou conhecimento estavam Antoine Arnauld, Nicolas Malebranche¹²⁴ e Christian Huygens, através dos quais conseguiu lançar mão dos escritos originais dos modernos e aprofundar os seus conhecimentos. As suas teorias mais importantes parecem ter surgido da interação com esses intelectuais¹²⁵. Nas suas viagens

¹²² DUQUE, in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. p. clxxxii.

¹²³ ZEYDEL, E. “The German language in the Prussian academy”, p. 143.

¹²⁴ A história destas relações é narrada em um artigo breve porém interessante de NADLER, S. “Choosing a Theodicy. The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection”.

¹²⁵ Para mais detalhes sobre esta relação, cf. NADLER, S. “Choosing a Theodicy The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection”.

diplomáticas também passou por Londres, onde foi eleito para a *Academia* e por Holanda, onde encontrou com Baruch Spinoza. Tudo isso ainda no contexto da contrarreforma, o que limitava de alguma forma o acesso e a produção intelectuais. As suas primeiras publicações estiveram relacionadas à atividade política e diplomática, até que resolveu intervir no debate sobre a filosofia escolástica¹²⁶.

Com o contexto da disputa entre o escolasticismo e o misticismo ou o pietismo que caracterizou a maior parte do século XVII como caldo de cultivo, a filosofia de Leibniz acabou por marcar todo o pensamento do seu tempo¹²⁷ e foi considerada, com razão, como uma sistematização ou reconciliação de toda a filosofia anterior¹²⁸. Perante a evidente crise moral, política e religiosa da Europa que havia sido materializada na Guerra dos Trinta Anos, o projeto de Leibniz era o da unificação do universal e do particular dentro de uma teoria da realidade suficientemente simples, que permitisse alcançar a utopia do *homme honnête*¹²⁹ e comprovar a sua teoria do amor desinteressado como fundamento da ação moral. Em outras palavras, a preocupação de Leibniz, inclusive no que diz respeito à física mecanicista, era fundamentalmente metafísica ou, em termos contemporâneos, ontológica: queria compreender o estofado da realidade mais do que perseguir a empreitada cartesiana de exploração do conhecimento em si¹³⁰. Só a compreensão do mundo como uma totalidade moral e física, que Leibniz intuía, poderia servir ao seu objetivo de pacificação e compreensão entre os homens. A provocação “social” ou “política” do seu esforço não se encontra somente no início do seu pensamento como uma causa disparadora, mas antes modifica constantemente suas conclusões e objetivos, o que torna impossível, como acontece tão frequentemente com a teologia e a religião, falar de uma “teoria” separada da “prática”.

Nesse mesmo sentido, devido à sua recuperação dos autores clássicos para o tratamento dos problemas contemporâneos, Leibniz é geralmente enquadrado

¹²⁶ Esta trajetória é discutida no artigo de ARIEW, in: WHITE, S.; SMITH, B.; JOLLEY, N. **The Cambridge companion to Leibniz**.

¹²⁷ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.**, p. 93.

¹²⁸ DUQUE, in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. p civ.

¹²⁹ LOEMKER, L. “Leibniz doctrine of ideas”, p.230.

¹³⁰ WHITE, S.; SMITH, B.; JOLLEY, N. **The Cambridge companion to Leibniz.**, p. 9.

dentro do Humanismo Renascentista¹³¹. Para além das possíveis classificações, ele foi, por assim dizer, um digno produto do seu tempo, no sentido de que suas investigações respondiam e se alimentavam dos problemas contemporâneos. No meio da ofensiva contraescolástica, Leibniz ressaltou a importância e a necessidade de uma nova interpretação de Aristóteles e da revisão das teorias atomistas de Demócrito e Epicuro. Leibniz também usufruiu do neoplatonismo, por exemplo, na construção da sua teoria das mônadas – que haviam sido introduzidas por Giordano Bruno, outro “reconciliador”¹³² –, segundo a qual cada substância individual é um microcosmo em si que reflete o Universo, e na consideração da matéria como derivação do espírito que emana de Deus. Do estoicismo, o filósofo alemão recuperou a crença na interconexão profunda e subjacente dos objetos no mundo material¹³³. Finalmente, a filosofia de Leibniz é tributária do que ele mesmo chamava de filosofia moderna, ou da “revolução científica”, referindo-se aos trabalhos de Descartes, Galilei, Gassendi, Kepler e Bacon, entre outros, e particularmente ao seu desenvolvimento da matemática e da experimentação. Este “verdadeiro apóstolo da concórdia”¹³⁴ procurava, como tantos outros antes dele, unificar o pensamento racional e a fé, e para isso serviu-se de todas as teorias disponíveis na sua época.

Leibniz interessou-se pela ontologia da matemática tanto quanto pela sua metodologia, o que permitiu o desenvolvimento da arte combinatória, que pretendia funcionar como uma álgebra do pensamento¹³⁵. Ele acreditava que fosse possível encontrar definições reais, e não somente nominais, que seriam ontologicamente verdadeiras. Pretendia assim desenvolver uma linguagem universal do pensamento¹³⁶ que fosse capaz de acabar com as disputas que tanto sofrimento e desentendimentos políticos haviam provocado, e que dependia de uma lógica certamente circular: a linguagem universal se tornava possível somente pelas características particulares da concepção metafísica leibniziana do

¹³¹ BROWN, in: WHITE, S.; SMITH, B.; JOLLEY, N. **The Cambridge companion to Leibniz.**, p. 43.

¹³² Por exemplo, WHITE, M. **The pope and the heretic. The true story of Giordano Bruno, the man who dared to defy the Roman Inquisition.**

¹³³ BROWN, in: WHITE, S.; SMITH, B.; JOLLEY, N. Op. cit., p. 47.

¹³⁴ ROMERO, in: LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.**, p. 8.

¹³⁵ Como afirma WIENER, P. P. “Notes on Leibniz’ Conception of Logic and its Historical Context”.

¹³⁶ Para uma análise excelente do tratamento da imaginação em Leibniz, Cf. SELCER, D. “The Uninterrupted Ocean: Leibniz and the encyclopedic imagination”.

mundo, segundo a qual o mundo se constitui de forma tal que a linguagem universal é realizável. A descrição do mundo, em contrapartida, só seria possível através dessa linguagem universal, por ser esta a única linguagem adequada para tal fim. Em palavras de Beck, “A tese básica da lógica de Leibniz é que o predicado está contido na intenção do sujeito de uma proposição afirmativa verdadeira”¹³⁷. Leibniz, assim como os demais filósofos anteriores a Kant, não teorizou sobre o fato de que duas proposições podem estar necessária, mas não analiticamente relacionadas.

Sendo que verdadeira é aquela proposição em que o predicado está contido no enunciado, cobra sentido o processo da *demonstração* leibniziana, que consistia em uma sequência de definições consecutivas através de sinônimos, que se realizava até que uma identidade real aparecesse. O resultado desse verdadeiro fio de Ariadne é o que Leibniz chamava uma *verdade de razão*, que se opunha à *verdade de fato*, em cujo caso o oposto do predicado também era possível, pois se tratava de uma verdade contingente. Ao contrário das verdades de razão, as verdades de fato só precisavam, para serem demonstradas, do princípio de razão suficiente. *Razão*, afirma Leibniz – contra o mecanicismo e o cartesianismo que em outros casos sustentava e utilizava –, deve ser igual a *verdade*, e não a *prova*¹³⁸.

A vocação unificadora do pensamento de Leibniz se encontra em todo seu esplendor no tratamento do conceito de “forma substancial”. Para os escolásticos, a “forma substancial” significava a essência de uma coisa individual (a forma aristotélica encarnada na matéria), já para os filósofos da natureza, nomeava uma das acepções possíveis da palavra “natureza”. Já no final do século XVII, “forma substancial” significava pouco mais que uma qualidade oculta, reificada como o poder ou virtude quase mística da coisa para produzir seus efeitos característicos. Os cartesianos rejeitavam a utilização do conceito de “forma substancial” como explicação de qualquer coisa. Leibniz também o descartou no início, em favor de uma aproximação estritamente física e matemática da natureza. Na discussão sobre a transubstanciação, Leibniz identificou a forma substancial com almas ou enteléquias no sentido aristotélico¹³⁹, o que significa que o corpo fenomênico é

¹³⁷ BECK, L. W. *Kant and his predecessors.*, p. 208..

¹³⁸ ENGELL, J. *The creative imagination. Enlightenment to romanticism.*, p. 30.

¹³⁹ LEIBNIZ, G. *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.*, p. 11.

considerado como uma extensão da alma e fonte do movimento, o que constitui uma rejeição da identificação cartesiana de corpo e extensão. Para Leibniz, a diferença entre corpo e mente está em que a mente é capaz de manter o *conatus*, isto é, tem memória¹⁴⁰ e identidade¹⁴¹ não sendo dependente, portanto, apenas das circunstâncias atuais. Nem por isso corpo e mente deixam, por possuir essa característica, de ser substâncias. Dessa discussão surgiu a teoria da Monadologia, que se baseia na concepção de um átomo formal (e não material) cuja natureza é a força.

Para Leibniz, a substância é um ser capaz de ação por si mesmo, independente de Deus – ao contrário do que pensava a doutrina panteísta –, ou de causas exteriores – em oposição ao ocasionalismo –, que exerce a sua força permanentemente, mesmo quando se encontra em repouso. Mais do que matéria ou extensão, a substância é uma “lei de atividade”¹⁴², uma maneira de agir que permanece através e apesar das modificações temporais que ocorrem permanentemente nas substâncias¹⁴³. Apesar da autonomia das formas substanciais, o mundo é criado pela vontade de Deus, que escolheu o que havia de mais perfeito e lhe permitiu vir a existir, estabelecendo assim o primeiro elo de uma eterna cadeia substancial. Por isso o limite da física se encontra quando ela chega às suas próprias leis irredutíveis: perguntar o porquê das leis fundamentais da física equivale a perguntar por que esse mundo e não outro foi criado: é perguntar por uma razão suficiente que não é física, mas teológica, dependente da vontade de Deus.

Uma substância assim definida, ou *mônada*, pode ser vista em três níveis de abstração: 1) é uma mera essência lógica ou possibilidade; 2) é uma ideia na mente de Deus: ele a pensa e lhe outorga o élan para existir; 3) é um Ser efetivo, atual. A *mônada representa* a totalidade do universo, pois o sujeito contém todos seus predicados possíveis, inclusive os passados e os futuros¹⁴⁴. Cada *mônada* é

¹⁴⁰ LEIBNIZ, G. “Monadologia”, in: **Philosophical texts.**, §19. As referências apontam preferentemente o parágrafo da edição padrão sempre que este conste na edição utilizada. Nos casos em que a edição citada não está separada em parágrafos, a referência corresponde ao número da página.

¹⁴¹ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentais. Discurso de metafísica.**, p. 17.

¹⁴² BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 220.

¹⁴³ FLEMMING, N. “On Leibniz on Subject and Substance”, p.86.

¹⁴⁴ Esta classificação é apresentada no trabalho de FLEMMING, N. “On Leibniz on Subject and Substance”.

uma perspectiva possível e autônoma sobre a totalidade do universo, que funciona ao mesmo tempo como um microcosmo. Existem mônadas em todos os níveis de perfeição, e a perfeição é definida segundo o nível de adequação do reflexo que elas têm do Universo, ou pela adequação com que o representam, assim como uma fotografia representa um objeto melhor que outra¹⁴⁵. Tudo que existe é uma mônada que tenta representar o universo, por isso sua lei é teleológica. Inclusive o *espírito* é uma mônada, que se diferencia das outras ao possuir a faculdade da memória:

Quando a mônada tem órgãos tão bem adaptados que por meio deles há realce e distinção nas impressões que recebem e, portanto, nas percepções que as representam (...) isto pode se transformar em sensação, ou seja, numa percepção acompanhada de memória, isto é, uma percepção cujo eco se prolonga durante muito tempo para se fazer ouvir depois no momento preciso, e a um ser vivo desta classe chama-se animal, e à sua mônada, alma. E quando essa alma se eleva até a razão, é coisa mais sublime e se conta entre os espíritos.¹⁴⁶

É importante manter em mente que as mônadas não interagem entre si¹⁴⁷. Acontece com elas o mesmo que acontece quando vários espectadores que assistiram à mesma cena ou ao mesmo espetáculo conseguem comunicar o que viram e se compreender mutuamente, embora cada um veja e seja capaz de descrever o que viu somente na medida da sua visão¹⁴⁸. Dessa maneira, as mudanças pelas quais passam as mônadas têm uma causa interna e não externa. Nesse sentido, também a relação entre o corpo e o espírito, que são mônadas independentes uma da outra, é interpretada como paralelismo. Uma mônada de alto nível se reflete a si mesma e tem o que Leibniz chama *apercepção*, uma autoconsciência que se define como um ato imaginativo. Por meio da *apercepção* a mônada descobre os paradigmas metafísicos de substância, existência, atividade e poder¹⁴⁹, ou seja, consegue reconhecer padrões de comportamento de outras mônadas. Ela também se representa a si mesma, desenvolvendo uma identidade, assim como representa outras mônadas. Aquelas mônadas que o espírito

¹⁴⁵ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 223.

¹⁴⁶ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.**, p. 91, 92.

¹⁴⁷ LEIBNIZ, G. “Monadologia”, in: **Philosophical texts.**, §11.

¹⁴⁸ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.**, p. 126.

¹⁴⁹ LEIBNIZ, G. “Monadologia”, in: **Philosophical texts.** Oxford: Oxford University Press, 1998, §30.

representa com maior perfeição são o que chamamos corpo¹⁵⁰. As outras mônadas representadas com menos perfeição são o que se chama objetos da percepção.

Tal maneira de conceber a relação entre corpo e alma é um bom exemplo da forma em que acontece a relação entre as mônadas: significa que as representações não vem de fora, estão n(a mônada)o espírito implicitamente desde o início, e aparecerão para ele quando a mônada estiver amadurecida para que isso aconteça, devido à sua própria natureza, que é originariamente representativa¹⁵¹. Em outras palavras, para Leibniz, “representar significa estar por outra coisa na consciência da mônada para a qual a representação é um modo”¹⁵². Partindo dessa perspectiva, Leibniz entende que as associações de mônadas são fenômenos e não substâncias. O espaço, portanto, não pode ser considerado como substância nem como continente de ações ou substâncias. Ele é um fenômeno relativo e relacional, sem se tornar, contudo, subjetivo.

Alguns autores vêm, na formulação da monadologia, a própria possibilidade do desenvolvimento de uma disciplina estética, ou inclusive toda possibilidade da poética moderna¹⁵³. Embora considere essa afirmação um pouco arriscada, é certo que a monadologia oferece uma teoria da representação que se encontra vigente até hoje. Não restam dúvidas de que a formulação leibniziana pode ser contada como uma verdadeira formulação estética moderna (embora o cunho do termo não lhe pertença), da qual a própria teoria kantiana é tributária. Trata-se de uma formulação do que se classifica como moderno, pois Leibniz propõe resolver a oposição entre um mundo estritamente idealista e outro completamente empírico mediante a formalização da metafísica através da monadologia. Em outras palavras, as mônadas não são entidades materiais, como as percepções de Hume, nem são independentes da empiria, como o cogito cartesiano. Elas providenciam uma *regra*, uma *forma* de comportamento que, ao estar “vazia” de conteúdo, permite incorporar ambas as perspectivas sobre a realidade. Algum tempo depois, a estratégia kantiana será também a da formalização estética da relação entre as faculdades humanas.

¹⁵⁰ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentais. Discurso de metafísica.**, p. 91.

¹⁵¹ Ibid., p. 20.

¹⁵² BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 229.

¹⁵³ NEMOIANU, V. “Under the Sign of Leibniz The Growth of Aesthetic Power”, p. 610.

A monadologia com o seu fundamento estético também permite a Leibniz explicar o porquê da multiplicidade das substâncias existentes no mundo, e dá origem à famosa teoria do *melhor dos mundos possíveis*¹⁵⁴. Existem muitas substâncias porque maiores variedades de substâncias necessariamente criam um mundo mais perfeito, e sendo Deus um ser perfeito, sem dúvida criou o mundo mais perfeito possível. Ora, se as mônadas não podem interagir sem colapsar, e o mundo mais perfeito é aquele que tem a maior variedade de substâncias, segue-se que deve subjazer na sua relação uma harmonia (*Übereinstimmung*) que lhes permita coexistir. Por outro lado, um mundo de máxima perfeição é também aquele em que um máximo de fenômenos é coberto ou gerado por um mínimo de leis. Considerando o seu interesse pela paz entre os homens, faz sentido que Leibniz encontre o seu ideal na simplicidade da unidade do diverso, que abre o caminho para a beleza e o amor¹⁵⁵. Leibniz concebe o mundo dos homens como uma pintura da qual somente nos é revelada uma pequena porção, um segmento confuso de cores que, porém, pertence a um universo harmônico que se revela progressivamente e, em última instância, somente a Deus.

Leibniz pensava um mundo unificado, ao qual o homem se encontra ligado mediante a faculdade da imaginação, modo de ser da mônada mais perfeita, que reflete o próprio plano divino¹⁵⁶.

O espírito não é somente um espelho do universo das criaturas, mas também uma imagem da Divindade. O espírito não só tem uma percepção das obras de Deus, mas também é capaz de produzir coisas similares, embora em menor tamanho. Pois – para não falar das maravilhas dos sonhos, nos quais inventamos sem pena e sem esforço coisas que, para serem achadas na vigília seria preciso pensar durante muito tempo–, nossa alma é arquetônica também nas ações voluntárias. E, quando descobre as ciências segundo as quais Deus tem disposto as coisas (*pondere, mensura, numero*) imita, em sua esfera e no seu pequeno mundo, onde lhe é permitido obrar, o que Deus faz no mundo maior.¹⁵⁷

Ela contém ideias inatas e o poder de atuar com elas sobre as sensações recebidas, tanto consciente quanto inconscientemente, formando um *reservoir* de imagens ou esquemas semiconscientes, que compõem o estofado da *harmonia preestabelecida* do mundo. A relação entre a mente e o mundo é, portanto,

¹⁵⁴ LEIBNIZ, G. “Monadologia”, in: **Philosophical texts.**, §54-60.

¹⁵⁵ BROWN, C. “Leibniz and Aesthetic”, p. 73.

¹⁵⁶ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.**, p. 25.

¹⁵⁷ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.**, p. 99.

orgânica: a reconciliação dos opostos e dos aparentes paradoxos existentes na natureza e no homem que caracteriza o conhecimento se realiza através desse poder de ação e criação que mais tarde será chamado de imaginação. Ela olha para dentro e para fora do espírito alternativamente, unindo e diferenciando esses dois espaços, ou seja, é capaz de percepção e de apercepção.

Mais uma vez procurando a reconciliação, agora para a teoria do conhecimento e o problema da relação entre fé e razão, Leibniz explica que há duas maneiras de apreender o mundo. Como fenômeno, ele é compreensível através da experiência, isto é, a posteriori, mediante a procura de causas eficientes para os fenômenos experimentados. Como noumeno, o mundo é explicável pelas razões que Deus teve para criá-lo e deve ser entendido segundo as causas finais da criação de Deus, ou seja, teleologicamente. Porém, sendo o mesmo mundo, essas explicações nunca podem ser contraditórias¹⁵⁸. Considerar ambas formas de aproximação significa tomar o caminho do meio entre os escolásticos, para quem o mundo é uma causa final divina, e os mecanicistas, ou filósofos reformados¹⁵⁹. O mundo de Leibniz é o da diversidade e da imensidade, no qual se tornaria limitado e dogmático afirmar que existe uma só forma de conhecê-lo. Dentro dessa teoria geral, cabe chamar a atenção para a progressão distintiva do conhecimento: ele pode ser obscuro e claro, dentro do qual, aliás, há de distinguir entre confuso e distinto, dentro do distinto entre inadequado e adequado, avançando finalmente ao conhecimento simbólico ou intuitivo. Seguindo essa progressão, se um conhecimento é claro, distinto, adequado, simbólico e intuitivo, ele é perfeito¹⁶⁰. Essa última distinção dará muito que falar, pois pensar simbolicamente implica não abraçar a natureza inteira do objeto, o que torna necessária a introdução de signos que substituam as partes menos claras, para as quais estamos “cegos”. Em outras palavras, trata-se de conceitos cujo significado temos capacidade de compreender, mas que somos incapazes de representar, por exemplo, as grandes quantidades matemáticas ou as noções complexas. Em última instância, a prova da verdade de uma noção, seja esta *a priori* ou *a posteriori*, estará sempre na possibilidade da sua reconstrução sem contradição, o que resulta na intuitividade daquilo que antes era apenas simbólico. Por isso, pensando na

¹⁵⁸ LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica.**, p.141-144, *passim*.

¹⁵⁹ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, 1969, p. 233.

¹⁶⁰ LEIBNIZ, G. Op. cit., 2004, p. 171.

intenção de reunir o conhecimento a priori e a posteriori em uma multiplicidade necessária de aproximações, é que não se deve confundir – como o fará Eberhard na sua discussão com Kant¹⁶¹ – intuitividade com intuição.

Atendendo a suas considerações sobre a natureza do espírito, do mundo e de Deus, e à classificação do conhecimento que acabamos de descrever, descobrimos que a solução leibniziana para o problema ontológico e para o problema do conhecimento que discutiram Descartes, Malebranche e Locke, e que Hume discutirá mais à frente, acaba sendo sempre uma solução estética formal, cuja unidade se encontra na imaginação. O desenvolvimento dessa solução precisou da combinação de teorias até o momento incompatíveis e do recurso a interpretações pouco ortodoxas da filosofia antiga e medieval. Aqui se estabelece uma ligação entre a vocação de unificação entre teorias ou visões opostas, ou entre perspectivas possíveis, e a estética que não será mais desfeita, como veremos mais a frente, inclusive nas teorias cujo objetivo é a classificação e a distinção. Além da sua genialidade e prestígio como matemático, a filosofia de Leibniz havia conseguido, aparentemente, conciliar o inconciliável. Filosofia da natureza e metafísica pareciam duas caras de um mesmo mundo, habitado por criaturas invisíveis às quais é possível acessar aplicando uma lógica similar à do visível, e talvez por isso conquistou inumeráveis seguidores e intérpretes.

O mais importante deles, talvez em termos mais históricos do que filosóficos, foi Christian Wolff, cuja influência nos debates da filosofia alemã do século XVIII é notável, apesar de ser geralmente considerado pouco original em seu pensamento. Wolff manteve um contato epistolar profícuo com Leibniz e ficou conhecido por ensinar suas teorias na universidade. Mas isto não significa que a filosofia de Wolff seja somente uma versão mais sistemática da filosofia de Leibniz, como se pensa geralmente¹⁶². Parece, sim, que o impacto do wolffismo, e sua identificação com o mestre, conservaram a filosofia de Leibniz na penumbra durante algum tempo, até que a maioria dos seus trabalhos foram publicados alguns anos mais tarde. De qualquer forma, a relação e as diferenças entre as duas filosofias até hoje continuam pouco claras, com exceção da sistematicidade wolffiana, ausente no programa de Leibniz, e do evidentemente mais profundo mecanicismo e da forma escolástica, que o tornavam mais compreensível e

¹⁶¹ ALLISON, H. **The Kant-Eberhard controversy.**, p.22.

¹⁶² CORR, C. A. “Christian Wolff and Leibniz”, p.241.

aceitável no meio intelectual universitário da época. Se for possível dizer que, até certo ponto, Wolff tentou sistematizar a filosofia de Leibniz, é também preciso manter presente que o fez seletivamente¹⁶³, colocando a ênfase do seu trabalho na utilização do método matemático: em qualquer caso, Wolff, ao contrário de Leibniz, era um fervoroso racionalista.

Inspirado pelo confucionismo, Wolff defendeu uma ética que não partia da Revelação, assim como a possibilidade de atingir a felicidade sem o auxílio da religião. Este filósofo identificou a tarefa de construir a moralidade como uma ocupação da razão, opondo-se com isso ao pietismo, às igrejas dogmáticas e ao próprio Frederico I¹⁶⁴. Wolff foi aceito como professor da Universidade de Halle em 1706, e foi nessa Universidade que se tornou um filósofo de referência. Depois de protagonizar um escândalo em relação às suas crenças na universidade de Halle que levou ao seu desterro da Prússia, Wolff foi ensinar em Marburgo, onde se transformou em uma espécie de mártir perseguido e internacionalmente aclamado. Depois da sua expulsão de Halle, as associações wolffistas se multiplicaram e adotaram a palavra de ordem *sapere aude!*¹⁶⁵, que mais tarde seria utilizada por Kant para definir a Ilustração¹⁶⁶. Wolff quis transformar a filosofia em um instrumento onipotente de iluminação pública. Não queria fazer os homens religiosos, e sim educados e praticamente efetivos. Com a ascensão de Frederico II ao trono, na década de 1740, depois de passar dez anos desterrado em Marburgo, o filósofo foi readmitido nos círculos oficiais, e louvado como o grande pensador da época:

Chamavam-no “o Sábio”, não sendo suficiente o nome de filósofo para descrevê-lo. Nações inteiras o admiraram. França admitiu-o como membro honorário da Académie des Sciences, a mais alta distinção que podia oferecer. Os ingleses traduziram muitos dos seus trabalhos, evidência convincente da sua estima, vindo de uma nação que se considerava imbatível na esfera do pensamento e da filosofia.¹⁶⁷

¹⁶³ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.** p. 94.

¹⁶⁴ FRÄNGSMYR, T. “Christian Wolff’s mathematical method and its impact on the eighteenth century”, p.665.

¹⁶⁵ CORR, C. A. “Christian Wolff and Leibniz”, p. 249.

¹⁶⁶ KANT, I. **¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.**, p.83.

¹⁶⁷ HAZARD, *apud* FRÄNGSMYR, T. “Christian Wolff’s mathematical method and its impact on the eighteenth century”.. Todas as traduções desta obra são próprias.

O seu trabalho mais importante, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Pensamento racional sobre Deus, o mundo e a alma dos homens, também todas as coisas em geral), foi publicado inicialmente em 1720, e reimpresso em doze oportunidades até 1752, o que dá uma ideia da sua penetração e aceitação. Nesse trabalho, Wolff define a filosofia como *Welt-Weisheit* (sabedoria do mundo), para distingui-la do *Gottes-Gelahrheit* (conhecimento de Deus), e considera que a primeira abrange todas as ciências do homem, distinguindo-se, contudo, pelo seu objetivo e metodologia. O seu objetivo é o de saber por que as coisas devem ser como são: porque são possíveis, se são possíveis, e porque são atuais, se são atuais. O que é atual se apreende historicamente, por meio da experiência, e o que é possível é o que o filósofo pretende conhecer. Para Wolff, o modelo metodológico da filosofia é aquele das matemáticas, ou seja, é o estudo do que é necessário¹⁶⁸. Em outras palavras, o que lhe interessa nas matemáticas é o seu poder de definição e o raciocínio silogístico. Wolff se propõe partir de fatos que são históricos, mundanos, e avançar progressivamente mediante o método sintético-analítico matemático até obter definições simples.

Wolff dividiu a filosofia em prática e teórica, sendo esta última a que corresponde à metafísica ou à ontologia, ou seja, a ciência do Ser em geral enquanto que é: em sua possibilidade. Como ocorria com Leibniz, para Wolff uma coisa é possível sempre que os seus predicados não sejam contraditórios. Mas Wolff avança mais um pouco sobre a premissa leibniziana, ao considerar que os predicados irreduzíveis de uma coisa correspondem à sua essência, e podem ser estabelecidos em uma definição, que por isso constitui a razão suficiente para a possibilidade da coisa. Em outras palavras, para Wolff, o princípio de razão suficiente equivale ao princípio de não contradição ou, como foi dito algumas vezes, o primeiro está subordinado ao segundo¹⁶⁹. Nas palavras – algo crípticas – de Wolff, isto se expressa da seguinte maneira:

O que é possível não pode ser impossível ao mesmo tempo (§12), e se algo é possível de uma certa forma, não pode ser impossível dessa forma ao mesmo tempo, e por isso é necessariamente possível (§36). Agora, como a possibilidade é

¹⁶⁸ CORR, C. A. “Christian Wolff and Leibniz”, p. 244.

¹⁶⁹ Ibid., p. 254.

intrinsecamente [an sich] algo necessário, mas a essência de uma coisa consiste em que ela seja possível de uma maneira particular (§35), sua essência é necessária.¹⁷⁰

Por causa dessa identificação entre atributos essenciais (predicado) e possibilidade, Wolff é por vezes qualificado de essencialista: do seu conceito de não contradição se segue que se temos um conceito claro e distinto de uma coisa, isso significa que ela é possível. Contudo, apesar de proclamar a suficiência desse critério, ele precisou estabelecer outros critérios de possibilidade, dos quais dois são os mais importantes. O primeiro estabelece que toda vez que uma definição deriva da experiência, ela é possível, pois tudo que é atual é possível. O segundo reza que, em não sendo assim, a definição deve ser demonstrada mediante a prova da construção do objeto ao modo matemático. Wolff entende que o juízo é uma relação entre dois elementos e, assumindo que todos os julgamentos são analíticos, acredita que falso é aquele julgamento que se apresenta como autocontraditório. É precisamente a Wolff que Kant está corrigindo quando diz que existem dois tipos de julgamento¹⁷¹, um que é puramente lógico e o outro que tem a ver com a experiência, e não somente um, que diz respeito à autocontradição. Para Kant, Wolff confunde “contradição” com “o que não pode ser pensado” e assume tacitamente que o conhecimento a priori (aquele que resulta em um silogismo válido) tem mais dignidade do que o conhecimento histórico. Só com Kant será feita a distinção lógica entre juízo sintético e juízo analítico, e a separação desta distinção da outra distinção epistemológica que separa entre conhecimento a priori e a posteriori¹⁷². Sem tal distinção, Wolff achava poder aproveitar os benefícios de uma teoria do conhecimento racionalista mantendo uma base empirista¹⁷³.

No mesmo ânimo classificatório, Wolff distingue uma capacidade (*Vermögen*) de um poder ou uma faculdade (*Kraft*) nos seguintes termos: “uma capacidade é somente a possibilidade de fazer algo, o poder é uma fonte de

¹⁷⁰ WOLFF, in: WATKINS, E. **Kants critique of pure reason background materials**. §38. [What is possible cannot be impossible at the same time (§10), and if something is possible in a certain way, it cannot be impossible in that way at the same time, and is therefore necessarily possible (§36). Now since possibility is intrinsically [*an sich*] something necessary, but the essence of a thing consists in it being possible in a certain way (§35), its essence is necessary]. Todas as traduções desta obra são próprias.

¹⁷¹ KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**., IV, 67.

¹⁷² BECK, L. W. **Kant and his predecessors**., p. 265.

¹⁷³ BLACKWELL, R. J. “Christian Wolff’s Doctrine of the Soul”., p.343.

mudança, portanto um esforço para fazer algo deve ser encontrado nele. Uma mudança é meramente possível segundo uma capacidade; através do poder ela se torna atual. E por esse motivo, uma coisa autossuficiente [substância] pode provocar algo que era meramente possível”¹⁷⁴. Sendo uma entre outras substâncias, a alma também possui uma capacidade peculiar, ou seja uma potência passiva e ativa, e uma faculdade –isto é, uma força– que é a razão suficiente, o porquê a alma realiza o que em princípio era somente possível¹⁷⁵. Da mesma maneira, Wolff explica a cooperação entre corpo e alma como a transmissão da força enquanto característica distintiva da substância.

Em consonância com este esquema de cooperação entre o corpo e a mente, Wolff distingue entre a imaginação produtiva e a imaginação reprodutiva. A *Imaginatio* tem a função de reproduzir aquilo que já foi percebido pelos sentidos, mas que está agora ausente. Nesse sentido, guarda relação com o *connatus* leibniziano. A *Facultas fingendi*, ao contrário, é a capacidade de formar e conectar, produzir ideias e imagens que nunca estiveram presentes para os sentidos. Essa distinção parece estar na base de toda distinção posterior entre a capacidade de *reproduzir* e a capacidade artística e, respectivamente mais elevada, de *produzir*, que assumiria os nomes de *Dichtkraft*, *Dichtungskraft*, ou *Dichtungsvermögen*¹⁷⁶.

Para Wolff, uma substância carrega atributos constantes e variáveis que são internamente determinados. Ao contrário das mônadas leibnizianas, porém, a substância de Wolff inexistente por si mesma, ela é sempre uma possibilidade do pensamento de Deus, e nenhuma possibilidade por si só, com exceção de Deus, implica existência. A existência é o complemento da possibilidade e deve haver, para essa existência, razão suficiente que possa ser comprovada. Se bem é verdade que a única maneira de provar a existência é a experiência, também é certo que ela não é confiável, por se confundir com o sonho, e portanto se torna preciso submetê-la à razão.

Quando Wolff diz razão, no entanto, ele não entende uma, mas antes duas coisas diferentes. Por um lado, a razão é uma faculdade do entendimento, por outro, *ratio*, ou seja, causa que se considera no julgamento. Em outros termos, o

¹⁷⁴ WOLFF, in: WATKINS, E. *Kants critique of pure reason background materials.*, §117.

¹⁷⁵ BLACKWELL, R. J. “Christian Wolff’s Doctrine of the Soul”, p.346.

¹⁷⁶ ENGELL, J. *The creative imagination. Enlightenment to romanticism.*, p.95.

solo do conhecimento (*ratio cognoscendi*) é confundido com o solo do ser (*ratio essendi, ratio fiendi*) e com isso, quando achava poder usufruir dos dois paradigmas, na verdade Wolff acaba confundindo o racionalismo com o empirismo. A alma é uma só substância ativa que possui a capacidade de representar e compreender. Esta última define-se como a habilidade de produzir representações ou conceitos mediante a abstração de diferentes sensações. *Razão* é a capacidade de perceber as relações entre conceitos e produzir silogismos. Há, portanto, como ocorria também em Leibniz, duas formas de conhecer o mundo: mediante a experiência e mediante a razão. Mas Wolff não consegue manter esse dualismo, pois sustenta que a alma tem somente uma faculdade, o que significa, alternativamente, intelectualizar o mundo ou sensibilizar a razão. Seguindo Leibniz mais de perto, Wolff vê a alma como uma mônada capaz de representar, que tem uma relação de harmonia preestabelecida com o corpo. Porém o espaço, por exemplo, ao contrário de Leibniz e como parecia ao jovem Kant, seria uma representação confusa da alma com relação à ordem das substâncias.

Consequentemente, essa única faculdade da alma produzirá um só impulso com o qual será preciso dar conta de todo conhecimento. O impulso de clarificar as ideias será o único instinto da razão e a diferença entre um conhecimento obscuro e outro claro não por tanto não será portanto qualitativo, como para Leibniz, mas antes quantitativo, como em Descartes: se trata do nível de definição (de clareza) que o entendimento alcança sobre um fenômeno primeiramente apresentado pela imaginação, isto é, pelos sentidos¹⁷⁷. A teoria da faculdade única da alma, contudo, implica uma intelectualização da vontade e da atividade artística (ética e estética) que seus seguidores tentaram modificar, e que podemos considerar o verdadeiro assunto em disputa na época de Kant, como veremos a seguir.

¹⁷⁷ WOLFF, in: WATKINS, E. **Kants critique of pure reason background materials.**, §199-201-206-276-277-279.

3 Provincializando Kant

O colonizador europeu do século dezanove ao mesmo tempo pregava este humanismo iluminista ao colonizado e o negava na prática. Mas a visão tem sido poderosa em seus efeitos.¹⁷⁸

No capítulo anterior chegamos a delinear a filosofia de Leibniz e de Wolff como o pensamento que permeava de uma forma geral os debates e preocupações dos intelectuais alemães até a metade do século XVIII. Nessa descrição, procuramos manter a dimensão propriamente alemã dessa conformação, que não responde tanto a uma estrutura acadêmica nacional quanto a uma lenta sedimentação na qual se confundem os planos intelectual político e religioso. Nesse plano de intertextualidade mais ampla cobra sentido o peso da filosofia leibniziana entanto pacificadora e conciliadora de posições muito mais do que teóricas. À continuação, iremos reduzir o foco para mostrar a diversidade contida sob o acordo aparente da metafísica leibniziana e a teoria racionalista da faculdade única de Wolff.

De uma forma geral, e sem entrar em detalhes, será preciso apontar que a segunda metade do século XVIII foi o teatro da incorporação das “massas” burguesas alemãs à intelectualidade e, especialmente, das mulheres como veículos de uma nova sociabilidade. Tal ampliação do público leitor (e o aparecimento da *Schöne Literatur*) foi acompanhada pela popularização da *Empfindsamkeit*, a

¹⁷⁸ CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference.** [The European colonizer of the nineteenth century both preached this Enlightenment humanism at the colonized and at the same time denied it in practice. But the vision has been powerful in its effects].

sensibilidade estética e moral, que se manifestou principalmente através da proliferação de salões, chás, semanários, pasquins, romances, folhetins, jornais e libelos, sendo conceitualizada ao mesmo tempo como o necessário complemento e o oposto da razão¹⁷⁹. A *Empfindsamkeit* tem sido considerada como herdeira do espírito pietista, embora bastante secularizado ou intelectualizado, do sensualismo, do empirismo e da filosofia moral, cujo surgimento costuma ser relacionado ao fim das guerras de religião e à laicização e politização das reações políticas e sociais, isto é, como uma das bases da Ilustração¹⁸⁰. Igualmente, a *Empfindsamkeit* também é associada ao naturalismo, à psicologia e à pedagogia, assim como ao surgimento da individualidade, ou seja, aos traços mais característicos do que hoje qualificamos de “modernidade”. É significativo que os problemas relacionados ao “excesso” de *Empfindsamkeit* são melhor exemplificados pela doença da “Histeria”, acima de tudo mas não exclusivamente feminina, cujo diagnóstico começou na mesma época. Com o percurso do século, a *Empfindsamkeit* foi adquirindo o sentido de sentimentalismo e de feminilidade que acabou por desacreditá-la como conhecimento adequado. Pode ser lido como um claro sinal do “triunfo” do racionalismo o fato de que, apesar da sua importância e da sua coexistência com a Ilustração, a *Empfindsamkeit* não tenha recebido a mesma atenção que a Ilustração, sendo associada a um “sentimentalismo” bordalengo. No entanto, o fato é que a “sensibilidade” não foi um fenômeno periférico à Ilustração alemã, mas antes parte integrante do movimento. Como em tantas outras oportunidades, a classificação binária (ou isto ou aquilo, centro-periferia, principal-adjacente; masculino-feminino) dos movimentos culturais ou dos fenômenos históricos em geral acaba obscurecendo a sua complexidade. Novamente vemos, nesse caso, que a oposição entre o sensível e o racional é um produto do rumo adotado pela discussão muito mais do que um “fato” encontrado na natureza.

¹⁷⁹BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility.** v. 5, p. 11.

¹⁸⁰HAMMERMEISTER, in: BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility.** v. 5, p. 34.

3.1

O problema da faculdade única e a transformação da estética

Dentro dessas duas “modas”, o racionalismo e a sensibilidade, o debate sobre a radicalidade da doutrina da faculdade única de Christian Wolff parece ter sido o que criou mais problemas e também o que abriu mais possibilidades para a filosofia alemã. Sem dúvida, as maiores cabeças da Alemanha envolveram-se nesse debate. Esse é também o cenário do aparecimento da estética como disciplina autônoma, que veria em Kant seu corolário e no Romantismo sua apoteose. Um dos episódios mais notáveis dessa discussão é o que se conhece como o debate Gottsched-Breitinger.

Dos seguidores de Wolff que se dedicaram a pensar as artes, o crítico e poeta Johan Christoph Gottsched (1700-1766) foi quem mais se apegou às suas premissas. Gottsched foi um poeta e dramaturgo amplamente reconhecido que, na primeira metade do século XVIII, participou ativamente das discussões filosóficas vigentes na cultura burguesa emergente. Gottsched foi um dos maiores intelectuais envolvidos na reforma não só da arte poética, mas também da língua alemã, da sua unificação e codificação gramatical. A sua figura é por vezes descrita positivamente como a do típico intelectual autodidata¹⁸¹ e negativamente como a de um arrogante intolerável¹⁸². Johan Christoph Gottsched nasceu na Prússia, mas, como tantos outros homens de proporções excepcionais, emigrou para Leipzig (a “pequena Paris”) para assim evitar ser chamado pelo exército prussiano, que na época utilizava meios de recrutamento pouco ortodoxos, e muitas vezes mais cruéis do que a simples proscricção¹⁸³. Em Leipzig, Gottsched dirigiu alguns semanários de ampla circulação entre a alta sociedade¹⁸⁴, traduziu várias peças francesas e inglesas, e mais tarde foi eleito para a cadeira de lógica e metafísica na Universidade.

Seguindo o caminho racionalista, Johan Christoph Gottsched tentou transformar a poesia e o teatro alemães em uma espécie de ciência baseada nos

¹⁸¹ BECKER-CANTARINO, B. *German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility*. v. 5, p. 4.

¹⁸² TUTTLE, H. *History of Prussia I & II*. Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1884, p. 476.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 382, 284, 390.

¹⁸⁴ LINDEMANN, M. *Liaisons dangereuses Sex, law and diplomacy in the age of Frederick the Great.*, p. 225.

princípios de verossimilhança e de verdade filosófica¹⁸⁵. Para isso, utilizou três ideias de Christian Wolff, sobre as quais construiu uma teoria estética racional e pedagógica. A primeira foi a da extensão ao poeta do papel social do homem de entendimento iluminado, que possui *vernünfftige gedanken* (senso comum), transformando-o em um mestre moral. A segunda foi a ideia segundo a qual a imaginação dispõe as imagens à nossa frente como em um mosaico. A terceira foi a combinação do princípio de razão suficiente com a teoria literária e teatral francesa de imitação da natureza, a qual considerava mais ordeira do que alemã¹⁸⁶, a fim de estabelecer uma regra segundo a qual o sonho e a fantasia puramente subjetiva e indisciplinada poderiam ser levados à realidade. Como também estabelecia o princípio aristotélico, guiando a imaginação mediante o princípio de razão suficiente obtêm-se a poesia racional, capaz de produzir uma obra moralmente edificante e assim cumprir a função da arte na era da ilustração. O artista deve procurar um tema moral, depois deve encontrar um fato que ilustre o seu tema e, por fim, deve achar uma forma para vertê-lo, que pode ser a fábula, a tragédia ou a épica. Cada gênero tem suas próprias regras, com o que o “gosto” se define justamente como o trabalho realizado pelo entendimento de aplicar regras para eventos diante dos quais o homem comum somente sente emoção ou admiração perante o espetáculo¹⁸⁷.

Na sequência, e como reação ao trabalho de Johan Chistoph Gottsched, os suíços Johan Jakob Bodmer e Johan Jakob Breitinger publicaram três trabalhos: a *Kritische Dichtkunst* (1740), *Von dem Wunderbaren in der Poesie* (1740) e *Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemälde* (1741). Esses três trabalhos tinham o intuito de opor-se à estética formalista filo-francesa de Gottsched. Os livros dos críticos suíços são considerados o início da era do sentimento e o fim do classicismo burguês na Alemanha, que se baseava na imitação da poesia francesa. Na Suíça o movimento literário pretendia elaborar uma ideia nacional mais positiva, liberada da imagem de atraso intelectual a que os Alpes estavam tradicionalmente associados. Essa imagem resgatava a espontaneidade criativa da imaginação do homem simples mais do que a aplicação de um formato ou de uma

¹⁸⁵ GOODMAN, in: BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility.** v. 5, p. 67.

¹⁸⁶ FEYERABEND, P. **Against method.**, p.219.

¹⁸⁷ KNELLER, J. “Imaginative freedom and the German Enlightenment”, p. 219.

fórmula específica¹⁸⁸. O primeiro desses trabalhos também é considerado como o início do movimento alemão da emancipação da arte e da beleza¹⁸⁹, e de fato não seria errado pontuar sua contribuição como o rompimento com o racionalismo que deu o pontapé inicial a todo um novo movimento. Na mesma época da publicação do livro, Gottsched criticou a obra de Klopstock, o poeta paradigmático da sensibilidade (e o favorito dos suíços), então em pleno auge, com o que só conseguiu danificar sua própria reputação. O golpe de misericórdia à teoria racionalista da arte defendida por Gottsched saiu diretamente das mãos de Lessing, que, em 1759, lhe dedicou uma crítica duríssima, assim como, posteriormente, com o nascimento do *Sturm und Drang*. A controvérsia entre Gottsched e Bodmer foi interpretada pelos contemporâneos como a oposição entre uma estética francesa, a priori, regrada, governada pela forma e declaradamente academicista (a de Gottsched) e outra suíça, a posteriori, governada pela experiência e a psicologia, além de anarquista. Uma boa parte dos intelectuais que diferiam do formalismo francês e que reivindicavam uma arte mais “autenticamente” alemã tomou a crítica dos suíços como referência de autoridade. Mas embora a direção da crítica fosse nessa direção, a rejeição da forma ainda não era absoluta, como seria nos tempos do *Sturm und Drang*; e, se bem tanto Bodmer quanto Lessing rejeitavam a formalização pragmática de Gottsched, também reconheciam a necessidade da forma e a função moral e pedagógica da arte.

De modo que Bodmer e Breitinger interpretaram as teorias de Leibniz e Wolff, das quais Gottsched tanto havia usufruído, alinhando-as ao lado menos racionalista, o que de forma alguma, no entanto, tornou a significar *anti-racionalista*. Os suíços preferiam o formato inglês da *poiesis*, aprendido do poeta Milton, antes que o modelo francês, o qual Gottsched havia escolhido. Nesse sentido, interpretaram a imaginação de Leibniz como a faculdade de trazer ao presente percepções de coisas que estavam ausentes dos sentidos, mas que alguma vez deviam ter estado presentes. Seguindo a teoria de Wolff, Gottsched professava que era necessário seguir regras na composição artística para que assim o entendimento fosse corretamente ilustrado. Leibniz, no entanto, e ao contrário de Wolff, havia enfatizado o poder espontaneamente criativo da consciência na sua

¹⁸⁸ ZELLER, in: BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility.**, 2005. v. 5.

¹⁸⁹ KNELLER, J. “Imaginative freedom and the german Enlightenment”, p. 219.

tarefa de representar, e inclusive nas representações do mundo, na medida em que o espírito é capaz de criar imagens que não se oferecem prontas ou acabadas. Gottsched preferia a exemplaridade de caráter e ação que, segundo a teoria da imaginação de Wolff, originam-se quando as ideias indistintas dos sentidos são elevadas ao nível de pensamentos distintos. Segundo Breitinger, por sua vez, o poeta abstrai das imperfeições dos objetos e, mediante essa abstração junto à síntese da imaginação (*Einbildungskraft*)¹⁹⁰, cria imagens de mundos possíveis. Essas imagens são apresentadas de forma que movem a mente em maneiras que não são as de um mosaico, como dizia Leibniz, mas que permitem trazer à existência outros mundos possíveis, mais justos, mais maravilhosos, mais simples, ou moralmente mais desejáveis do que o nosso. Para estes críticos, sem dúvida a poesia é mais filosófica do que a história e do que as outras artes porque depende menos da realidade concreta. O poeta não se faz poeta por seguir as regras dos críticos, como Gottsched, e sim pela experiência, especialmente pelo contato com as obras de outros poetas.

Aberta a discussão sobre o papel da imaginação, compreende-se melhor a intervenção de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), talvez o mais conhecido dos estetas wolffianos. Baumgarten tentou reunir as teorias de Bodmer e Breitinger e de Gottsched (ou seja, de Christian Wolff) em uma síntese produtiva. De Wolff, Baumgarten resgatou a ideia de uma lógica da faculdade inferior que não seria apenas a propedêutica de uma lógica do entendimento e da razão; dos suíços adotou a ideia de uma filosofia poética, que não é igual a uma filosofia da poesia com fins pedagógicos. A estética desenvolvida por Baumgarten era uma ciência e uma arte ao mesmo tempo. Mas ele também modificou em boa medida a teoria wolffiana, sendo o criador da distinção entre subjetivo e objetivo¹⁹¹, posteriormente adotada por Kant, e com um significado oposto à mesma distinção realizada por Descartes¹⁹². Baumgarten desenvolveu a primeira filosofia sistemática especificamente ocupada com a arte, colocando uma

¹⁹⁰ ZELLER, in: BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility**. v. 5, p. 135.

¹⁹¹ BAUMGARTEN, A. G. **Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique**. §424. Todas as traduções desta obra são próprias. Há edição em português deste trabalho: BAUMGARTEN, A. G. **Estética. A lógica da arte e do poema**. Petrópolis: Vozes, (1993).

¹⁹² BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 284.

gnosologia (ou seja, uma teoria do conhecimento), composta pela lógica e a estética, na base da filosofia.

Baumgarten acreditava que, assim como a perfeição do pensamento em geral está na abstração, conclusão que o mestre Wolff tinha explorado amplamente, também existe uma perfeição que é específica dos sentidos, a qual acontece quando estes atuam pela sua própria forma, fenômeno do qual Wolff não tinha dado a devida conta¹⁹³. Nesse sentido, assim como os objetos do conhecimento devem ser apreendidos pela faculdade superior, os objetos da percepção devem ser apreendidos pela faculdade inferior. Essa perfeição que é apreendida pela percepção e não pelo pensamento é o belo, e por isso se define a estética como a ciência (ou a arte) do belo. Aqui comparecem os dois significados de “estética” que surgem no trabalho de Kant: uma ciência geral do sensível, separada como disciplina cognitiva na medida em que é diferente da lógica, ocupada com o entendimento, como se explica na *Crítica da razão pura*; assim como é também a ciência do gosto e do belo, podendo igualmente realizar a passagem ao reino da moral, como é tratada na *Crítica do juízo*.

Como é anunciado no primeiro parágrafo da *Estética*¹⁹⁴, para Baumgarten as regras da estética são análogas, embora não idênticas, às regras da lógica. Uma representação clara tem marcas suficientes para ser reconhecida como aquilo que é: a isto se chama claridade intensiva. Uma representação clara, por mais que represente ideias confusas (como as da poesia), não deixa de representar lucidamente uma coisa, pessoa ou situação individual. Uma representação extensivamente clara fornece o exemplo de uma perfeição à maneira leibniziana: constitui um máximo de variedade sem contradição, ela tem “luz”¹⁹⁵. Ao contrário do entendimento, a função da poesia é despertar os afetos, o que na sua maior perfeição irá produzir uma “cognição viva”, e daí provém sua relação com o prazer e a aprovação. Que uma tal cognição corresponda a uma faculdade “inferior” não significa que seja desprovida de certo valor cognitivo. Consequentemente, a teoria de Baumgarten é cognitivista¹⁹⁶, pois acredita que a beleza seja uma propriedade de certo assunto apresentada sensualmente. A

¹⁹³ KNELLER, J. “Imaginative freedom and the german Enlightenment”, p. 218.

¹⁹⁴ BAUMGARTEN, A. G. *Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique.*, §1.

¹⁹⁵ GUYER, in: MUNK, R. *Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics.*, p.265.

¹⁹⁶ HAMMERMEISTER, K. *The german aesthetic tradition.*, p.4.

verdade estética, assim definida, é chamada de *verossimilhança*,¹⁹⁷ e, portanto, separada da verdade, que é definida como ontológica e epistemológica, e da qual o esteta precisa se afastar¹⁹⁸.

Ao explicar a importância da faculdade inferior – ou seja, da imaginação –, no conhecimento, Baumgarten recorre à metáfora segundo a qual, para passar da noite para o dia, sempre é necessário atravessar a alvorada, e lembra que conhecimento confuso e conhecimento claro não são imediatamente excludentes¹⁹⁹. Nesse mesmo sentido, Baumgarten inclui a cultura esclarecida, que envolve o pensamento sobre Deus, o universo e o homem, isto é, a moral, a história o pensamento mítico e o “gênio da linguagem”, sob o domínio da estética²⁰⁰. Com isso contribui para a elevação da importância da estética e da arte em um mundo que se torna cada vez mais racionalista.

Esta era a discussão por assim dizer “oficial”, desenvolvida em boa parte dentro, ou amparada, pela academia, entre os herdeiros e os opositores do legado de Leibniz e Wolff a respeito da imaginação e o seu papel na conformação e apreensão do mundo. Mas agora se faz necessário introduzir o que se entende por “filosofia popular”, mas que de fato não parece tão diferenciada ou afastada da filosofia universitária. Ao olhar mais de perto, a oposição entre a academia e a vida prática parece cada vez mais artificial, na medida em que pensamos as organizações não universitárias dentro de um panorama intelectual mais amplo. Como já foi anunciado repetidas vezes neste trabalho, a ortodoxia universitária não compreendia tudo que acontecia na Alemanha, e outras associações (como os Illuminati ou os Maçons) também concentravam estudiosos ocupados com a maior variedade de assuntos. Os filósofos que atuavam fora da Universidade na Alemanha estavam mais orientados a questões sociais e religiosas, o que não significa que por isso fossem críticos da situação política. Muitos deles foram, inclusive, membros ativos da Academia de Berlin ou da Corte dos Hohenzollern.

A “filosofia popular”, contou com representantes como Moses Mendelssohn (1729-86), Christoph M. Wieland (1733-1813), Johann N. Tetens (1736-1807), Friedrich Nicolai (1737-1811), Thomas Abbt (1738-66), Johann A. Eberhard

¹⁹⁷ GUYER, in: MUNK, R. *Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics.*, p. 266.

¹⁹⁸ BAUMGARTEN, A. G. *Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique.*, §493.

¹⁹⁹ *Ibid.*, §7-8.

²⁰⁰ *Ibid.*, 1988, §63-64.

(1739-1809), Johann Georg Sulzer (1720-1779), Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), Johann Jakob Engel (1741-1802), Christian Garve (1742-99), Christoph Meiners (1747- 1810) e Dietrich Tiedemann (1748-1803), que ocuparam um lugar importante no cenário alemão da segunda metade do século XVIII e foram propulsores de amplos debates. À diferença de seus pares em outros países, os filósofos populares (ou seja, não universitários ou não exclusivamente universitários) alemães em geral voltavam seus esforços em direção aos sentimentos privados sobre a virtude, a religião, a educação e a arte: cuidavam do indivíduo que ia aos poucos adquirindo uma demarcação e definição crescente dentro de um mundo moderno que era considerado ainda como o melhor dentre os mundos possíveis.

O adjetivo “popular”, contudo, tampouco significa que o seu público alvo fosse alguma coisa parecida à nossa noção contemporânea de “povo” ou as classes despossuídas. Ele deve ser compreendido em relação ao tipo de questões com que se ocupavam e do estilo em que “os populares” se expressavam. Nesse sentido, pode ser de ajuda apontar que estes filósofos foram classificados por Hegel junto a Erasmo, Petrarca e Montaigne dentro da categoria de “filósofos ciceronianos” e, literatos como eram, faziam uso da retórica como meio de criar a sua comunidade de interesses e de conhecimento²⁰¹. Eles achavam, mais precisamente, que existia uma ligação fundamental entre linguagem e conhecimento, como era evidente para a retórica antiga do logos. Associaram a linguagem à história da cultura e do pensamento em sua possibilidade criativa, multifacetada e versátil, longe do ideal de um vocabulário inequívoco ou sistemático como a ciência tantas vezes tentaria construir. Mais do que uma fórmula literária que outorga sentido pela sua estrutura, a linguagem dos populares foi adquirindo maior versatilidade e plasticidade, ao passo que se tornava mais “coloquial”, sem deixar de ser erudita. Procurava maneiras de expressar sentimentos mais básicos, mais “baixos”, em sintonia com o seu interesse pela percepção das faculdades “inferiores”.

Embora não se possa falar em um grupo propriamente dito, em geral todos eram céticos tanto a respeito do assim definido mecanicismo wolffiano quanto da teoria crítica, moderados através do senso comum e da experiência empírica, tendo Hume como modelo. A palavra de ordem era, justamente, a moderação, e o

²⁰¹ VAN DER ZANDE, J. “In the Image of Cicero : German Philosophy between Wolff and Kant”, p. 422.

homem (fisiológico, natural) constituía o início das deliberações para uma filosofia que devia ser prática e não erudita e arrogante. Um dos maiores indicadores da proliferação desse indivíduo composto de corpo e alma, que devia ser estudado em sua totalidade, é o sucesso da psicologia ²⁰² enquanto disciplina abrangente de todas as faculdades, físicas e mentais, individuais e coletivas, do indivíduo. Nesse círculo, a imaginação começou a ganhar cada vez maior relevância como faculdade, ora física, ora abstrata, da mente para a apreensão do mundo através dos sentidos e do processamento dessa informação para a produção de conhecimento. Mais do que constituir uma proposta terapêutica como hoje em dia, a psicologia tentava compreender os efetivos procedimentos da passagem da informação sensorial ao plano das ideias, e ao seu processamento, levando em consideração o problema posto pelo dualismo cartesiano de corpo e espírito. Foi nesse meio que se originou, na década de 1750²⁰³, a palavra *Aufklärung*: o Esclarecimento e a arte da conversa, e não somente o aprendizado de regras e fórmulas como fim em si mesmo, deviam substituir o sistema escolástico wolffiano.

Os trabalhos de Johann Georg Sulzer, por exemplo, foram publicados entre 1771 e 1774 sob o título de *Allgemeine Theorie der schonen Kunste*, e reimpressos em edição ampliada em 1786, o que dá uma ideia da duração do seu impacto. É interessante notar que nas definições de Sulzer as funções que a imaginação desempenha na percepção, na memória e na reprodução de ideias, isto é, as funções “operativas” ou “automáticas” da imaginação, são dadas como subentendidas. Isso permite manter o foco exclusivamente na imaginação criativa ou artística. Trata-se de uma atitude que prefigura de alguma forma a associação da imaginação com a genialidade artística “natural” do artista. Sulzer foi aluno de Bodmer e Breitinger em Zurique, e posteriormente professor de matemáticas e membro da Academia de Berlim, sendo um dos filósofos que começaram a pensar o processo criativo enquanto trabalho da mente ou da alma, procurando a sua materialidade do ponto de vista científico naturalista ou psicológico, inspirado pelo sensualismo inglês de John Locke. Sulzer aderiu à concepção da arte como

²⁰² DUNCAN, in: HILL, D. **The Camden House History of German Literature Volume 6: Literature of the Sturm und Drang**. v. 6, p. 49.

²⁰³ BECK, L. W. **Kant and his predecessors.**, p. 322.

catalizadora e expressão da moralidade natural ²⁰⁴ que a alma do expectador é capaz de reconhecer. Sulzer também foi responsável pela tradução ao alemão do *Inquiry concerning Human Understanding*, de Hume, em 1755²⁰⁵.

Pode se dizer, talvez, com base na progressão dessa discussão, que a literatura e a música foram os primeiros “campos” a considerar a imaginação como uma faculdade estritamente criativa. Foi nesses campos, através da psicologia, que surgiu a primeira concepção de uma imaginação superior, restrita à atividade artística, entendida como patrimônio exclusivo de algumas mentes privilegiadas. Como o diz Sulzer: “Uns poucos artistas sortudos, dotados de gênio, têm sido capazes de produzir uma variedade de trabalhos capazes de dar prazer antes que a razão para esse prazer fosse reconhecida”²⁰⁶. Uma imaginação capaz de produzir, através da junção do particular e do universal, sentidos e sentimentos que não podem ser descritos racionalmente, mas somente evocados sugestivamente²⁰⁷, e que é hoje associada com o Romantismo. Sulzer pretendia, de fato, completar o trabalho de Baumgarten, e parte da seguinte definição da estética:

A estética é a filosofia ou ciência das belas artes na qual a teoria geral assim como as regras das belas artes são extraídas da natureza do gosto. Corretamente falando, a palavra significa a ciência da sensação, que os gregos chamaram *aistheses*. O objetivo principal das belas artes é a de despertar em nós um sentimento vívido do verdadeiro e do bom. Portanto, a teoria das belas artes é baseada na teoria do conhecimento indistinto e dos sentimentos.²⁰⁸

Se bem havia interpretado corretamente o melhor caminho para a investigação da *aistheses*, Baumgarten havia-se apegado excessivamente a Wolff,

²⁰⁴ CHRISTENSEN, in: BAKER, N. et al. **Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.**, p. 13.

²⁰⁵ CALINGER, R. “Kant The and Newtonian Science : the precritical period”, p. 356.

²⁰⁶ SULZER, in: BAKER, N. et al. **Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 25.

²⁰⁷ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.**, p. 105.

²⁰⁸ SULZER, in: BAKER, N. et al. **Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.**, p. 25. [Aesthetics is the philosophy or science of fine arts in which the general theory as well as the rules of the fine arts are drawn from the nature of taste. Properly speaking, the word signifies the science of feelings, which in Greek is called *aesthesis*. The primary goal of the fine arts is to awaken in us a vivid feeling of the true and the good. Thus, the theory of fine arts is based upon the theory of indistinct knowledge and feelings.] Todas as traduções desta obra são próprias.

ficando por isso aquém das possibilidades que a teoria estética oferecia. A partir dessa avaliação, Sulzer estabelecia uma diferença contundente entre a *Einbildungskraft*, definida como a capacidade geral de reconhecer o mundo como uma criação da própria mente, e a – muito superior – *Dichtungskraft*. Nesse sentido, Sulzer foi um dos maiores responsáveis pelo rompimento da conexão entre a estética e o cognitivo. A arte é o oposto à razão na medida em que o poder da imaginação é incapaz de distinguir entre a realidade e a fantasia, pelo que, contradizendo o princípio das verdades de razão, e inclusive o de razão suficiente, tudo que é possível, e inclusive o impossível, parece ser real. Isto acontece porque a coerência das coisas da imaginação é julgada pelo sentimento, e não pela razão²⁰⁹.

Para Sulzer o prazer é um estado ativo que acontece quando a mente está agitada e produz ideias espontaneamente e sem restrições. O prazer na alma fica dessa forma originalmente relacionado à atividade intelectual, mas sua fonte está na falta de restrição da produção de ideias e não na apreensão perfeita de um objeto: é a multiplicidade da alma e não a do objeto o que provoca o prazer. A variedade em unidade providenciada pelo objeto é somente uma oportunidade para que a alma possa exercer tal atividade. Mais tarde, contudo, Sulzer tentou separar completamente o prazer estético da cognição, atribuindo-lhe características físicas²¹⁰. Apesar do seu sensualismo, Sulzer continua a considerar que, assim como a filosofia e a ciência tem o conhecimento como objetivo último, a arte detém conteúdo moral e é julgada em última instância moralmente, ou bem tem como objetivo último a elevação do sentimento psicológico provocado pela beleza a um sentimento moral²¹¹; pelo menos assim devia ser. Consequentemente, boa parte da sua propedêutica é orientada à elevação da patente da arte em relação à filosofia, por via da sua orientação ao objetivo moral.

Também dentro da linha da filosofia popular, Georg Friedrich Meier foi um dos discípulos mais próximos de Baumgarten e procurou completar e aprofundar o pensamento do mestre. De fato, na época o seu trabalho era considerado como

²⁰⁹ SULZER, in: BAKER, N. et al. *Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.*, p.33.

²¹⁰ BECK, L. W. *Kant and his predecessors.*, p. 287.

²¹¹ SULZER, in: BAKER, N. et al. *Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch.*, p.28.

uma divulgação de Baumgarten, que havia falecido antes de completar suas investigações estéticas, tal como havia acontecido com Leibniz e Wolff²¹². Seja como for, Meier passou a incluir o papel da imaginação não somente na apreensão de percepções indistintas como o fez Sulzer, mas antes em toda atividade intelectual, mesmo na formação de conceitos no processo do conhecimento. É curioso lembrar que Kant usava o *Vernunftlehre* escrito por Meier como livro de texto nas suas aulas. Nessa mesma linha, e também inspirado pelo movimento dos críticos Suíços, Leonhard Meier (1741-1811) definia a imaginação como a pulsão que se encontra por trás de tudo o que acontece na mente, e que atua como um frenesi, ou uma agitação interior que conecta e controla toda resposta e ação humanas²¹³. Para evitar ser enganado pelo poder místico da imaginação – assim como no impulso do mal de Martin Buber²¹⁴ –, é necessário que ela se alie à filosofia. Mediante tal aliança, a imaginação pode contribuir para atingir a unificação das capacidades da mente²¹⁵.

O problema da faculdade única também preocupou ao “Locke alemão”, Nikolau Tetens. A carreira de Tetens é exemplarmente eclética, passando das matemáticas universitárias às seguradoras, e daí sem intervalo à alma humana e às condições e natureza do conhecimento. Trata-se de um digno representante da filosofia “popular”. Depois de analisar o problema do conhecimento como graus sucessivos de perfeição ou como percepções qualitativamente diferentes, e os distintos tipos de percepção possíveis, Tetens conclui que existe somente uma faculdade que atua de diversas maneiras. Tetens separa o conhecimento racional do conhecimento sensorial, mas afirma que o entendimento atua em ambos os casos:

Sentir, ter representações e pensar são capacidades de uma e a mesma faculdade básica e são diferentes somente em que este princípio atua em distintas direções sobre diferentes objetos e com maior ou menor espontaneidade quando se revela

²¹² GUYER, in: MUNK, R. *Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics.*, p.262.

²¹³ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 41.

²¹⁴ BUBER, M. *Good and evil. two interpretations*. London: Charles Scubers Sons, 1953, p. 97.

²¹⁵ ENGELL, J. *The creative imagination. Enlightenment to romanticism*. New York: toExcel, 1981, p. 103.

por vezes como sentindo ser, outras vezes como representando ser e ainda outras vezes como pensando ser.²¹⁶

Os diferentes níveis de sensação, representação e pensamento não justificam a diferenciação de várias faculdades, senão que revelam os níveis de perfectibilidade que o espírito é capaz de alcançar. O fato de existir somente uma faculdade que atua de diferentes maneiras permite a Tetens reunir contingência e necessidade em uma só teoria. Com isso, ele pode introduzir o livre arbítrio como modificador da razão suficiente, de forma que não somente a razão determina os fenômenos ou as ações, mas na mesma medida o faz a experiência e, portanto, a vontade. Mediante a introdução do livre arbítrio e da perfectibilidade e versatilidade de uma faculdade única que assume combinações diferentes em cada indivíduo, Tetens desfaz a oposição entre faculdades inferiores e superiores. Outra coisa diferente da imaginação, isto é, a capacidade de perceber e associar representações, é a *fantasia*, que diz respeito ao que não é real²¹⁷.

Johann August Eberhard, nascido na Saxônia e mais tarde professor de filosofia em Halle e membro da Academia de Berlin, também escreveu um ensaio sobre o pensamento e a sensação²¹⁸, o qual recebeu o prêmio da Academia. Como Tetens, Eberhard também entende que, por necessidade, a alma é uma substância simples que tem uma só faculdade capaz de percepção sensível e de pensamento racional. A força essencial da alma, e da qual decorrem como dois estados diferenciados a capacidade de perceber e a de conhecer, é o impulso de representar (*Vorstellungen zu haben*)²¹⁹.

Para Eberhard a diferença entre o raciocínio (*Erkenntnis*) e a sensação (*Empfindungskraft*) é o fato de que no primeiro somos capazes de desandar o caminho que levou a representações complexas até encontrar as percepções simples das quais procede, e na segunda não. Na sensação, somos incapazes de separarmos-nos daquilo que percebemos. O objeto (a causa) da sensação é

²¹⁶ TETENS, in: WATKINS, E. **Kants critique of pure reason background materials.**, p. 383. [Feeling, having representations, and thinking are capacities of one and the same basic faculty and are distinct from each other only in that this principle acts in different directions on different objects and with greater or lesser spontaneity when it reveals itself sometimes as a feeling being, other times as a representing being, and yet other times as a thinking being]. Todas as traduções desta obra são próprias.

²¹⁷ Ibid., p. 368.

²¹⁸ EBERHARD, J. A. **Allgemeine theorie des denkens und empfindens.**, 1786a.

²¹⁹ EBERHARD, J. A. **Neue apologie des Sokrates.**, p.33.

indistinto da sensação, e assim, por exemplo, a maior prazer em realizar uma ação moral, mais altruísta ela for, na medida em que implica que somos menos capazes de separar o nosso prazer do benefício alheio. Assim Eberhard entende que a relação entre a arte e a moral é somente natural, na medida em que as duas procedem da sensação, e não do entendimento. A relação entre a sensibilidade e o entendimento é, portanto, uma relação de distinção ou unificação progressiva²²⁰. A passagem entre a sensação e o pensamento se realiza através da lei da imaginação (*Einbildungskraft*), ou da associação de ideias²²¹. Para Eberhard, como para Hume, as sensações (*Empfindungen*) da realidade (*äußern*) e as da fantasia (*Einbildung*) são diferenciáveis pela intensidade com a qual se apresentam²²², e as confusões começam quando as sensações da segunda superam em intensidade às primeiras, seja por excesso ou por falta de estímulo, levando no limite à loucura. Destes raciocínios, Eberhard conclui que aquilo que podemos compreender (ou seja, cujo raciocínio não pode ser desfeito) é verdadeiro, enquanto que aquilo que não podemos conceitualizar é falso. Portanto, e por mais que ela proporcione uma série de utilidades morais ou prazerosas, a sensação não pode produzir conhecimento: “Verdadeiro é aquilo que o homem consegue conceitualizar, e falso aquilo que o homem não consegue conceitualizar. (...) Assim se dá também que o conhecimento da verdade não pode ser o trabalho do sentimento”²²³. Como é evidente, aqui a divisão do trabalho entre o corpo, que deve admitir a sua vocação meramente passional, e a mente, cuja função mais louvável é a da conceptualização racional, já se encontra em funcionamento. A função da sensação, em última instância, é a de temperar e contribuir ao trabalho da faculdade única, cuja função mais elevada é o conhecimento conceitual (*das Begreifen*).

De fato, todo o movimento da estética pós-wolffiana pode ser visto como uma tentativa de escapar ou de apoiar a teoria da faculdade única, segundo a qual a vontade e a sensação eram somente aspectos de uma única faculdade da representação. E tal tentativa levou a uma diferenciação cada vez mais marcada da

²²⁰ EBERHARD, in: WATKINS, E. **Kants critique of pure reason background materials.**, p. 333.

²²¹ EBERHARD, J. A. **Neue apologie des Sokrates**. Berlin: Friedrich Nicolai, 1776, p.111.

²²² *Ibid.*, p. 174.

²²³ *Ibid.*, p. 184. [“Wahr ist was mann begreifen, und falsch, was mann nicht begreiffe kann. (...) Hieraus ergiebt sich also, daß die Erkenntnis der Wahrheit nicht das Werk der Empfindung seyn könne]. Todas as traduções desta obra são próprias.

imaginação como faculdade, na medida em que lhe foram dadas atribuições que não podiam ser nem reduzidas, nem comparadas, nem subordinadas a um caso das faculdades da razão. Por vezes, a imaginação é vista como tudo aquilo que não pode ser explicado pelos mecanismos racionais, ou que não cabe na ação racional, e nesse sentido se aproxima da fé e da religião, do sentimento e da moral. São imaginárias aquelas coisas que não podem ser avaliadas racional ou conceitualmente, ou cuja avaliação racional é secundária ou posterior. Outras vezes a imaginação é simplesmente tratada com fantasia, como o oposto não do racional, mas do real, seja racional ou sensorial. O desprendimento da imaginação como faculdade autônoma parece ser sempre uma reação à vontade de ubiquidade da razão, e em muitas oportunidades vai adquirindo as suas características por oposição a ela, embora de fato isso possa colocá-la um patamar abaixo.

Isto aparece também no trabalho de Moses Mendelssohn, que talvez seja, junto a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), o produto mais popular entre os populares. Mendelssohn foi, em boa parte, um autodidata, e colaborou com Lessing em várias oportunidades, antes e depois da morte deste último, além de servir de inspiração para uma das suas peças mais conhecidas, publicada em 1779²²⁴. Este filósofo piedoso inclusive ganhou de Kant em um concurso da Academia de Berlin, na qual tinha sido admitido como “judeu protegido”, em 1763. Ele é lembrado principalmente pelo seu trabalho no campo do pensamento judaico e como um defensor da paz, mas não da união, entre judeus e alemães, atitude pela qual foi por vezes apelidado de “Reformador Judaico”²²⁵. Entre os intelectuais judeus, contudo, as opiniões sobre o sucesso do seu trabalho e as avaliações sobre o quão desejável seja a reunião do racionalismo wolffiano e da doutrina judaica são variadas²²⁶.

Como muitos dos seguidores da filosofia de Leibniz e Wolff, Mendelssohn também trabalhou sobre o problema das faculdades e da percepção. Uma das particularidades do seu pensamento consiste na substituição da concepção da experiência estética, que Baumgarten havia definido como a representação sensual

²²⁴ LESSING, G. E. *Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen.*

²²⁵ GOETSCHEL, W. *Spinozas Modernity. Mendelssohn Lessing and Heine.*, p. 85.

²²⁶ Para a discussão no campo dos estudos judaicos sobre o trabalho de Mendelssohn Cf., entre outros, ARKUSH, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*; GOTTLIEB, *Faith and freedom. Moses Mendelssohn's theological-political thought*; MUNK, *Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics.*

de uma perfeição, pela de representação sensual perfeita de qualquer coisa, seja esta coisa uma perfeição metafísica ou não. Tal fenômeno seria possível porque a imaginação tem a capacidade de reduzir qualquer coisa –até o próprio universo– às proporções da sua percepção, tornando-a bela²²⁷. Isso significa que a arte passava a ter uma perfeição própria, baseada na experiência psicológica que provoca no sujeito, e não no nível de perfeição do objeto observado. Mendelssohn eliminou as condições cognitivas que faziam da arte uma representação inferior de perfeições morais ou metafísicas e transformou o prazer estético em experiência subjetiva, estabelecendo a autonomia da arte pela primeira vez.

Nas *Morgenstunden*, Mendelssohn explica que, em não sendo classes de conhecimento racional, o gosto e o sentimento moral não podem ser equivocados²²⁸, eles são imediatos, e não o produto de um processo que pode ter errado o caminho em algum momento, ou seja: que, em outras palavras, de fato sentimos o que achamos que sentimos. A diferença entre o conhecimento racional e o conhecimento sensível da moral e do belo deixa de ser uma questão de grau para passar a ser uma questão qualitativa. Separando o atributo de perfeição do objeto, o filósofo pôde incorporar o feio, o cômico, o sublime e o trágico dentro do escopo da arte, porquanto agora o que importava era somente a experiência do sujeito que observa, assim como a do sujeito que cria.

Desta forma fez a sua entrada formal na filosofia da arte o gênio, aquele sujeito capaz de produzir novas perfeições que a natureza não consegue criar. Mais ainda, Mendelssohn sustentava que da mesma forma que um punhado de lágrimas em um pote de mel tornam o mel mais doce, um certo desgosto na apreciação do belo o faz mais belo ainda. A prova desse belo supremo que envolve angústia é a sensação provocada pela tragédia, em que a simpatia e a compaixão pela personagem se misturam com a aflição gerada pela sua desgraça. A percepção da forma de uma representação com frequência se junta à nossa percepção do conteúdo dessa percepção, produzindo sentimentos complexos, e esta incapacidade de apreciar a perfeição de forma “pura” decorre diretamente da finitude humana. Em outras palavras, para Mendelssohn o conteúdo e a forma de uma representação estética estão profundamente atrelados, e o que muda é a percepção na mente do sujeito, que mantém uma relação (subjetiva) com a

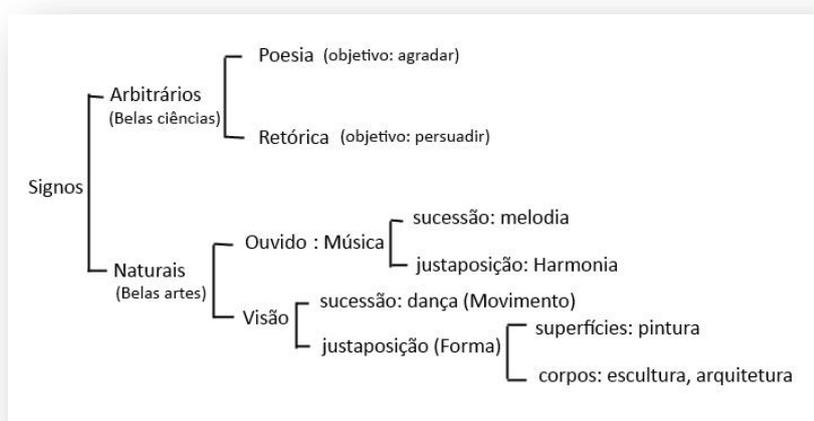
²²⁷ MENDELSSOHN, M. *Saemmtliche Werke*. Band 2, p. 11.

²²⁸ Id., *Morning hours. lectures on God's existence.*, p. 27.

representação, que é diferente da relação (objetiva) que ela mantém com o objeto que representa.

Segundo essa teoria, a mente seria capaz de desfrutar da perfeição de três formas diferentes: 1) sem o envolvimento do corpo, como na matemática, 2) pela perfeição no uso de um objeto, ou 3) de forma puramente sensorial, a *sensação prazerosa*, como no desfrute do gosto do vinho. Essa última forma, que não envolve desejo, é a que corresponde à arte, que mediante essa distinção fica separada do valor metafísico ao qual a beleza sempre esteve atrelada. Ou seja, Mendelssohn não distingue o prazer causado pelo sentido físico do gosto daquele prazer causado por um objeto belo.

Ele chama essa terceira faculdade de *Billigungsvermögen*, ou “faculdade de aprovação”, que “é, por assim dizer, a transição do conhecer ao desejar, e que combina ambas as faculdades”²²⁹, a qual será mais tarde, com toda certeza, a base da faculdade do juízo de Kant. Ao contrário da faculdade de conhecimento, que tem por objetivo levar os seres humanos à conformidade com a verdade, que é universal, a faculdade de aprovação procura levar os objetos externos à conformidade com a alma humana. Por isso em algumas oportunidades a alma procura conhecer a verdade, enquanto que outras vezes somente aprova o que é bom ou belo. Baseado na apreciação de diferentes signos, Mendelssohn propõe a seguinte distinção entre as “belas ciências” e as “belas artes”:



²²⁹ MENDELSSOHN, M. *Saemtliche Werke*. [s.l.] Band VI, p. 102.

Segundo esta divisão, as belas ciências expressam aquilo do que podemos ter um conceito claro, enquanto que as belas artes são mais limitadas, mas ao mesmo tempo mais “naturais”, mais imediatas, e por tanto mais verdadeiras. E esta associação do prazer estético com o corporal e imediato está presente também em expressões como “Sturm und Drang”, uma volta à concepção dionisíaca, “baixa”, sexual e instintiva da criação artística, articulada por via da imaginação no sentido empregado por Averróis²³⁰.

Apesar de associar o prazer estético a uma reação física, Mendelssohn mantém a continuidade entre suas considerações intelectuais e éticas e as estéticas, nem que seja pelo fato de que “Gesunder Menschensinn und Vernunft fließen beide aus einer Quelle, sind eine und ebendieselbe Erkenntnißkraft”²³¹. De fato, a divisão disciplinar aplicada ao seu trabalho por pesquisadores posteriores parece um tanto quanto arbitrária²³². No que se refere à moral, Mendelssohn foi talvez menos exaustivo do que outros pensadores na identificação de pontos de divergência. Ele não entendeu, como o fez Hume e o faria Kant, que o conceito metafísico de perfeição não é diretamente traduzível em virtude ou felicidade. Antes, parece utilizar um conceito wolffiano de perfeição, mas com um significado spinozista: o prazer depende da perfeição, que é portanto um estímulo para a ação. A perfeição tampouco se identifica com os princípios clássicos, e sim com a completa realização do potencial afetivo da natureza do homem, o que parece muito próximo do conceito aristotélico de *natura naturans*²³³. O imperativo moral nesse sentido é o de fazer os estados interno e externo os mais perfeitos possíveis, e tal fim é atingível mediante o conhecimento intuitivo. Para assegurar a influência da razão na conduta, devemos praticar a virtude e as boas ações e associar à prática as boas sensações produzidas pela natureza e pela arte. Kant criticaria justamente esse conceito de perfeição por ser vazio de consequências morais ou também por ser tautológico, embora sua crítica se dirigisse mais a Shaftesbury do que a Mendelssohn.

Na teoria do conhecimento, Mendelssohn segue os passos de Leibniz e Wolff, considerando todo juízo um juízo analítico, no qual se contemplam os

²³⁰ VANZAGO, L. **Breve historia del alma.**, p. 71.

²³¹ MENDELSSOHN, M. **Saemtliche Werke.** [s.l.], Band VI, p. 81.

²³² GOETSCHEL, W. **Spinozas Modernity. Mendelssohn Lessing and Heine.**, p. 88.

²³³ *Ibid.*, p. 96.

atributos de qualidade ou extensão, mediante a utilização do método matemático. Em tais juízos a explicação serve como uma lente de aumento, e o conhecimento se dá *a priori*, sendo o sensível somente uma oportunidade da alma para trazer suas representações à consciência. Se bem os sentidos podem nos enganar nos acidentes das coisas, eles não nos enganam quanto à sua existência, e por isso Mendelssohn acredita, com Leibniz, que o espaço não é uma substância, e sim um fenômeno da percepção. Quanto ao problema do ceticismo, Mendelssohn supunha que o problema da filosofia era o de que, ao contrário da matemática, ela deve lutar contra pré-julgamentos e deve fazê-lo sem possuir para isso uma linguagem inequívoca, afastando-se assim do metodologismo wolffiano. Contudo, Mendelssohn adotou o raciocínio matemático na medida em que argumentava que, se um Ser necessário não é impossível, então ele deve existir necessariamente.

Esse é o tipo de raciocínio que pensadores como Jacobi rejeitavam por considerá-los pura especulação, que levaria em última instância ao ateísmo e ao fatalismo spinozista. E de fato a associação de Mendelssohn com Spinoza não é de todo errada²³⁴. Mendelssohn também sustentava um panteísmo no qual se bem Deus não é a única substância, como para Spinoza, ele é sim a substância transcendente, enquanto os seres pensantes também são substâncias. A controvérsia com Jacobi partiu, na verdade, de uma defesa de Lessing, que fora acusado *post mortem* de seguir os ensinamentos do pensador dinamarquês. Tem-se argumentado, porém, que a teoria de Lessing é mais idealista, ao modo de Malebranche, do que realista, ao modo de Spinoza. A acusação de Spinozismo feita tanto à filosofia de Lessing quanto à de Mendelssohn se refere ao panteísmo no sentido da afirmação “Deus é o mundo”, que de fato se aproxima do monismo racionalista de Spinoza, um dos assuntos mais discutidos ao longo do século²³⁵.

Através do debate com Jacobi, o problema em discussão passou a ser o das competências da razão em geral, e não somente o do lugar da revelação no conhecimento, principalmente porque Spinoza também propunha uma teoria do conhecimento na qual se discutia precisamente o alcance do entendimento. Nessa teoria, o único perigo na perseguição da ideia verdadeira, da comunhão do homem

²³⁴ GOETSCHEL, W. *Spinozas Modernity. Mendelssohn Lessing and Heine.* p. 90.

²³⁵ *Ibid.*, p. 172.

com o mundo que é o objetivo moral, consiste justamente na imaginação²³⁶. Para Spinoza, ao ser produto de uma afecção passiva e individual do corpo, sem conhecimento real das coisas que apreende, a imaginação tende a se confundir na sua própria desordem. Ela se encontra fora da lógica, como um desvio, da mesma forma que a revelação é uma exceção inexplicável da regra divina. O verdadeiro conhecimento, inclusive o conhecimento de Deus, não pode ser realizado através da imaginação, pois ela é só capaz de apreender o particular, enquanto que é o território do entendimento o que lida com o universal²³⁷. Dessa distinção segue-se também um julgamento hierárquico, no qual a revelação acaba sendo o instrumento de iluminação daqueles que são incapazes de alcançar a verdade de Deus através da razão. A imaginação é novamente inferiorizada, desta vez, socialmente: a educação moral necessária para os menos educados levados por interesses particulares e egoístas, não significa necessariamente acordo intelectual, que é o único caminho para uma ética verdadeira.

O maior resultado da controvérsia sobre o spinozismo (também chamada “disputa sobre o panteísmo”) entre Mendelssohn y Jacobi, contudo, foi a revitalização de Spinoza para o público alemão e a renovação do conflito entre fé e conhecimento²³⁸. Kant também contribuiu para esse debate com o opúsculo *A religião dentro dos limites da mera razão* (1793), assim como com *O que é orientação no pensamento?*, este último uma resposta direta à polêmica Mendelssohn-Jacobi²³⁹.

Além de alegado spinozista e amigo pessoal de Mendelssohn, Gotthold Ephraim Lessing foi também o fundador do drama moderno alemão, o maior crítico estético da sua época, e uma das principais fontes de inspiração para o *Sturm und Drang*, considerado como o primeiro grande movimento estético da Alemanha.

Em Estética, Lessing foi um constante delimitador, que pretendia determinar as fronteiras entre as diferentes expressões artísticas. No *Laocoon*, por exemplo, ele tenta separar a ideia de imaginação (*Einbildungskraft*) da ideia de imagem (*Bild*) como capacidade geral de formular imagens do mundo. O resultado dessa

²³⁶ SPINOZA, B. DE. *Ética. Demonstrada según el orden geométrico*. p. 288, p. 54-55.

²³⁷ GORE, W. C. *The imagination in Spinoza and Hume.*, p. 18.

²³⁸ BECK, L. W. *Kant and his predecessors.*, p. 360.

²³⁹ KUEHN, in: GUYER, P. *Kant.*, p. 655.

operação devia ser o isolamento da capacidade da *poiesis*, a distinção da particularidade da operação poética.

Além da contraposição geral entre poesia e pintura, ele se refere ao teatro francês, que parece estar imitando a escultura e a pintura gregas, e não o teatro grego, como corresponderia ao seu gênero. Embora fosse partidário da presença da ação, do feio e do grotesco no palco e, enfim, de uma ampliação dos critérios estéticos e de um entendimento do trabalho artístico muito próximo a Bodmer e Breitinger e da teoria do gênio, Lessing também concebia a arte como uma pedagogia moral. O ensinamento da arte fazia-se através da catarse, na medida em que se procedia excitando a imaginação da plateia e com isso deixando espaço para sua livre expansão, ou “livre jogo”²⁴⁰, muito diferente da formação de qualquer imagem fidedigna da realidade presente. Estendendo ainda mais a distância entre razão e imaginação criativa, Lessing defendeu que tal efeito catártico não se segue da utilização de regras para uma ilustração regrada e alusiva, e sim da criatividade do gênio²⁴¹.

Para Lessing a alma é uma entidade simples capaz de infinitas representações, mas como ela é finita, essas representações não se produzem ao mesmo tempo, mas antes em uma sequência temporal, em uma ordem e com uma intensidade determinada, que recebem o nome de “sentidos”²⁴². Cada sentido corresponde à percepção de uma massa de matéria homogênea existente no mundo, de maneira que existem tantos sentidos quanto partículas homogêneas lhes correspondem no mundo.

Partidário do pietismo e inimigo de qualquer ortodoxia, Lessing envolveu-se em uma infinidade de discussões e controvérsias²⁴³, das quais quase sempre saiu vencedor. Combateu de igual maneira os ortodoxos, os naturalistas e os neologistas. Apoiando-se em Leibniz, para quem as verdades de razão não podem vir das verdades de fato, e não em Wolff, para quem toda verdade é, no início, histórica, Lessing rejeitou as provas da real existência de Cristo. Para ele, uma teologia racional não pode radicar em um fato histórico, e tampouco se devem confundir as verdades da fé com as da razão.

²⁴⁰ LESSING, G. E. **Laocoon Or The Limits Of Poetry And Painting.**, p. 29.

²⁴¹ KNELLER, J. “Imaginative freedom and the german Enlightenment”. p. 220.

²⁴² LESSING, G. E. **Philosophical and Theological Writings.** p.180.

²⁴³ MARTINSON, in: FISCHER, B.; FOX, T. **A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing.**, p. 49.

Tanto os filósofos “populares” quanto Lessing e os seus seguidores conformaram o movimento que se conhece como *Contra-ilustração* alemã, embora haja controvérsias sobre a possibilidade de distinguir esses pensadores (principalmente no caso de Lessing e Mendelssohn) como “opostos” à ilustração. De fato, não parece haver nenhuma homogeneidade real entre eles, mas antes uma preocupação com abrir a discussão sobre o conhecimento, mais do que com a consolidação da tese da razão. De forma geral, estes intelectuais sentiam um forte desconforto com a teoria de Leibniz-Wolff – que naquele momento era percebida como uma unidade –, assim como com as características da Ilustração, percebida como uma religião deísta natural com a sua própria ortodoxia e proteção política, a visão moralista da arte, a aceitação passiva do despotismo benevolente, e o otimismo utilitarista na visão de uma classe média convencida de que estaria fazendo sua ascensão à perfeição wolffiana.

É significativo que um mesmo pensador, Gotthold E. Lessing, se transformara simultaneamente no herói da Ilustração e da *contra-ilustração*, mas isso só comprova que os opostos são uma invenção dos comentaristas. A crítica à visão wolffiana, que aos poucos se tornou generalizada, só veio à tona com outros fenômenos que intensificaram as tensões, como a revivificação do pietismo genuíno conduzido por Von Zinserndorf, um novo sentimentalismo associado ao poeta Klopstock, um crescente sentimento patriótico²⁴⁴, e uma percepção vitalista da natureza associada aos trabalhos de von Haller, Rousseau e Shaftesbury, o chamado “retorno à natureza”²⁴⁵. Tudo isso se encontra plasmado no movimento *Sturm und Drang*, que teve o seu ápice nos anos de 1770 e contra o qual Kant se sentiu obrigado a defender a *Aufklärung*²⁴⁶.

Na filosofia, particularmente, esse desconforto mostrou-se como uma redescoberta de Leibniz e a tentativa generalizada de chegar a um acordo com o empirismo de Hume. Em 1765, em pleno auge do *Sturm und Drang*, publicou-se o “Ensaio sobre o entendimento humano”, de Leibniz. Até esse momento, o trabalho que circulava com maior proficuidade entre os estudiosos era a *Teodicéia*, enquanto que a *Monadologia* era só conhecida na versão apresentada por Christian Wolff. Com a separação do que pertencia a Wolff possibilitada pela

²⁴⁴ BECK, L. W. *Kant and his predecessors.*, p. 362.

²⁴⁵ ENGELL, J. *The creative imagination. Enlightenment to romanticism.*, p. 12.

²⁴⁶ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 11.

aparição dos novos trabalhos originais, Leibniz reapareceu aos olhos dos estudiosos como um crítico do empirismo²⁴⁷, e a metafísica pôde ser criticada enquanto proposta de forma e de imagem do mundo, como até então não havia sido.

3.2

A irrupção empirista e o questionamento da metafísica

Para compreender melhor essa guinada, recapitulemos brevemente a tradição inglesa que culmina com David Hume, e que nesse momento fazia sua entrada na Alemanha. Essa tradição partia do extremo oposto da tradição alemã que, como é intenção deste percurso mostrar, foi marcada pelo entusiasmo racionalista militante – se posso utilizar essa expressão – e uma metafísica marcadamente teísta, herdeira tanto da Reforma quanto do pietismo.

No *Leviathan* (1651) e no *Elements of philosophy* (1655-1658), Thomas Hobbes desenhou uma faculdade que se definia como o poder construtivo do homem, responsável por tudo que acontece na mente²⁴⁸. Na concepção de Hobbes, imaginação significa qualquer coisa menos falsidade. Muito pelo contrário, imaginar significa estar convencido, ou desejar alguma coisa intensamente, trate-se de uma coisa real ou não, pois a palavra remete ao grego *phantasia*, e não ao latim *imaginatio*. A função combinatória dessa faculdade é imprescindível, na visão de Hobbes, tanto para a criação artística quanto para a análise, pois constitui o tecido do real, que é organizado em esquemas ou “trens”²⁴⁹. À imaginação também se encontram associados a vontade e o desejo, que elevam o artista ao nível do gênio, enquanto que a própria razão é vista como um tipo de imaginação.

No *Essay concerning human understanding* (1690), John Locke retoma, por sua vez, a ideia da imaginação produtiva que havia sido proposta por Hobbes, em oposição a uma imaginação pensada como simplesmente reprodutiva. Para Locke,

²⁴⁷ KEMP SMITH, N. “Kant’s Relation to Hume and to Leibniz”, p. 293.

²⁴⁸ ENGELL, J. *The creative imagination. Enlightenment to romanticism.*, p. 13.

²⁴⁹ *Ibid*, p. 14.

a mente tem a capacidade de passar das ideias simples às ideias complexas por via da combinação:

Como ideias simples... existem em várias combinações conjuntamente enlaçadas, assim a mente tem o poder de considerar muitas delas unidas como uma única Ideia; e não somente enquanto estejam unidas a objetos externos, mas também como ela [a mente] mesma as tem unido. As ideias assim feitas de muitas ideias simples combinadas, eu chamo “complexas”.²⁵⁰

A mente tem o poder de combinar ou descombinar as ideias voluntariamente. Ela é, portanto, passiva quando recebe impressões, mas ativa quando age sobre elas.

Ao contrário do que acontecia na Europa continental, e como temos visto no caso alemão particularmente, o empirismo inglês do século XVII não estipulou uma ordem de mérito entre a razão e a imaginação em favor da primeira. Para esses ingleses, a imaginação ajuda ou complementa a razão, e isto acontece justamente por que o seu ponto de partida é a experiência e não um esquema racional ou metafísico do mundo ao qual seja preciso acomodar a experiência. Dessa forma, a imaginação está longe de ser uma interferência ou um obstáculo para o trabalho da razão.

Parte dessa tradição é o espírito harmonizador de Anthony Ashley Cooper, mais conhecido como o Conde de Shaftesbury (1671-1713), que entende existir uma harmonia entre o homem e o mundo, similar àquela existente no interior do homem, uma trindade entre o bom, o verdadeiro e o belo, que seria atingível intuitivamente²⁵¹. No trabalho de Shaftesbury, a união da imaginação e da paixão é denominada *entusiasmo*²⁵², e representa propriamente a forma com a qual o homem enquanto *homem* se relaciona com o mundo e lhe outorga sentido²⁵³. A *Teodiceia* leibniziana com a sua vontade unificadora é também tributária desse espírito, como já foi mencionado.

²⁵⁰ LOCKE, J. **An Essay Concerning Human Understanding**. Livro I, cap XII, s. 1. [As simple ideas are observed to exist in several combinations united together, so the mind has a power to consider several of them united together as one idea; and that not only as they are united in external objects, but as itself has joined them together. Ideas thus made up of several simple ones put together, I call complex]

²⁵¹ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.**, p. 23.

²⁵² COOPER, A. A. **Characteristics of Men , Manners , Opinions , Times.**, p. xxx.

²⁵³ *Ibid.*, p. 352.

David Hume, levando o empirismo experiencial às suas últimas consequências, acreditava que a experiência e a observação eram os únicos lugares capazes de fornecer qualquer conhecimento. Hume é considerado um pensador “pós-cético”²⁵⁴, pois, tendo sido educado no ceticismo de Berkeley, Descartes, Bayle e Locke, esforçou-se em pensar de que maneira, depois de desmascarar os pressupostos metafísicos, seria possível continuar fazendo filosofia. Esta é outra forma de dizer que no caminho que vai do racionalismo Wolffiano ao naturalismo de Hume – se é que existe um tal caminho – o que se postula propriamente é o problema do conhecimento do fenômeno em oposição ao conhecimento do noumeno metafísico.

Hume parte, destarte, das nossas percepções, que se dividem em *impressões* e *ideias*. As ideias são sempre imagens causalmente derivadas dessas impressões, que podem ser impressões ou de sensação ou de reflexão. Uma segunda categoria corresponde àquelas impressões que são derivadas de ideias e não de impressões do mundo. Apesar de mencionar a existência destas ideias, o filósofo irá dedicar suas investigações somente às relações entre as impressões, pois as sensações são, em última instância, inexplicáveis para a mente humana (HUME, 2003:I, 3, V). Em outras palavras, Hume observa que, tal e como o pensavam os céticos, não há nenhuma prova ou mecanismo para determinar ou provar a existência do mundo objetivo. Mas apesar de não sermos capazes de provar a sua existência objetiva, é inegável que os seres humanos possuem ideias de tempo, de espaço e de causalidade, das quais dependem nossas ações. De maneira que, apesar de não encontrarem nenhuma referência direta no mundo exterior, isto é, apesar de não serem representativas de um objeto fora da mente, essas ideias são construídas pela imaginação, e constituem, de alguma forma, impressões de reflexão. A imaginação realiza estas conexões, das quais não há outra fonte, mas que acabam por se tornar aparentemente necessárias, pela força da repetição de uma mesma experiência. Assim, por exemplo, somos capazes de esperar que o sol irá sair amanhã novamente, ou que ao tocar o fogo, a sensação de prazer que sentíamos na sua proximidade, se transformará em dor.

Hume quer dizer, entre outras coisas que, apesar do homem ter uma tendência à associação de fatos ou objetos mediante a imaginação, em última

²⁵⁴ FATE NORTON, D. *The Cambridge companion to Hume.*, p. 5.

instância nenhuma dessas inferências pode ser comprovada, podendo sempre tratar-se de um erro. Assim como não há evidências da existência objetiva dos objetos da percepção, tampouco temos provas da continuidade da sua identidade no tempo, isto é, de que a montanha que vejo agora pela minha janela seja a mesma montanha que vi há dez minutos no mesmo lugar. A identidade que atribuímos aos objetos é arbitrária, pois é impossível de comprovar objetivamente. Se acreditarmos nessas *ficções* (a ficção da identidade e da continuidade) é somente porque nossa imaginação tem registros prévios de uma determinada conexão que, eventualmente, se torna automática: tantas vezes vimos uma montanha no mesmo lugar, que não temos dificuldades em associar a ideia da montanha de ontem, com a de hoje, e com a que possivelmente estará lá amanhã. Tal continuidade no tempo sequer pode ser aplicada a nós mesmos. Assim como ocorre com os objetos ou sujeitos exteriores, a nossa identidade e continuidade tampouco podem ser provadas. Novamente, a imaginação cria relações que se tornam estáveis pelo hábito, mediante as quais passamos a acreditar na nossa identidade. Esta é, de fato, a natureza da imaginação.

Hume insiste em que fazer essas passagens não implica um trabalho consciente para a mente. Ao contrário, em se tratando de um mecanismo voluntário, puramente lógico, a crença não funcionaria, por exemplo, para a manutenção da fé religiosa. O culto religioso tem precisamente a função de produzir a experiência de ligação que possibilita a fé como um mecanismo automático do qual não se duvida. E o mesmo acontece com as distinções e avaliações morais, as quais também se tornam “automáticas” a partir da repetição da experiência. A permanente associação de ideias contíguas, similares ou ligadas mediante aparente causalidade, assim como daquelas ideias aprendidas através da educação, cria outras ideias, indiretas, que servem para representar atitudes particulares.

A qualificação de uma ação particular como moralmente condenável ou louvável, nada mais é do que a aplicação correta da ideia da moral, que temos formado através da experiência, a uma situação objetiva. A imaginação, enquanto “correnteza da mente”, combina e funde paixões e ideias, tornando-as mais ou menos fortes, mais ou menos vivas, dando-lhes uma direção, de maneira que, apesar dos filósofos se esforçarem em classificar e definir as diferentes

faculdades, elas nunca poderão ser acomodadas dentro de uma explicação mecanicista²⁵⁵.

O Tratado da Natureza Humana é composto de três livros, cada um dos quais se refere a um tema particular. O primeiro livro descreve os procedimentos do entendimento de forma quase fenomenológica, e é realizado uma espécie de ajuste de contas com outros sistemas filosóficos, principalmente com o ceticismo. O segundo livro, dedicado às paixões, se ocupa daquelas ideias que não podem ser diretamente inferidas das nossas sensações e que, porém, existem na nossa mente, modificando a ação humana. O terceiro livro trata da moral, embarca no problema dos juízos de valor e analisa a tese de que a realização de juízos que dependem do estabelecimento de critérios morais é da natureza própria da raça humana como espécie histórica. Mas, apesar de dividir o tratado em três partes, vemos o autor retornar sempre ao mesmo argumento original. Este argumento é o de que não existe maneira de provar objetivamente nenhuma de nossas teorias metafísicas. Todas as ideias da mente provêm da experiência, da acumulação de experiências individuais, que, contudo, não garantem que exista uma regra com a qual se possa contar como prova definitiva. A divisão do tratado responde principal, senão unicamente, a uma necessidade pedagógica, e constitui uma sequência explicativa que parte do princípio geral já enunciado, e que se desdobra em todos os aspectos da vida humana.

Embora possa estabelecer diferenças formais²⁵⁶, não há distinção alguma entre um e outro procedimento, somente circunstâncias específicas. Não há no trabalho de Hume nenhuma distinção territorial entre diferentes faculdades nem domínios de ação singularizados. Parece justo dizer que tudo parte da imaginação, que é a faculdade que realiza a ligação entre as percepções apreendidas e aprendidas, e que não existe outra forma de conhecimento a não ser através da imaginação. Mas embora seja a única fonte possível de conhecimento, ela é frequentemente falaz: a força da imaginação pode, por exemplo, transformar uma ideia em uma impressão com a mesma vivacidade da sensação. Tal é a ideia de simpatia, que vai diretamente de encontro à distinção entre pensamento e sentimento. Em outras palavras, o que Hume ensina é que todo juízo sobre a realidade, inclusive o princípio de causalidade, é sintético e, portanto, que a

²⁵⁵ ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism.**, p. 54.

²⁵⁶ GORE, W. C. **The imagination in Spinoza and Hume.**, p. 39.

relação entre sujeito e predicado não é dedutível nem *a priori* nem, infelizmente, por via da experiência²⁵⁷.

O golpe assestado pela filosofia empirista na discussão alemã foi duro. Hume não apenas rejeitava a noção de juízo analítico, base de toda a filosofia alemã desde Leibniz. Também invertia as posições hierárquicas das faculdades “superiores” e inferiores” de conhecimento, e a ordem metafísica do mundo que permitia o conhecimento científico racionalista. A imaginação, que tinha sido geralmente tratada como um problema, um obstáculo para o conhecimento da verdade desde tempos do dualismo cartesiano, passava agora a ser a única verdade possível, vista a falácia da razão. O alcance e as possibilidades de conhecimento dessa faculdade deviam portanto ser reavaliadas.

Entre 1760 e 1785, parece haver quatro formas de lidar com a filosofia de Hume em solo alemão. Encontra-se, por um lado, a aceitação radical do seu ceticismo e a descrença em qualquer possibilidade de conhecimento. Por outro lado, alguns epistemologistas procuraram responder a Hume, como o fez Johan Nicolau Tetens. Em terceiro lugar, Hume foi interpretado como um defensor dos direitos da Fé contra a razão (Lavater, Hamann, Jacobi, Wizenmman, Herder) e, finalmente, a resposta de Kant, que generalizou o problema de Hume, forçando um reexame de toda a empresa especulativa da filosofia de Leibniz-Wolff. Assim, vê-se expressado na introdução à *Crítica da Razão Pura*:

David Hume, quem, entre todos os filósofos, mais se aproximou desse problema [o de como são possíveis os juízos sintéticos a priori], embora não o pensou, nem por perto, de maneira suficientemente determinada, nem na sua universalidade, mas que se deteve somente na proposição sintética da conexão do efeito com suas causas (*principium causalitatis*) acreditou obter por resultado que tal proposição *a priori* era completamente impossível; e segundo suas conclusões, tudo que chamamos metafísica viria a se reduzir a uma mera quimera de supostas intelecções da razão sobre aquilo que, na verdade, é meramente tomado da experiência e tem sido revestido pelo costume com a aparência ilusória da necessidade.²⁵⁸

²⁵⁷ KEMP SMITH, N. Kant 's Relation to Hume and to Leibnitz. **The philosophical review**, v. 24, n. 3, p. 288–296, 1915, p. 296.

²⁵⁸ KANT, I. **Kritik der reinen vernunft**. b.29. [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 I herauszubringen, 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 Vernunftinsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloß aus der Erfahrung erbort und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat.]

Kant rejeita, simplesmente, a conclusão de Hume, assim como todo ceticismo e todo dogmatismo, e se dedica a provar o seu erro através da universalização do problema dos juízos sintéticos, mas não sem antes tentar unificar todas as teorias vigentes. Alguns comentaristas entendem que a *Crítica* será o resultado do insucesso dessa empreitada.

4 A discussão sobre a imaginação do ponto de vista kantiano

Que em si mesma é plebeia, posto que
não pensa.²⁵⁹

Evidentemente, o pensamento de Kant sobre a imaginação não constitui uma unidade. Ao contrário, ele sofreu bastantes mudanças ao longo do tempo. Mudanças essas que estão em parte relacionadas ao progresso lógico intrínseco e às consequências do seu próprio desenvolvimento intelectual, em parte à discussão que Kant manteve com partidários das doutrinas de G. Leibniz, Ch. Wolff, J. Locke e D. Hume, J. G. Hamman, e inclusive da sua própria, como J. G. Herder ou J.C.F. Schiller, que serão revisadas mais adiante. Também, como vem sendo discutido, é preciso lembrar que, mais do que propostas puramente “teóricas” ou metafísicas abstratas destinadas a responder a um puro interesse de conhecimento, como hoje as classificariamos, todas essas teorias constituíram também tentativas de explicação sobre o mundo que continham fins muito claros. Elas compunham projetos morais, religiosos e políticos específicos e, na maioria dos casos, normativos e práticos, associados a fortes alianças políticas, religiosas e intelectuais.

Nesta primeira parte do tratamento do pensamento de Kant sobre a imaginação serão discutidos os chamados “escritos pré-críticos”, embora se trate de uma denominação problemática, na medida em que alguns deles acompanharam o seu trabalho crítico e foram o resultado das suas lições

²⁵⁹ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*, p. 30. [Die an sich pöbel ist, weil sie nicht denk].

universitárias, sendo editados ou organizados depois de muitos anos de trabalho. Em um segundo momento, iremos nos dedicar ao tratamento kantiano da estética transcendental na *Crítica da Razão Pura*, em que a imaginação, depois de algumas correções na segunda edição, assume a sua forma por assim dizer “definitiva” na arquitetura kantiana. A retomada do problema da imaginação na *Crítica do Juízo*, que por sua vez poderia ser considerada como um terceiro momento da imaginação kantiana, será matéria do capítulo cinco, em que voltaremos à proposta de Kant depois de ter revisado a recepção da sua teoria crítica.

4.1

A imaginação pré-crítica

No capítulo anterior tentamos mostrar o estado da discussão no momento em que Kant começou a escrever, e aqui será importante retomar a importância da discussão britânica para a discussão que se desenvolvia na Alemanha. Nesse sentido devemos considerar a importância, para o conjunto do projeto kantiano, das contribuições que Isaac Newton vinha fazendo às teorias sobre a possibilidade de decifrar o mundo cientificamente²⁶⁰. De fato, muitos especialistas consideram que a passagem da filosofia “pré-crítica” ao projeto crítico tem a ver com uma mudança das lealdades filosóficas de Kant em direção à teoria newtoniana.

O pensamento de Newton havia penetrado no universo alemão na época de Frederico II, através da influência de Voltaire e de P. L. Moreau de Maupertuis na Academia de Berlim²⁶¹, servindo como contraponto à posição filosófica wolffiana, que se manteve por algum tempo fora da Academia de Berlim, resguardada na Universidade de Halle. Não é preciso recapitular a disputa entre Newton e Leibniz, principalmente sobre a precedência na invenção do cálculo infinitesimal, diferencial e integral. Basta somente apontar que ela constitui um bom exemplo

²⁶⁰ BERLIN, I. *The roots of romanticism.*, p. 23, *passim*.

²⁶¹ CALINGER, R. “The newtonian-wolffian controversy, 1740-1759”., p. 319.

do tom pessoal e enérgico que caracterizava as disputas dentro da profissão das letras, as artes e as ciências antes da sua institucionalização no século XIX²⁶².

Mas embora a disputa entre Leibniz e Newton tenha se centrado no problema particular da invenção do cálculo, a inimizade entre os partidários de um e outro, os seus “cães da guerra”²⁶³, continuou depois da morte de ambos e se expandiu à totalidade dos dois sistemas filosóficos. Uma das diferenças principais entre as filosofias de Leibniz e Newton se encontrava na ênfase que o primeiro outorgava à elaboração de uma “lógica facultativa”. Como explica John Zammito, a escola de Leibniz-Wolff fundiu essa preocupação com a tradição cartesiana da clareza e distinção das ideias. Os integrantes da escola wolffiana “articularam duas hierarquias facultativas distintas: uma do homem como um todo, na qual se distinguia entre cognição e desejo (entendimento e vontade), e a outra dentro da cognição, a “faculdade de representação”, segmentada ao longo de um contínuo desde faculdades “altas” a faculdades “baixas”, baseadas no critério de clareza e distinção²⁶⁴. E este se transformou no novo campo de pesquisa da psicologia.

Como é sabido, Christian Wolff foi um dos mais importantes defensores da metafísica de Leibniz (ou pelo menos da sua própria versão customizada da metafísica de Leibniz), e a entrada de Maupertuis, tanto quanto a de Leonhard Euler, na Academia foi vista por ele e pelos seus contemporâneos como um símbolo da continuidade da disputa com a teoria atômica. Mas apesar da sua força, para a década de 1740, ano do início do reinado de Frederico II e da entrada de Immanuel Kant na Universidade de Königsberg, a filosofia de Wolff vinha sendo alvo de críticas duras e incisivas. Na prática, os professores mais destacados de Königsberg e de muitas outras universidades alemãs usavam a filosofia wolffiana como base das suas reflexões, na medida em que ela se apresentava como uma das mais aceitas entre as filosofias “modernas”, mas corrigiam as suas conclusões mediante a aplicação das investigações de Newton (CALINGER, 1979:349), Locke ou Hume, ou as matizavam com crenças mais afins ao cristianismo ou a outras fés. Um dos muitos biógrafos de Kant descreve a situação

²⁶² RUPERT HALL, A. *Philosophers at war. The quarrel between Newton and Leibniz.*, p. 3-8.

²⁶³ *Ibid.*, p. 235.

²⁶⁴ ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birth of anthropology.*, p.50.

intelectual da Universidade de Königsberg na década de 1740 da seguinte maneira:

Durante esse período era mais ou menos universalmente assumido que somente três sistemas tinham a possibilidade de explicar de que maneira as substâncias podiam se relacionar umas com outras (...). A primeira era o sistema do influxo físico, que sustentava que a mudança em uma substância (B) era suficiente e imediatamente fundada em outra substância (A). Esta posição era comumente associada com o Aristotelismo, e por vezes com Locke. A segunda era o ocasionalismo, que compreendia a crença em que a mudança nas substâncias (B) e (A) são ambas causadas diretamente por Deus. Isto era atribuído aos cartesianos, e principalmente a Malebranche. A terceira posição, a visão leibniziana da harmonia preestabelecida, sustentava que tanto (A) quanto (B) eram indiretamente causadas por Deus através de duas séries harmônicas de câmbio.²⁶⁵

Os escritos pré-críticos (isto é, aqueles escritos anteriores a 1770, data em que se estima o início dos trabalhos sobre a *Crítica da Razão Pura*) de Kant se inscrevem dentro dessa tradição partida, na qual a teoria atômica de Newton começava a perfilar-se como triunfadora, pelo menos momentânea. Nos seus trabalhos mais relacionados à filosofia natural, como na *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, que foi publicada só em 1791, mas que já estava escrita em 1755, ou no *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747), Kant por momentos considerava que a ciência newtoniana era mais avançada do que aquela proposta por Wolff²⁶⁶, embora na sua proposta geral continuasse aderindo mais à teoria monádica da matéria sustentada por Leibniz do que à concepção atômica de Newton²⁶⁷.

Desde os seus primeiros escritos, o jovem filósofo interessou-se pelo problema da conformação e da percepção da realidade, e com o avanço dos seus estudos, foi desafiando uma por uma todas as metafísicas disponíveis. É o que vemos no seu *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*,

²⁶⁵ KUEHN, M. *Kant A Biography*., p. 68-75.[during the period under consideration it was more or less universally assumed that only three systems were possible that could explain how substances could be related to each other, a question that was of course especially important for understanding the relation of mind and body. The first of these was the system of physical influx, which held that the change in a substance B is sufficiently and immediately founded in another substance A. This position was usually associated with Aristotelianism, and sometimes also with Locke. The second was occasionalism, which involved the belief that the change in substance B and the change in substance A are both directly caused by God. This was ascribed to the artesians and especially to Malebranche. The third position, the Leibnizian view of reestablished harmony, claimed that both A and B are indirectly caused by God via two harmonized series of changes. This was called the system of universal (or preestablished) harmony].

²⁶⁶ CALINGER, R. “Kant The and Newtonian Science: the precritical period”., p. 353-355, *passim*.

²⁶⁷ KUEHN, M. *Kant A Biography*., p. 90-110.

com o qual Kant obteve o *Venia legendi* em 1755 e no qual desafiava diretamente os princípios de *contradição* e de *razão suficiente*, que compunham as bases da metafísica leibnizo-wolffiana. Essa mudança aponta para um redirecionamento de perspectiva em direção a um ponto de vista mais próximo ao de Newton no que diz respeito ao seu trabalho sobre as forças vivas, no qual havia defendido os preceitos metafísicos de Leibniz²⁶⁸.

O objetivo da reconciliação entre a metafísica alemã e a física newtoniana aparece novamente nas teorias sobre o tempo e o espaço que Kant começou a desenvolver na sua *Dissertação inaugural (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis)* de 1770, e que depois seriam retomadas no projeto crítico. Essas teorias têm sido entendidas como um dentre os vários esforços de mediação entre as concepções newtoniana – de caráter absoluto – e leibniziana – relacional – do tempo e do espaço²⁶⁹.

Mas aqui cabe mais uma distinção, pois embora comumente a teoria de Leibniz seja emparelhada com a de Wolff, é necessário insistir no fato de que elas possuem diferenças importantes. Apesar de sustentar uma concepção relacional do espaço e do tempo, segundo a qual o primeiro designa a ordem do coexistente e o segundo a ordem do sucessivo, para Leibniz as mônadas funcionavam como centros espirituais incorpóreos, e não tinham a existência material que Wolff lhes havia atribuído²⁷⁰. No desenvolvimento inicial do que mais tarde será a *estética transcendental* da *Crítica* podemos apreciar, destarte, por um lado o questionamento da pretensão da filosofia wolffiana de ser considerada como uma tradução de Leibniz, na medida em que esta última reaparecia em sua especificidade e, por outro lado, a oposição entre essa metafísica, a de Leibniz, e o empirismo inglês. Em que medida Kant leu a teoria de Leibniz através da lente de Wolff, atribuindo-lhe um nível de “matematicismo” e de materialismo que ela na verdade não possuía (e com o qual Kant discorda), é um assunto que ainda precisa mais discussão²⁷¹.

De qualquer maneira, a “redescoberta” de Leibniz que seguiu à publicação das suas obras originais, não significa que Kant tivesse operado alguma espécie de

²⁶⁸ SCHÖNFELD, M. *The philosophy of the young Kant. The precritical project.*, p. 58.

²⁶⁹ Esta teoria é discutida em profundidade no artigo de BALLARD, K. E. “Leibniz’s Theory of Space and Time”.

²⁷⁰ LEIBNIZ, G. *New Essays on Human Understanding*. 2008, p. 26.

²⁷¹ CALKINS, M. “Kant’s Conception of the Leibniz Space and Time Doctrine”, p. 365.

“volta a Leibniz” que obliterasse as interpretações de Wolff. Muito pelo contrário, os trabalhos pré-críticos de Kant sobre a imaginação foram particularmente influenciados pela discussão em torno da sustentabilidade da tradição wolffiana na qual foi educado, na medida em que ele precisava posicionar-se perante os seus professores e interlocutores contemporâneos, divididos entre defensores ou detratores de Wolff. Existe um relativo consenso sobre o fato de que Kant extraiu a noção de uma imaginação produtiva que é, aliás, estritamente formal – isto é, uma imaginação que registra as formas, e não registra outros acidentes, como a cor dos objetos – do trabalho de Christian Wolff. De Alexander Gottlieb Baumgarten, considerado unanimemente o mais importante dentre os seguidores de Wolff, Kant aproveitou a discussão sobre a capacidade da imaginação para perceber uma totalidade de um só golpe, assim como a associação dessa percepção da totalidade com o atributo da beleza²⁷². Na *Metafísica*²⁷³, Baumgarten também havia se dedicado à discussão sobre a faculdade do juízo, identificada como a responsável pela formação do gosto, discussão que seria retomada por Kant. Dito isto, também é interessante ressaltar que os escritos pré-críticos de Kant em geral são considerados mais próximos de Baumgarten do que do trabalho de Wolff, na medida em que o primeiro, embora educado por Wolff, também havia recuperado os trabalhos de Leibniz diretamente²⁷⁴. E a marca de Baumgarten, junto com a de Mendelssohn, se torna extremamente importante considerando que, se bem Kant se interessou profundamente pela discussão inglesa sobre a imaginação, ele não lia inglês, de forma que o seu acesso aos textos ingleses se fez a través dos resumos e discussões desses filósofos. Baumgarten aparece como uma influência ainda maior se considerarmos a sua posição contrária ao movimento da filosofia popular - ou, mais precisamente, populista -, e especificamente do mero *Schöndenker*. Se Baumgarten pretendia fundar uma ciência do belo, essa ciência respondia ao conceito wolffiano de rigorosidade, e não ao sentimentalismo dos populares. Esse direcionamento foi retomada por Kant²⁷⁵.

²⁷² MAKKREEL, R. A. **Imagination and interpretation in Kant.**, p. 10.

²⁷³ BAUMGARTEN, A. G. **Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique.**, §607.

²⁷⁴ KUEHN, M. **Kant A Biography.**, p. 91-92.

²⁷⁵ ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology.**, p.39.

O interesse de Kant pela imaginação se desenvolveu bastante cedo, durante os anos de 1760, relacionado à penetração da filosofia saxã, na medida em que seus trabalhos começaram a ser traduzidos ao alemão ou lidos pelos alemães. John Zammito explica que “se é verdade que o assunto do 'gênio' não se tornou filosoficamente significativo para Kant até a década de 1770, o problema relacionado da 'imaginação' se apresentou muito antes. Desde o início, Kant concebeu a imaginação estética como a perigosa capacidade de projetar o irreal sobre o efetivamente existente”²⁷⁶. Para mostrar essa preocupação de Kant, Zammito cita uma passagem de meados da década de 1760 na qual Kant afirma: “De fato, a imaginação [*Einbildung*] consiste na ilusão [*Täuschung*] segundo a qual acreditamos ver alguma coisa no objeto que é, na realidade, uma criação do nosso próprio cérebro. Dessa maneira os entusiastas [*Schwärmer*] passam a acreditar que podem encontrar todos seus espectros [*Hirngespinsten*] e qualquer seita os seus dogmas na Bíblia”. E de fato, não é por acaso que, junto à discussão sobre a imaginação nas suas lições de antropologia, encontre-se também a análise psicológica das doenças mentais. A imaginação era, em última instância, algo que deve ser bem estudado e devidamente controlado, e cujo descaso ou excesso se encontrava tanto no empirismo ceticista dos ingleses quanto na base do dogmatismo (ou fanatismo) metafísico. E pior ainda, a imaginação desbocada se encontrava em atitudes como a de Johann Georg Hamman, uma louvação ao irracionalismo na própria universidade de Königsberg, que ameaçava os seus melhores estudantes.

De qualquer maneira, apesar do seu perigo, Kant entendia que não se podia prescindir totalmente da imaginação. No seu *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant explicará o funcionamento da *Bildungsvermögen*, ou “poder formativo”, que havia sido desenvolvida por Baumgarten, em todo tipo de formação produzida pelas faculdades inferiores, isto é, na apreensão sensorial. E o texto da *Antropologia* é de especial importância porque, embora fosse publicado pela primeira vez em 1798, ele é o fruto dos cursos de antropologia que Kant começou a ditar em 1772, durante o período “silente”, e que acompanharam o desenvolvimento da *Crítica*.

²⁷⁶ Id., *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p.33.

Nesse texto, Kant sustenta que o poder formativo não somente possibilita formar imagens (*Bild*), mas também combinar representações em geral, seja mediante coordenação, no caso dos objetos sensíveis (*Bildungskraft*), ou a través da subordinação, para os objetos racionais (*Einbildung*). Esta última, a subordinação, muitas vezes funciona inconscientemente e constitui o fundamento do que na primeira *Crítica* será a função sintética da imaginação. Assim mesmo, Kant entende que “as representações a respeito das quais a mente se conduz passivamente, ou seja, pelas quais o sujeito é *afetado* (que pode se afetar a si mesmo ou ser afetado por um objeto), pertencem à faculdade do conhecimento sensível, enquanto que aquelas que encerram somente um *fazer* (o pensar) pertencem à do conhecimento intelectual”²⁷⁷. As primeiras também são chamadas *inferiores* e *plebeias*, como se lê na epígrafe desse capítulo, posto que não pensam – nem julgam²⁷⁸, enquanto que as segundas são *superiores*. O tipo de sensibilidade que compete ao conhecimento compõe-se dos sentidos e da imaginação (*facultas imaginandi*), esta última definida como a intuição em ausência do objeto. Ela pode ser produtiva (*exhibitio originaria*), quando apresenta um objeto originalmente, ou reprodutiva (*exhibitio derivativa*), quando traz à mente uma intuição empírica passada: “As intuições puras de tempo e espaço pertencem à faculdade produtiva, todas as outras pressupõem intuição empírica, que passamos a chamar *experiência* quando é conectada com o conceito do objeto e se transforma assim em conhecimento empírico”. A produção involuntária de imagens, por sua vez, é chamada de *fantasia*²⁷⁹.

Mas Kant destaca claramente que, embora possa apresentar imagens originais, a imaginação nunca *cria*, pois verifica que sempre se pode encontrar a origem das imagens que a imaginação produz nos sentidos. Isso é evidente, por exemplo, nas representações de anjos ou deuses, que sempre guardam relação com a figura humana, a qual funciona como referência de criatura racional²⁸⁰. Desta capacidade da imaginação de produzir analogias entre as percepções reais e as suas produções fictícias, provém expressões como “sem sentido”, ou “sentido comum”, ou “vazio de sentido”, nas quais se expressa a relação entre a base

²⁷⁷ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*, p. 24. Todas as traduções desta obra são próprias.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁷⁹ *Ibid.*, §13; 26.

²⁸⁰ *Ibid.*, §30.

sensorial e o trabalho da imaginação que é necessária para o conhecimento. De forma que a faculdade de produção da *sã* imaginação se entende, pelo menos nos primeiros anos, como uma capacidade combinatória, e não *poiética*.

Nesse mesmo texto, Kant inclusive separa taxativamente aquelas produções originais da imaginação que concordam com conceitos, e que são consideradas como expressões do “gênio”, do simples delírio, definido como aquela produção que não concorda com conceitos²⁸¹. Ainda dentro da imaginação produtiva, distinguem-se três classes de imaginação: a primeira é plástica (*imaginatio plástica*), da intuição no espaço, a segunda é associativa (*imaginatio associans*), da intuição no tempo, e a terceira é aquela da afinidade (*affinitas*), das representações de descendência comum. Quando a imaginação plástica é utilizada conscientemente pelo artista, chama-se composição, caso a sua atuação seja inconsciente, é qualificada como uma monstruosidade da fantasia ou classificada como sonho.

Ao contrário, a imaginação associativa (*imaginatio associans*) muitas vezes não responde à vontade do sujeito, e parece descrever o fenômeno do qual também falava David Hume, segundo o qual a mente forma “cadeias” ou “trens” de pensamento, associando uma representação à outra e atribuindo-lhes causalidade. A associação (*imaginatio associans*) também é responsável pela predição do futuro e pela memória. A primeira destas capacidades, que consiste na projeção de possibilidades ao futuro, repousa na aplicação da lei da causalidade, sempre que não se trate somente de um pressentimento, e a segunda, que supõe a organização das imagens do passado, consiste na aplicação do entendimento. A terceira classe de imaginação (*affinitas*) pode muito facilmente vagar de um assunto a outro quase até o delírio, pois segue a forma da percepção do sentido mais do que a lei do entendimento, criando muitas vezes pura confusão. Contudo, apesar da sempre presente possibilidade de confusão gerada pela atuação da imaginação, a relação entre os sentidos e o entendimento também se define como uma afinidade por assim dizer “natural”.

Dentro das atribuições da imaginação se conta, também, a faculdade de designar (*Bezeichnungvermögen* ou *facultas signatrix*), cujo grau mais elevado é o

²⁸¹ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*, §28.

da distinção. Vale a pena transcrever a definição do próprio Kant sobre a forma em que esta capacidade da imaginação rege o conhecimento simbólico:

As figuras das coisas (intuições), enquanto que se limitam a servir de meios à representação por conceitos, são os símbolos, e o conhecimento por meio destes se chama simbólico ou figurado (*speciosus*). Os caracteres não são ainda símbolos, pois podem muito bem serem ainda signos meramente mediatos (indiretos), que em si mesmos não signifiquem nada, mas que somente por associação conduzam a intuições e, através destas, a conceitos; donde o conhecimento simbólico não deve se opor ao intuitivo, mas antes ao discursivo, no qual o signo (*character*) limita-se a acompanhar ao conceito como guardião (*custos*), para reproduzi-lo oportunamente. O conhecimento simbólico tampouco se opõe, pois, ao intuitivo (por intuição sensível), mas antes ao intelectual (por conceitos).²⁸²

Esta definição do conhecimento simbólico será de utilidade quando formos pensar no caráter simbólico da arte, e no juízo estético como análogo da razão. Por enquanto, fica claro que o conhecimento simbólico pertence muito mais à sensibilidade do que ao entendimento. Embora se apresente como análogo, e com isso sugira a igualdade de condições, ou pelo menos de procedimentos, a descrição kantiana da analogia apresenta sempre uma ponderação quanto ao valor relativo de cada classe de conhecimento. Assim como a imaginação é a responsável pela comunicação entre as demais faculdades, e o seu caráter antropológico garante a universalidade dos juízos do entendimento, ela também é o lugar onde se distingue entre conhecimentos racionais e não racionais. Contudo, apesar de ser imprescindível para ela, a imaginação não pertence à faculdade superior de conhecimento intelectual, que é mais eminente, composta por “um entendimento justo, um juízo exercitado e uma razão profunda”²⁸³. Embora participe da tarefa do entendimento, a imaginação pré-crítica permanece no campo da sensibilidade, ou seja, pertence às faculdades inferiores que lidam com os objetos do mundo exterior, como o resto dos sentidos²⁸⁴.

Nas transcrições das *Lições de metafísica* que Kant ditou entre 1778 e 1779, e que alguns consideram como a formulação mais completa da imaginação pré-crítica, o cenário que havia sido descrito na antropologia adquire maior complexidade. Kant parte da discussão das versões platônica e aristotélica da percepção, e da função que a percepção cumpre no conhecimento. Depois de

²⁸² KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. p. 104.

²⁸³ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*., §40.

²⁸⁴ KANT, I. *Lectures on Metaphysics*., p.47. Todas as traduções desta obra são próprias.

criticar os problemas das teorias de Platão e Aristóteles, o filósofo estabelece um ponto médio entre as duas, mediante a separação e limitação das funções que pertencem aos sentidos e as que pertencem ao entendimento: os sentidos providenciam a matéria e o estofa do conhecimento, que é complementado pela espontaneidade do entendimento, que proporciona a forma à percepção²⁸⁵. Na sequência, Kant passa a definir uma classe de conceitos produzidos pelo entendimento cuja origem não é diretamente sensorial, mas que outorga forma às cognições sensoriais. Trata-se de conceitos *intelectuais*, que o entendimento produz ao refletir espontaneamente sobre a experiência. Esses conceitos são o produto de juízos de reflexão, e não a representação direta da experiência, embora tal distinção se torne imperceptível pelo hábito de realizar uma mesma operação (um mesmo juízo) uma e outra vez. Apesar da sua complementariedade, Kant entende que as impressões devem distinguir-se dos juízos, pois acredita que as ilusões (os “enganos”) atribuídas erroneamente aos sentidos (como o fez Descartes), assim como o impulso do entendimento de corrigi-las formando, mediante esse processo, os seus próprios conceitos, são somente a consequência de juízos precipitados. Na produção dos conceitos sensíveis intelectuais vemos claramente a atuação formadora da imaginação, no escopo do entendimento, que é a faculdade superior ou intelectual. Nesses trabalhos de Kant, a imaginação participa de uma concepção que poderíamos chamar *pictórica*, como a que já haviam sustentado os neoplatonistas e os pensadores cristãos que utilizaram a metáfora visual, mais do que nominal, do conhecimento do mundo. Nessa concepção se encontra claramente a descrição estética do “aparecer” da realidade que Kant havia lido nos tratados de Baumgarten.

De maneira que, por um lado, existe uma cognição de objetos particulares por assim dizer imediata, nomeadamente, aquela que é dada aos sentidos (ouvido, gosto, tato, visão, olfato) ao serem afetados pelos objetos imediatamente presentes, e cujo produto é chamado *representação* dos sentidos. Por outro lado, existe uma cognição *imitativa* que se realiza através do *poder (kraft) formativo*, procedente da espontaneidade do entendimento. As impressões produzidas pelo poder formativo em ausência do objeto tampouco se devem confundir com as

²⁸⁵ KANT, I. *Lectures on Metaphysics.*, p.51.

impressões que provêm diretamente dos objetos²⁸⁶, como talvez o tenham feito Locke ou Hume, que lhes atribuíram um nível equivalente de vivacidade. Em outras palavras, o poder formativo decorrente da espontaneidade da mente produz representações sensíveis do passado, do presente ou do futuro em ausência do objeto, mas que possuem em si mesmas a forma em que os objetos afetariam os sentidos e que por isso representam o perigo de confundir a forma com a coisa em si.

O *poder formativo* se divide, por sua vez, em três poderes ou faculdades temporais e três intemporais²⁸⁷. Dentro dos poderes temporais encontramos, em primeiro lugar, a faculdade de *Ilustração* (*facultas formandi*, ou *Abbildung*), cujas representações correspondem ao presente. Depois, encontramos a faculdade da *Imitação* (*facultas imaginandi* ou *Nachbildung*), que providencia as representações do passado e, finalmente, a faculdade da *Antecipação* (*facultas praevidendi* ou *Vorbildung*), cujas representações pertencem ao futuro.

Dentre as três faculdades temporais, a *Abbildung* parece desenvolver o papel mais importante, na medida em que concentra a capacidade de unificar as imagens que se apresentam aos sentidos, assim como seus limites, sempre que não nos vejamos ultrapassados pelas nossas impressões. Na terceira *Crítica*, a impossibilidade de estabelecer limites para a percepção será descrita como a experiência do sublime, passando a conformar uma estrutura diferente daquela do conhecimento e apontando a sua última fronteira. Na leitura, salta à vista que, apesar da sua distinção inicial como forma presente da imaginação, a *Abbildung* não se limita à ilustração da imagem presente. Ela envolve no seu escopo também os outros dois tipos de imaginação temporal, operando em forma de associação empírica. Por um lado, a *Abbildung* combina imagens que tenham sido previamente “guardadas” em uma espécie de armazém ou depósito da imaginação. Essas imagens passadas, ou já ausentes, são trazidas ao presente (à presença) pela *Nachbildung*, ou imaginação reprodutiva, pelo mecanismo da associação. Pela mesma arte, denominada *Vorbildung*, as nossas representações presentes são também associadas a representações futuras. Todos os tempos imaginários se combinam na *presença* imediata que Kant denomina *Abbildung*. Discordando de outras interpretações, Rudolf Makkreel destaca que essa associação de todas as

²⁸⁶ KANT, I. *Lectures on Metaphysics.*, p.52.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

imagens armazenadas na imaginação é o que se denomina “formação sinóptica”, na qual o presente (*Gegenwart*) se entende como expressão espacial da presença de um objeto, e assim se distingue da *síntese imaginativa*, que corresponde a uma síntese temporal²⁸⁸. Se o argumento de Makkreel for válido, e assim viesse a corrigir a interpretação feita por Heidegger sobre a formação sinóptica²⁸⁹, o *presente* se refere à presença do objeto e não ao seu caráter temporalmente imediato, isto é, à formação do tempo. Mas essa disputa envolve também uma interpretação da avaliação feita por Heidegger da filosofia de Kant, e do que se entende por “presença” na filosofia do primeiro, que requer uma discussão mais séria. Por enquanto, será suficiente apontar a ambiguidade do caráter presencial da *Abbildung* na medida em que deixa aberta uma concepção da síntese como espaço ou tempo.

Dentro das capacidades intemporais do poder formativo, há que contar a *Faculdade da imaginação (Einbildung)*, também chamada imaginação *produtiva*, ou faculdade da *fantasia*, pela qual somos capazes de criar imagens originais, no sentido platônico. Ela é diferente e não deve ser confundida com a imaginação reprodutiva (temporal) que participa da formação representacional, pois as suas representações independem da existência real (da atualidade) dos objetos²⁹⁰. Para Kant, a faculdade da imaginação é um poder ficcional dos sentidos, que também se diferencia do poder ficcional do entendimento (*Einbildungsvermögen*), que já foi mencionado, mas que será tratado mais adiante. O sentido de “fictício” nesse caso designa a ausência de correlação atual no mundo para a imagem produzida na mente, da mesma forma como acontecia no trabalho de Christian Wolff, e com isso distingue esta faculdade *fictiva* daquele outro sentido de cópia especular da realidade que caracterizava à imaginação reprodutiva. A segunda das capacidades intemporais da imaginação é a faculdade de correlação (*facultas characteristic* ou *Gegenbildung*), que nos permite formar analogias linguísticas, na medida em que possibilita a produção de imagens de outra coisa, isto é, a produção de signos. Esta faculdade, de cunho sensível, parece acompanhar a *Bezeichnungvermögen* ou *facultas signatrix* que havia já sido introduzida na *Antropologia*, também

²⁸⁸ MAKKREEL, R. A. **Imagination and interpretation in Kant.**, p. 19. Sobre este assunto, conferir também o trabalho de BANHAM, G. **Kant’s Transcendental Imagination.**

²⁸⁹ HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik...**, p. 63.

²⁹⁰ KANT, I. **Lectures on Metaphysics.**, p. 55.

associada à linguagem simbólica. Finalmente, distingue-se a faculdade de *cultivo*, ou *cultura* (*Ausbildung*), que possibilita e, de alguma forma, nos compele a completar, espontaneamente, as imagens que possam se apresentar aos sentidos somente de maneira parcial.

Estes “atos” da imaginação podem acontecer, esclarece Kant, de maneira voluntária ou involuntária. Na medida em que acontecem de maneira involuntária, eles são governados pela sensibilidade ou faculdade inferior; enquanto se realizam de maneira voluntária, correspondem ao domínio do entendimento ou faculdade superior. Por esse motivo, embora a rigor pertençam aos sentidos, Kant também conta a memória (ou seja, a imaginação reprodutiva) e a faculdade imaginativa voluntária (*Dichtkunstvermögen*) como atos do entendimento. Dessa forma, as faculdades cognitivas superior e inferior continuam a se diferenciar segundo a relação da intuição com os objetos:

Tempo e espaço são condições das representações sensíveis, todas as quais descansam na faculdade da intuição. A faculdade da intuição, enquanto começa com a presença do objeto, é sentido, enquanto não possui objeto mas se refere ao tempo, é o poder da imaginação, e sem nenhuma relação do objeto ao tempo, é faculdade fictícia. Essas três faculdades constituem a intuição de objetos. (...) A faculdade cognitiva sensível repousa na maneira em que somos afetados pelos objetos –portanto receptividade, ou uma propriedade passiva para ser determinado por objetos –; a faculdade cognitiva intelectual descansa na espontaneidade, ou a faculdade de se determinar a si mesmo, pois é independente da sensação. O entendimento pertence à espontaneidade e, portanto, à faculdade superior de conhecimento. Mas o sentimento de prazer e desprazer é parte espontaneidade, parte receptividade.²⁹¹

Em resumidas contas, a faculdade da imaginação pode ser reprodutiva, quando se refere ao tempo passado e responde às leis de associação. Nesse caso, também pode atuar de forma voluntária ou involuntária. Da mesma forma, a imaginação pode ser antecipatória, quando se refere ao futuro e responde à lei de antecipação de resultados similares. Finalmente, pode ser produtiva, quando não

²⁹¹ KANT, I. **Lectures on Metaphysics**. (*Metaphysik Mrongovius*), p.250. [Time and space are conditions of sensible representations, all of which rest on the faculty of intuition, insofar as it begins from the presence of the object, is sense; insofar as it is without objects, but yet it is in respect to time, is power of imagination; and without any relation to the object of time, the fictive faculty. These three faculties constitute the intuition of objects. (...) The sensible cognitive faculty rests on the manner that we (are) affected by things –therefore, receptivity, or a passive property for being determined by other things-; the intellectual cognitive faculty rests on spontaneity, or the faculty of determining oneself, for it is independent of sensation. Understanding belongs to spontaneity, thus to the higher cognitive faculty. But the feeling of pleasure or displeasure is part spontaneity, part receptivity].

se refere a tempo ou objeto algum e responde somente à lei da compatibilidade. Uma última especificação sobre a *facultas fingendi* (que temos traduzido como “fictiva”) é a que se realiza mais adiante nas *Lições* e que distingue entre a *imaginação*, quando denomina o ato de jogar com a imaginação para fabricar alguma coisa com um propósito ou um fim, e a *fantasia*, que implica que é a imaginação quem joga conosco, como acontece com os hipocondríacos. A *fantasia* que não está dirigida pela analogia com a experiência e pela faculdade superior provoca um frenesi incontrolável e, no limite, a loucura²⁹². É difícil acentuar o suficiente a importância que cobra, na medida em que o texto avança, a distinção entre as atividades conscientes e as atividades inconscientes. Em todas as oportunidades, a consciência de uma ação determina o seu pertencimento à faculdade inferior ou à faculdade inferior.

Dessas considerações sobre psicologia e antropologia surge também um conceito de beleza associado à vontade e ao prazer, que também é subdividido em uma versão consciente e outra inconsciente. Para o Kant das *Lições* dos anos 1782-1783, anotadas por Mrongovius, existem dois tipos de sentimento de prazer e desprazer, aquele sensível, que é imediato, e o intelectual, que é mediato. O segundo acontece quando reconhecemos que um meio promete um fim prazeroso, por exemplo, quando sentimos prazer pela posse do dinheiro. O critério da satisfação nesse caso é a utilidade do meio para o fim desejado e, portanto, constitui uma satisfação mediata subjetiva.

O prazer imediato se divide, por sua vez, em duas classes, o subjetivo e o objetivo, e aqui a conversa parece ter lugar com as considerações de Mendelssohn. O prazer imediato subjetivo repousa na modificação sofrida pelo sujeito que é exposto ao objeto, e constitui uma satisfação privada. Ao contrário, o prazer imediato objetivo baseia-se somente no objeto e, portanto, deve causar prazer a qualquer sujeito que o experimente. O objeto capaz de causar prazer objetivo está ou em acordo com as leis da sensibilidade, e nesse caso é considerado *belo*, ou em acordo com as leis do entendimento e da razão e, nesse caso, ele é *bom*. Julgamos mediante a *faculdade do gosto* aquilo que é belo, pois ela possui leis gerais que provém do entendimento, mas não aquilo que é

²⁹² KANT, I. *Lectures on Metaphysics.*, p. 254. Tanto na metafísica quanto na *Antropologia* e, posteriormente, na *Crítica*, a imaginação se encontra relacionada à loucura, seja direta ou indiretamente.

simplesmente agradável e que portanto é somente produto de uma sensação particular (privada). A premissa nessa distinção é que a sensação se relaciona com o material, enquanto que o gosto diz respeito à forma que adquire a composição do múltiplo na sensação²⁹³.

Se bem qualquer afirmação muito convencida sobre a datação das *Lições* seria sem dúvida espúria, parece evidente que no tempo em que essas segundas lições foram ditadas, se encontrava já em circulação um trabalho que modificava amplamente as atribuições e funções da imaginação que temos chamado *pré-crítica*. Também é notável que, até aquele momento, o belo não tinha assumido a autonomia que lhe será atribuída mais tarde, ficando atrelado a leis específicas da moral e do entendimento. O *estético* não tinha se tornado ainda um campo autorregulado, nem a imaginação uma função dentro da estética. Antes de 1781, data da primeira publicação da *Crítica da razão pura*, a imaginação possuía diversas funções e permeava todo o trabalho da mente. De maneira muito similar ao funcionamento da faculdade única postulada por Christian Wolff, a imaginação kantiana respondia ora às faculdades superiores, ora às faculdades inferiores, sem que lhe fosse conferido um lugar específico, ou seja, limitado, na economia da percepção. Alguns autores acreditam que os escritos pré-críticos representam uma tentativa falha de construir um sistema que unificasse a natureza e a metafísica, a primeira muitas vezes associada à filosofia de Newton e a segunda à de Leibniz. Outros acreditam que a falha foi consequência da incapacidade de Kant de se livrar do peso da tradição da metafísica para admitir a suficiência das faculdades inferiores. A culminação desse projeto foi, segundo Martin Schönfeld, a convicção de que tais mundos estavam definitivamente separados, a consequente inclinação pelo modelo newtoniano, mas tingido de racionalismo, e o início do projeto crítico²⁹⁴.

²⁹³ KANT, I. **Lectures on Metaphysics.**, p.260. Isto modifica um pouco a famosa frase atribuída popularmente a Kant, Segundo a qual “gosto não se discute”, pois o agradável não se discute, na medida em que é pessoal, mas o belo, enquanto que dependente de regras gerais pode sim, levar à disputa. [The beautiful pleases generally, thus it has general rules, e.g., a person who pleases everyone is beautiful. But if she has a charm merely for this or that subject, then she is merely agreeable. Therefore it happens that we dispute only about the beautiful, but not about the agreeable, because the former rests on general rules, and thus one could say: matters of taste leave room for disagreement <*de gusto est disputandum*>.]

²⁹⁴ SCHÖNFELD, M. **The philosophy of the young Kant. The precritical project.**, p. 246.

4.2

O projeto crítico e o esquematismo transcendental

O entendimento finito é intuição não criativa. O que ele torna imediatamente presente em seus detalhes, deve haver estado previamente disponível.²⁹⁵

A intuição pura deve, portanto, ser de alguma forma "criativa".²⁹⁶

A razão pela qual a imaginação se torna um conceito central e um problema na *Crítica da Razão Pura* (1781) é que o conhecimento transcendental que ela propõe somente é possível através da sua atividade. As características que ela deve assumir para que isso se cumpra já são outro problema. Martin Heidegger adota uma forma muito interessante, e discutida infinitas vezes, de definir o objetivo da Crítica, que ajuda a entender o lugar do nosso problema e nos conduz ao nó górdio da imaginação kantiana. Heidegger entende que a imaginação é a raiz comum, embora não reconhecida, às duas fontes possíveis do conhecimento. Nomeadamente, a imaginação designa o lugar do qual partem tanto a intuição sensível quanto a espontaneidade do entendimento. Ela outorga sentido à estrutura da Crítica enquanto que estudo de ontologia e não, como se entende geralmente, como tratado de epistemologia. Ela opera a síntese que possibilita qualquer conhecimento da essência do homem, que é o conhecimento ao qual se orienta o esforço kantiano. Mais precisamente, Heidegger ré-enuncia o problema que articula a Crítica, isto é, a pergunta pela possibilidade dos juízos sintéticos a priori, da seguinte maneira: “Como pode um ser finito, que como tal é entregue (*ausgeliefert*) ao ente e dependente da sua recepção ter conhecimento de, isto é,

²⁹⁵ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 25. [Die endliche Erkenntnis ist nichtschöpferische Anschauung. Was sie unmittelbar in seiner Einzelheit darzustellen hat, muß vordem schon vorhanden sein]. Todas as traduções desta obra são próprias.

²⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 44. [Die reine Anschauung muß daher in gewisser Weise ‘schöpferisch’ sein].

intuir, o ente antes que ele seja dado sem ser o seu criador?”²⁹⁷. Com isso, o problema kantiano deixa de ser um problema de conhecimento (o de como é possível conhecer o mundo), como se entende tradicionalmente, para se tornar um problema ontológico, na mesma linha do trabalho do próprio Heidegger, e herdeira da pergunta filosófica tradicional: o de como um Ser cuja existência depende dos entes ao redor (do mundo) pode vir a transcendê-lo para assim conhecê-lo antes de que ele se apresente aos sentidos.

Até que ponto é possível dizer que o problema de Kant era de fato ontológico, e até que ponto isso diz mais sobre os interesses do próprio Heidegger ou da sua leitura de Husserl do que sobre a Crítica (o texto procede das lições ditadas por Heidegger em 1927-28, durante a escrita de *Ser e tempo*) é outro problema, mas a interpretação heideggeriana da Crítica no “Kant-buch” adquiriu tal importância e resultou tão controversa²⁹⁸ que não é possível não considerá-la em profundidade. Parece mais acertado pensar, contudo, que se bem o trabalho de Kant funda a epistemologia moderna, ela mesma não é um trabalho de epistemologia propriamente dito, e sim de gnosiologia.

De qualquer forma, o que interessa no nosso caso é, particularmente, a análise que Heidegger realiza do papel da imaginação na síntese de conhecimento. Essa análise se centra na primeira edição da *Crítica da razão pura*, e estabelece uma distinção à respeito da segunda edição, que nos dará uma melhor ideia da progressão da definição do conceito de imaginação. Segundo Heidegger, “embora a tendência toda da Crítica aponte à função central da imaginação no que respeita à possibilidade da síntese ontológica, Kant negou-se a reconhecê-lo e na segunda edição reduziu a imaginação a uma ‘função do entendimento’²⁹⁹. E de fato, não é difícil corroborar que as múltiplas funções que a imaginação tinha na primeira edição da *Crítica da razão pura*, são transformadas em uma nova, porém muito delimitada, definição da sua atividade, que será denominada esquematismo transcendental, e que será submetida ao domínio do entendimento.

²⁹⁷ HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.**, p. 38.

²⁹⁸ Cf. por exemplo, BAMBACH, **Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism**; CASSIRER, E., “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation”; SHEROVER, C., **Heidegger, Kant and time.**; WEATHERSTON, **Heidegger’s Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality.**

²⁹⁹ HEIDEGGER, M. Op. cit., p. xix.

Na *Crítica da razão pura* (a), a imaginação é vista como um poder (*Kraft*) capaz de produzir esquemas *a priori*. Esses esquemas *a priori* resultam da aplicação espontânea das categorias do entendimento à intuição pura. Essa aplicação possibilita o processamento (“a formação”, o dar forma, o transformar em esquema) da informação recebida através dos sentidos. Ou seja, sua função é a síntese que determina o sentido interno do tempo. Heidegger explica que “os esquemas ‘surgem’ como o produto transcendental da imaginação transcendental. Esta última, enquanto síntese original, pura, forma a unidade essencial da intuição pura (tempo) e do pensamento puro (apercepção)”³⁰⁰. Visto desde a perspectiva do seu resultado, Kant está nos dizendo que um conceito (ou uma categoria) é o produto da atividade sintética da imaginação, seja esta uma síntese empírica (isto é, baseada na experiência) ou pura (*a priori*). Ou seja, é somente através da síntese da imaginação que as “marcas” ou dados isolados da intuição se transformam em partes de “algo”, seja este “algo” um objeto sensível ou um objeto do entendimento (um conceito), que depois virá a dar forma à síntese da intuição pura³⁰¹.

Ora, para que isto seja assim, Kant pressupõe primeiro, que há alguma coisa “além” do fenômeno, que denomina noumeno. Segundo, que esse algo, o noumeno, só é (se é) apreensível de maneira transcendental, isto é, não através da investigação exterior ou acidental do fenômeno, e sim descobrindo as formas *a priori* de apreensão desse mesmo fenômeno. O seja, para apreender o noumeno, o que não significa que o conheçamos, é necessário transcender o plano dos fenômenos. Não se entenda isto, porém, como se estivesse sugerindo a existência de dois objetos, um que serve ao entendimento e outro apreensível pelos sentidos. Antes, quero destacar a afirmação segundo a qual, “a distinção entre o conceito de coisa em si e o de aparência não é objetiva, senão meramente subjetiva. A coisa em si mesma não é outro objeto, mas outro aspecto (*respectus*) da representação em relação ao mesmo objeto”³⁰². O que verificaremos em seguida é que esse objeto transcendental poderia se definir também como puro horizonte, de maneira

³⁰⁰ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 134.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 64.

³⁰² KANT, *apud* HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 33.

que deve permanecer aberto para cumprir a sua função, embora não possa ser tematizado nem conhecido positivamente.

Por enquanto, sabemos que o conhecimento se realiza a partir ou através de duas vertentes (o entendimento e a intuição), que provém da mesma fonte, embora essa fonte seja desconhecida. Desconhecida para Kant, pois Heidegger entende que se trata, claramente, e devido à sua posição “central”, da imaginação. A unidade essencial do conhecimento, que de outra forma permaneceria ou no plano da intuição ou no plano do entendimento, se realiza no ato espontâneo da imaginação através do qual se abre o horizonte da possibilidade do objeto. Em termos mais kantianos, a imaginação realiza *a priori* a conexão dos conceitos puros do entendimento (as categorias) e a intuição pura (o tempo), explicando assim o seu caráter transcendental. A imaginação torna visível o espaço em sua forma pura através do esquema: “a sensibilização tem lugar como um esquematismo. A imaginação pura ao formar o esquema dá por adiantado o aspecto (imagem) do horizonte da transcendência”³⁰³.

Ora, segundo esta interpretação, a imagem de um conceito não é uma imagem particular, e sim um conjunto *não visual* de regras que definem a imagem particular. Em outras palavras, não podemos contemplar o esquema em si, mas o percebemos toda vez que vemos uma imagem particular que pode ser subsumida sob um conceito. Novamente em palavras de Heidegger, “o conhecimento ontológico [que é o objetivo da crítica e aquilo explicitado na análise das categorias] tem provado ser aquele que forma a transcendência”³⁰⁴. Segundo esta interpretação, a imaginação abre o terreno do possível, em que os objetos da percepção podem ser intuídos, sem por isso constituir uma imagem ou um espaço físico determinado: providencia o *como* da percepção, mas não o *que*. Nesse sentido, a *Crítica* pode ser considerada um tratado ontológico.

Na Primeira versão da Crítica (*KrV*a) se descrevem três classes de síntese subjetiva possíveis:

Esta espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a síntese da apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da reprodução dessas representações na imaginação e do seu reconhecimento no conceito. Estas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam

³⁰³ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 91.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência considerada como um produto empírico do entendimento³⁰⁵.

Nesse trecho, e nos apartados seguintes, Kant descreve as três sínteses que tornam possível qualquer experiência. A primeira é aquela da *apreensão* intuitiva, pela qual a intuição mesma recolhe as representações, sejam empíricas ou internas, que são sempre múltiplas em função do seu pertencimento ao sentido interno (o tempo), e as reúne originalmente em uma unidade. A segunda consiste na *reprodução* imaginativa, mediante a qual a imaginação empírica (*empirische Einbildungskraft*) estabelece um laço entre as representações que amiúde se apresentam juntas, e assim, reproduz na representação essa ligação toda vez que observa a aparição de um dos fenômenos. Nesse apartado, Kant também explica que as sínteses da apreensão e a da reprodução se encontram intrinsecamente ligadas, constituindo o fundamento transcendental da possibilidade de todo conhecimento, empírico ou transcendental, pelo qual também recebem o nome de *faculdade transcendental da imaginação* (*transzendente Vermögen der Einbildungskraft*). A terceira síntese é a do *reconhecimento* conceitual, isto é, a consciência (*Bewußtsein*) da concatenação ou unidade formal *a priori* dos pensamentos que se apresentam de maneira sucessiva a través da *apercepção transcendental* que, pela síntese, compõe o *objeto transcendental*, isto é, a realidade objetiva³⁰⁶.

Essas três sínteses foram entendidas por Heidegger como sendo, respectivamente, o correlato da *Abbildung*, da *Nachbildung* e da *Vorbildung* que já havíamos identificado nas *Lições de Metafísica*. Segundo a *Crítica*, todas elas, aliás, pertencem à temporalidade. A imaginação transcendental transformar-se-ia, dessa forma, no tempo primordial e, portanto, na raiz comum entre o sentido e o entendimento. Ela é, para Heidegger, o “desconhecido” do qual derivam as duas formas de conhecimento que descrevemos acima. Como já foi dito, a palavra de Heidegger não é final, e especialistas, como Rudolf Makkreel, argumentam que a primeira se refere a uma síntese de objetos espacialmente dados (a *Abbildung*), e a

³⁰⁵ KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956, 141a. [Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendigerweise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjective Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen“.]

³⁰⁶ Ibid., 158-19a.

outra (a síntese transcendental) à possibilidade de organizar e combinar a experiência temporalmente, constituindo duas denominações diferentes.

Semelhante interpretação tampouco é completamente verificável. É verdade que a sinopse (*Abbildung*) pré-crítica parece ser muito mais formal, o que leva a pensar no mosaico leibniziano, do que sintética e produtiva, que são as características da síntese transcendental da *Crítica*. Da mesma forma, a *Nachbildung*, que nos escritos pré-críticos era comparada a um depósito, não parece encaixar perfeitamente com a síntese da reprodução imaginativa da *Crítica da razão pura*, pois tal necessidade de recurso a representações passadas ameaçaria a possibilidade de completude da representação³⁰⁷. A síntese que encontramos nos escritos pré-críticos é, por assim dizer, mais “proustiana”, permitindo reviver os fatos do passado na medida em que enlaçam com aqueles que se apresentam no presente.

A terceira síntese, a do reconhecimento conceitual, tem duas funções. A primeira é o reconhecimento da identidade de dois pensamentos correlatos, sem a qual não conseguiríamos mais do que ter novas representações a cada momento, caindo assim na alternativa proposta por Hume. A segunda função produz uma unidade que permite o reconhecimento de uma totalidade. Heidegger relaciona essa função à *Vorbildung* que, nos escritos pré-críticos, era antecipatória e relacionada ao futuro. E concordemos ou não com a sua interpretação, é evidente que Heidegger tem em mente a função antecipatória de sentido compreendida na noção de círculo hermenêutico que fora elaborada em *Ser e tempo*. Lida nessa perspectiva, a síntese conceitual parece sim ter essa “função” antecipatória, na medida em que projeta uma expectativa de sentido total que permite outorgar também um sentido às partes.

Contudo, fica evidente que a função do reconhecimento na *Crítica* se relaciona diretamente com a passagem do plano fenomênico ao plano noumênico ou metafísico, no qual Kant pode fundar a objetividade do conhecimento a partir do objeto transcendental. Dessa forma, podemos chamar a atenção sobre o fato de que a possibilidade da objetividade do conhecimento ou, mais precisamente, a realidade objetiva enquanto tal, conforma-se a partir de um objeto imaginário, ou

³⁰⁷ MAKKREEL, R. A. **Imagination and interpretation in Kant.**, p. 23. Para uma síntese mais completa deste problema recomenda-se a leitura do texto integral da obra de Rudolf Makkreel, principalmente no que diz respeito às consequências epistemológicas da sua teoria do conhecimento.

seja, um objeto constituído na passagem ao plano transcendental realizada mediante o trabalho da imaginação. Esta interpretação se justifica se pensarmos que, quando o conhecimento retorna ao plano fenomênico, ele deve sair do território do objeto transcendental, pois um esquema ou um conceito, por definição, nunca podem coincidir com uma representação determinada da sensibilidade. A objetividade, portanto, somente se sustenta no plano transcendental, cujo propileu é a própria esquematização imaginária. Mas se esta interpretação parece insana, isso se deve a que a concepção da imaginação, e consequentemente a definição do conhecimento, iria sofrer ainda uma importante transformação, depois da qual objetividade e ficção não poderiam sequer ser colocadas na mesma frase sem produzir estranhamento.

Heidegger entende que Kant recuou da sua posição em relação à função central da imaginação por ocasião da segunda edição da primeira *Crítica*³⁰⁸. Para além da discussão sobre o texto de Heidegger, não se pode negar que de fato as passagens que na primeira edição definiam a imaginação como terceira faculdade são substituídas por discussões dirigidas a refutar a validade do baseamento empírico (ou empirista) do conhecimento no pensamento de Hume e de Locke³⁰⁹, com o que a função da imaginação é ali notavelmente restrita. E, aliás com toda coerência, pelo mesmo movimento em que a imaginação é desbancada da sua posição central, Kant questiona a legitimidade das faculdades sensíveis ou inferiores. O esquematismo transcendental baseado na síntese da imaginação, que na primeira edição ocupava o primeiro plano na explicação sobre a possibilidade do conhecimento transcendental, cede a sua posição central ao juízo, cuja validade se sustenta na unidade da apercepção. Nessa segunda versão, Kant passa de um esquema tripartite, composto pela intuição sensível, a imaginação e a apercepção, para um esquema duplo, composto de intuição sensível e entendimento, enquanto que a imaginação, que na primeira versão ficava “desabrigada” (*heimatlos*)³¹⁰, passa a compor uma das operações do entendimento.

É lícito pensar que Kant era, para a segunda edição da *Crítica da razão pura*, e depois de várias discussões e controvérsias, provavelmente muito menos

³⁰⁸ HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, p.160-161.

³⁰⁹ KANT, I. *Kritik der reinen vernunft.*, 135.

³¹⁰ HEIDEGGER, M. Op. cit. p.136.

leibniziano e muito menos empirista, ou, em outras palavras, estava disposto a conceder menos a leibnizianos e empiristas, tendo em vista a quantidade de más interpretações do seu pensamento a que tais concessões tinham levado no passado e que continuavam se multiplicando. O novo texto pretendia escapar tanto à crítica do idealismo excessivo em sua teoria como à interpretação do seu trabalho como um manifesto empirista (Kant havia sido também chamado de “Hume prussiano”). Para isso, Kant introduziu mudanças significativas, que esclareceriam a originalidade da sua doutrina. No estudo preliminar à edição brasileira da *Crítica da Razão Pura*, nota-se que

São ampliadas a introdução e algumas passagens da "estética transcendental". Refunde-se totalmente a dedução dos conceitos puros do entendimento e, parcialmente, o capítulo "Da distinção de todos os objectos em geral em fenômenos e noumenos". Na "Analítica dos princípios" acrescenta-se a "Refutação do idealismo" e a "Observação geral sobre o sistema dos princípios". É refundido e encurtado o capítulo relativo aos "Paralogismos da razão pura".³¹¹

E essas mudanças não são acidentais. Em 1787, seis anos depois da publicação da primeira edição, Kant se encontrava (ou se sentia) muito mais afastado da filosofia de Leibniz e de Wolff, assim como dos seguidores do seu próprio trabalho que haviam realizado suas próprias adaptações e interpretações. Muito havia mudado na situação intelectual da Alemanha entre ambas as edições, e Kant havia se engajado em múltiplas discussões com o objetivo de defender e impulsionar a sua teoria. Para começar, em 1781, junto com a primeira edição da *Crítica*, Friedrich Schiller havia escrito *Os ladrões*, um dos grandes hinos do movimento romântico, que fora censurado pelo Duque Carl Eugen³¹² e em 1784 J. G. Herder lançou o seu *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, ambos considerados como exaltação do que se percebia como um movimento “anti-iluminista”. As críticas que seguiram à publicação da *Crítica* não foram nem muito numerosas, nem das mais elogiosas, e em geral identificaram o trabalho de Kant entre os partidários de uma (idealismo racionalista) ou outra (empirismo) tradição filosófica, sem reconhecer, a juízo de Kant, a sua verdadeira importância e originalidade. Como mostram as cartas que intercambiara com alguns dos seus

³¹¹ MORUJÃO in: KANT, I. *Crítica da razão pura.*, p. iii.

³¹² LIEBEL, H. P. “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought”. p. 371.

críticos³¹³, Kant entendia que o conceito e a possibilidade da *razão pura* devia ser defendida contra os seus inimigos. E mais ainda, chegou até a responsabilizar o seu antigo aluno e amigo J.G. Herder pela pobre recepção do livro.

Apesar da inicial desconsideração ou subavaliação que sofreu, em 1784 apareceu uma primeira defesa da *Crítica* desenvolvida por Johann Schulz, não sem o estímulo do próprio Kant. Assim mesmo, em 1786, o *Deutscher Merkur* começou a publicação das *Cartas* sobre a filosofia de Kant de K. L. Reinhold, que multiplicaram notavelmente o espectro da recepção da *Crítica*. Kant, por sua vez, escreveu no ano de 1783 os *Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência*, como resposta às críticas recebidas pelo seu primeiro esforço sistemático. No ano seguinte, publicou a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* e, em dezembro do mesmo ano, *O que é o esclarecimento?* geralmente considerados como os maiores manifestos do movimento iluminista. Em 1785 foi a vez da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que começou como uma espécie de “vingança” contra um dos seus críticos³¹⁴ e acabou como uma defesa da moral baseada *a priori* nos conceitos puros do entendimento e não na ordem social estabelecida; no ano seguinte apareceram os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* (1786) como resposta a um debate com Johann Schulz e J. A. Ulrich, quem havia de fato incorporado a *Crítica* no seu próprio trabalho.

Quanto à situação política da Alemanha, o ano de 1786 viu também a morte de Frederico II, o grande, e a ascensão ao trono do seu sobrinho, Frederico Guilherme II, o qual só ficaria no trono durante onze anos, mas que significou um retrocesso (ou simples reação) na liberdade intelectual reinante até então. Frederico II havia sido um grande defensor dos “racionalistas secularizantes” que se concentravam em Berlim³¹⁵, mas que agora deviam lidar com as diretivas tradicionalistas do novo monarca e do seu temido Ministro de Justiça³¹⁶. O fim da liberalidade religiosa imperante coincidiu com o desenvolvimento da disputa sobre o panteísmo, datada ao redor dos anos de 1785-1789, que envolveu

³¹³ KUEHN, in: GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy.*, p. 640.

³¹⁴ *Ibid.*, p.645.

³¹⁵ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p.11.

³¹⁶ O problema das transformações na liberdade religiosa da Prússia nesses anos é tratado no artigo de STANTON FORD, G. “Wollner and the religious edict of 1788, II”.

principalmente Lessing e Jacobi. O próprio Kant participou dessa disputa com o seu ensaio *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, de 1786, destinado a refutar qualquer possibilidade de interpretar a presença de qualquer apoio para o spinozismo nas teses da *Crítica*³¹⁷. No mesmo ano de 1785, F.H. Jacobi publicou o *Prometeu*, de J.W. Goethe, mais um dos livros louvados pelos detratores da Ilustração. Em 1787, dentro do mesmo marco, J. G. von Herder publicou o segundo volume das suas *Ideias: Gott: eine Gespräche*. O ano de 1787 também marca o início da preparação da *Crítica do juízo*, cujo texto revisado seria publicado em 1790, e que se ocupa precisamente com o juízo reflexionante, e a finalização da escrita da *Crítica da razão prática*, que Kant publicaria um ano depois, em 1788.

Com a repercussão do seu primeiro esforço crítico, e com o esforço continuado para se posicionar nos debates mais candentes da época, Kant havia se transformado em um dos filósofos mais importantes da cena alemã³¹⁸. Ao assumir uma voz própria, aparecia para os pensadores mais tradicionalistas como um opositor que era necessário combater, para os seus seguidores como uma posição que era preciso defender e aprofundar, e como o novo carro-chefe do racionalismo para os seus detratores. Devemos lembrar que as décadas de 1770 e 1780 viram o apogeu do movimento do *Sturm und Drang*, e o início do movimento romântico, que se veria materializado em Jena na década seguinte. Embora em certa forma o Romantismo tenha se apropriado de Kant, este último entendia que o movimento de *Tempestade e ímpeto* se propunha a si próprio como o inimigo do iluminismo. Nesse sentido, Kant se dispôs a fazer a defesa não do racionalismo iluminista, mas antes inclusive da racionalidade em si própria, que considerava encontrar-se sob ameaça. O debate sobre o conhecimento, isto é, o debate sobre as capacidades da alma, parecia polarizar-se cada vez mais entre uma concepção racionalista e outra sentimentalista. A *Crítica*, na sua segunda versão, privilegiava a função e o poder do entendimento antes que o da imaginação, acentuando o seu combate à chamada metafísica dogmática e também ao panteísmo. Essa tendência progressiva em direção ao racionalismo e à postulação de um dualismo poderia ser lida como uma defesa do entendimento que, com o seu crescimento desmedido, acabou

³¹⁷ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p.12.

³¹⁸ KUEHN, in: GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy.*, p. 657.

desmerecendo a imaginação mais do que pretendia no intuito de não sucumbir ao império absoluto da *poiesis*. Heidegger toca diretamente na ferida quando pergunta: “Através da redução das faculdades de conhecimento de um ser finito à imaginação, não ficaria todo conhecimento reduzido ao puramente imaginário [zur bloßen Einbildung herabgesetzt]?”³¹⁹. A partir da perspectiva do debate ao qual pertence a *Crítica*, é necessário perguntar se a imaginação estava já indissociavelmente associada ao fictício, limitada à *Dichtungskraft*, em oposição ao real. Pensando particularmente nos efeitos da discussão sobre o conhecimento levada adiante por Kant, e na consecução da obra crítica, surge uma nova pergunta. Se na *Crítica da razão pura* Kant havia definido o juízo como a construção de um conceito mediante o trabalho da síntese imaginativa, como conceber então um juízo que não formula conceito algum?

Mas antes de responder essa pergunta, será proveitoso compreender melhor o que Kant via como o “inimigo” da razão.

³¹⁹ HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik.*, p. 138.

5

As batalhas de Kant

Ele mede toda força viva
-com exceção da sua própria.³²⁰

Como já começamos a discutir no capítulo anterior, a recepção da *Crítica da Razão Pura* não foi um leito de rosas para Kant. Com muito mais profundidade do que os seus trabalhos anteriores, a *Crítica* havia perturbado o acordo mais ou menos generalizado de que qualquer inovação filosófica, fosse ela de origem inglesa, alemã ou francesa, podia ser incorporada dentro do marco ecumênico da metafísica, senão wolffiana – pois esta tinha sido já amplamente desacreditada –, pelo menos leibniziana. Mas seja para bem ou para mal, a defesa e o posicionamento continuados que Kant realizou da *Crítica*, mobilizando os seus partidários e estimulando a produção de resenhas e trabalhos afins, acabou provocando uma série de discussões que logo se transformaram em um debate generalizado especificamente *sobre a Crítica* – que por vezes chegou literalmente ao plano físico³²¹. Mas a recepção do trabalho de Kant não pode ser compreendida somente como uma reação imediata, e muito menos como uma reação isolada, que houvesse sido produzida por um estímulo direto e pontual concentrado no momento da publicação da *Crítica*.

Mais do que descobrir uma fórmula radicalmente nova que viesse resolver os problemas filosóficos do racionalismo, da metafísica ou do empirismo, a *Crítica* se apresentou como uma teoria sobre o problema do conhecimento do mundo, muito embora o seu alcance não possa ser reduzido a isso. Mais

³²⁰ LESSING, *apud* ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology.**, p.55.

³²¹ GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant.**, p. 659.

precisamente, Kant pretendia responder a uma série de questionamentos cujo eixo principal pode ser pensado como a tentativa de definição do caráter da verdade. Para isso, na primeira *Crítica*, ele desenvolveu uma psicologia na qual são detalhados os processos mentais específicos que intervêm na apreensão do mundo, e uma metafísica teleológica centrada no homem. Nesse conjunto, a verdade atingível através da *Crítica* resulta da adequação entre os processos psicológicos e os dados da percepção, que é possibilitada pelo acionar da imaginação.

Mas apesar de que, em retrospectiva, a versão crítica da verdade pareça ter “triunfado” na disputa, esse triunfo não foi nunca nem absoluto, nem por ventura superador de uma verdade supostamente menos rigorosa. E tampouco foi imediato. Nesse capítulo irei discutir somente algumas das reações e interações de Kant e dos seu partidários com amigos e “inimigos”, uma palavra utilizada pelo próprio Kant para referir-se aos partidários e detratores da sua filosofia, que tiveram lugar antes que a *Crítica* se tornasse hegemônica ou durante esse processo. Será necessário, contudo, não perder de vista a existência e principalmente a validade de uma tradição que acreditava em outras vias para alcançar os objetivos pedagógicos da Ilustração. Kant foi formado nessa tradição e teve que defender a *Crítica* nesse meio em relação ao qual, se concordarmos com a tese de Johnn Zammito³²², passou a se opor diretamente no transcurso das discussões.

5.1

O perspectivismo, ou a *via histórica* do conhecimento

Johan Martin Chladni – ou Chladenius (1710-1759) foi o primeiro de uma longa série de intelectuais que se comprometeram com o desenvolvimento de uma teoria geral da interpretação. Apesar da relativa ignorância atual a respeito do seu papel na filosofia e no conhecimento histórico (Collingwood nem sequer o

³²² Este livro representa um dos melhores estudos sobre as relações entre Kant e Herder, abordando não somente questões teóricas entre ambas filosofias, mas relacionando-as com os seus projetos políticos particulares, o que vem apoiar a minha própria tese. ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology**.

menciona no seu clássico sobre o assunto) ele é considerado por alguns intelectuais como o “Vico alemão”³²³, em função da sua importância fundacional. Chladenius nasceu em Wittenberg e obteve a sua habilitação doutoral em Leipzig, considerada então o maior palco da cultura alemã. Nesse lugar exerceu a docência durante alguns anos, até que em 1744 abandonou a Universidade para se tornar reitor do Ginásio em que estudara, em Coburg. Alguns anos mais tarde, em 1747, aceitou uma cadeira na Universidade de Erlangen, onde permaneceu até a morte.

Como bem expressa o título do seu primeiro trabalho de importância, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), Chladenius entendia que o desenvolvimento da hermenêutica permitiria a correta interpretação regrada de textos³²⁴ e discursos racionais. Em virtude desta nova e ampliada delimitação da disciplina da interpretação, o texto bíblico, que até então fora o objeto privilegiado da hermenêutica, passou a ser considerado como um caso específico de interpretação, para o qual era necessário levar em consideração o seu conteúdo revelatório, além dos pressupostos metodológicos gerais da interpretação³²⁵. De fato, o conteúdo dos textos é apontado por Chladenius como de crucial importância para a sua interpretação, pois nele se encontra a chave para elucidar a intenção comunicativa do seu autor. No entanto, o trabalho de Chladenius será o primeiro em que a ênfase maior da definição da hermenêutica se encontra em uma pergunta, por assim dizer, de método – a de como é possível interpretar corretamente – e não de conteúdo dos textos. Esta é a primeira vez que se pergunta pela autonomia disciplinar da hermenêutica, como conjunto de normas aplicável para a interpretação de diferentes tipos de textos³²⁶ e, por isso, significa uma valorização sem precedentes das possibilidades de uma verdade interpretativa.

E não por acaso, Chladenius seria também o primeiro a perguntar pela autonomia da história, no seu *Allgemeine Geschichtswissenschaft (Princípios gerais da ciência histórica)* de 1752, na qual descreve a interpretação dos textos do passado explicitamente como uma tarefa crítica³²⁷, e na qual se propõe

³²³ BEISER, F. *The german historicist tradition.*, p. 27.

³²⁴ CHLADENIUS, in: MUELLER-VOLMER, K. *The hermeneutics reader.*, p. 59. Todas as traduções desta obra são próprias.

³²⁵ SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics.*, p. 17.

³²⁶ CHLADENIUS, in: MUELLER-VOLMER, K. Op. cit., p.60.

³²⁷ BENTIVOGLIO, in: CHLADENIUS. *Princípios gerais da ciência histórica.*, p. 25.

defender uma doutrina pura do conhecimento histórico sistemático. Um dentre os aspectos mais interessantes desta teoria é o fato de que ela fora pensada a partir do ponto de vista do intérprete, e não do interpretado, o que aliás remete a uma posição secundária da intenção autoral em respeito à posição interpretativa. Interpretar, para Chladenius, consiste em ensinar ao aluno os conceitos necessários para compreender um texto³²⁸, e não necessariamente indicar a verdade desse texto. Mais tarde, nos *Princípios*, Chladenius insistirá sobre a necessidade tanto de encontrar o sujeito da história, a partir do qual é possível encontrar um sentido para os atos do passado, quanto sobre a necessária participação do expectador para a sua concretização enquanto *Historie*³²⁹.

Em consonância com estes pressupostos, e baseado na filosofia de Gottfried Leibniz e principalmente de Christian Wolff, Chladenius desenvolveu a teoria dos pontos de vista (*Sehe-Punkt*)³³⁰, segundo a qual a percepção de um fenômeno depende do posicionamento e da distância relativa do observador. Para a hermenêutica e para a história, a teoria dos *Sehe-Punkt* significa o abandono da crença em um significado ou em uma interpretação única dos textos e do passado, que seriam portadores de uma verdade única a ser descoberta. A diferença entre pontos de vista também vem a justificar as possíveis incongruências entre versões do mesmo fenômeno relatadas por diferentes espectadores, pois é somente natural que cada um dos leitores possa interpretar a sua versão de um evento como verdadeira, conseqüentemente considerando as outras versões como improváveis ou desprovidas de razão suficiente, como já o havia postulado Christian Wolff. Estas confusões não provocam, para Chladenius, um questionamento da possibilidade de conhecer o fenômeno real, senão que suscitam a necessidade de uma interpretação, que deve partir do reconhecimento de que “o evento e o conceito do evento são comumente considerados um e o mesmo, (porém) o evento é um e o mesmo, mas os seus conceitos são diferentes e múltiplos. Não há nada de contraditório em um evento; as contradições surgem das diferentes concepções sobre uma mesma coisa”³³¹. Quando tal incongruência se apresenta, a tarefa do intérprete consiste em colocar-se no lugar dos diferentes pontos de vista, para

³²⁸ CHLADENIUS, in: MUELLER-VOLMER, K. **The hermeneutics reader.**, p. 58

³²⁹ CHLADENIUS. **Princípios gerais da ciência histórica.**, 2013, p.107.

³³⁰ CHLADENIUS, in: MUELLER-VOLMER, K. Op. cit., p. 66.

³³¹ CHLADENIUS, in: MUELLER-VOLMER, K. Op. cit., p. 69.

assim despojar a dita versão dos seus eventuais excessos ou ficções imaginárias. Para isso é necessário atentar para a maneira através da qual cada “autor de uma versão contraditória vê o tempo, o lugar e as pessoas pertinentes para a sua narração”.

O trabalho de Chladenius sobre a interpretação apresenta muitas das características que são tradicionalmente adjudicadas à rubrica *hermenêutica romântica* e ao *historicismo* do século XIX. E de fato, em suas páginas descobrimos conceitos como o do *mal entendido*³³², que será universalizado por Friedrich Schleiermacher, o conceito de *empatia*, que será tão caro a Wilhelm Dilthey, assim como o de *experiência*³³³, e inclusive a referência à particularidade histórica e psicológica de narrador e do intérprete. Como os românticos que o sucederam, Chladenius entende que a chave para a compreensão do mal entendido se encontra na relação direta entre intenção e significado, tanto na psicologia do autor quanto na psicologia do intérprete, embora essa relação entre o significado do texto e a intenção autoral nem sempre se cumpra completamente.

Mas a associação entre interpretação como parte da psicologia (isto é, do estudo das faculdades da alma) o posiciona igualmente dentro do universo do racionalismo de Christian Wolff, no qual se entende que o significado de uma palavra é equivalente ao pensamento que o seu autor deseja comunicar³³⁴. Na teoria de Chladenius, de forma semelhante à formulação wolffiana, os pensamentos e as palavras são associados por via da imaginação, que registra a repetição do seu uso conjunto³³⁵.

A respeito deste mecanismo, Chladenius considera que os modos de imaginar as mudanças do mundo que correspondem aos seres finitos são, por necessidade, limitados e diferentes entre si, o que torna necessário elaborar uma teoria que dê conta das formas em que tais imagens são percebidas ou reconhecidas. Desta afirmação, e de outras que se repetem de diferentes formas ao longo do tratado sobre a história³³⁶, podemos inferir que Chladenius utiliza duas definições da imaginação, sem deter-se para refletir especificamente sobre elas. Por um lado, identifica a ação de “imaginar” (*Einbildung*) com aquela de

³³² CHLADENIUS. **Princípios gerais da ciência histórica.**, p.162

³³³ Ibid., p.79

³³⁴ Ibid., p. 83.

³³⁵ BEISER, F. **The german historicist tradition.**, p. 35.

³³⁶ por ejemplo, CHLADENIUS. Op. cit., 2013, p. 39;114;118;125;138;157;172;241.

“reconhecer” uma ordem determinada a partir dos dados da percepção, como acontece quando se dá forma a uma história para relatá-la. Por esse motivo, a memória também é incluída na regra de uma imaginação³³⁷ que poderíamos denominar *esquemática*. Por outro lado, Chladenius associa a imaginação (*Dichtungskraft*) a percepções fictícias ou poéticas, não baseadas nos sentidos, mas em projeções da razão³³⁸ que podem ser mais ou menos férteis. A diferença entre os *pontos de vista* ou perspectivas se relaciona, portanto, não somente com a posição *efetiva* do observador, mas também com a necessária intervenção da imaginação, capaz de realocar os objetos independentemente da percepção imediata dos sentidos. E aqui se comprova novamente o espectro da filosofia wolffiana.

No seu estudo sobre a hermenêutica literária, Peter Szondi entende que apesar do pioneiro (e incipiente) tratamento da interpretação como uma disciplina autônoma, Chladenius não avança no questionamento das possibilidades do conhecimento em si mesmo. Isto se deve ao fato de que, embora pertença ao universo da Ilustração, a sua teoria é pré-crítica³³⁹, ou seja, anterior à publicação da *Crítica* de Kant. Mas esta classificação não parece ser suficiente para avaliar o trabalho de Chladenius, pois simplesmente o localiza cronologicamente antes ou depois de uma publicação que se utiliza como referência. Embora seja real que muitos dos elementos desta teoria se baseiam na teoria leibnizo-wolffiana, isso não enfraquece o seu lugar na discussão, nem significa a ausência de um posicionamento importante. Para começar, haveria que notar que o tipo de verdade que Chladenius sustenta corresponde às verdades de fato, menos elevadas na escala filosófica, mais do que às verdades de razão, verdadeiro objetivo da filosofia racionalista, com o que ele se colocaria entre os wolffianos “críticos” normalmente identificados com o entorno de Alexander Baumgarten. Chladenius inclusive assevera, no prólogo aos seus *Princípios gerais*, que “o reino total de todas as verdades se divide em duas grandes unidades: a das verdades universais e das verdades históricas”³⁴⁰ sendo que as primeiras são atendidas pelas regras da lógica, e as segundas carecem (embora a mereçam) de qualquer regra.

³³⁷ CHLADENIUS. *Princípios gerais da ciência histórica*, p. 135;302.

³³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³³⁹ SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics.*, 1995, p. 56.

³⁴⁰ CHLADENIUS. *Op. cit.*, p. 36.

Partindo da premissa da sua valorização das faculdades inferiores e das verdades históricas, é possível pensar que existe um motivo diferente para a “falta de interesse” de Chladenius pela possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. Afinal de contas, o problema do conhecimento do mundo se encontrava já em debate na década de 1740, principalmente dentro da tradição racionalista wolffiana, na qual a interpretação era considerada como uma aplicação da lógica, e em suas relações com o tratamento protestante da consideração da Sagrada Escritura, que Chladenius respeitava por sobre todas as verdades³⁴¹. Aliás, cabe antecipar que outras filosofias, que serão discutidas a seguir e que são posteriores à publicação da *Crítica*, também reclamaram uma classe peculiar de questionamento sobre a verdade, que não cabe na linguagem kantiana.

A teoria dos pontos de vista deixa muito claro que, apesar de que as visões sobre um evento possam ser diferentes ou até equivocadas, “se percebemos algo, então esse algo realmente deve estar aí, porque o que exerce efeito precisa estar aí”³⁴², o que constitui um posicionamento claro quanto ao problema do conhecimento das coisas *em si*, embora não nos termos kantianos. Em outro lugar, Chladenius explica sua posição com mais detalhe apontando que “como espectador, o ser humano necessita dos seus cinco sentidos, porém ele não faz uso somente destes, como também da razão, isto é, seu interior está preenchido de uma grande quantidade de conceitos gerais que ele usa na medida em que as percepções vão ocorrendo, de modo a associar tanto quanto possível as suas percepções com os conceitos gerais que possui”³⁴³.

Com isto quero dizer que, a despeito das opiniões de alguns historiadores, Chladenius entendia que a sua teoria da interpretação constituía uma ciência, embora se tratasse de uma ciência muito diferente daquela que seria proposta anos mais tarde pela *Crítica*, e que iria se tornar a definição canônica. Esta ciência da interpretação de Chladenius produz um tipo de certeza que consiste em que “o juízo que fizemos sobre determinado assunto permanece em nós como imutável”³⁴⁴. Sem dúvida se trata de uma caracterização muito diferente da que se pode encontrar no trabalho de Kant, no qual a verdade se define pela adequação

³⁴¹ BEISER, F. *The german historicist tradition.*, p. 30

³⁴² CHLADENIUS. *Princípios gerais da ciência histórica.*, p. 75.

³⁴³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴⁴ *Ibid.*, 2013, p.236.

entre os conceitos do entendimento e os dados dos sentidos. Chladenius reconhece que a incerteza, ou a “probabilidade”, como é chamada no seu tratado, é difícil de definir, mas ela “se manifesta na alma”, como uma sensação³⁴⁵. Este tratamento da certeza seria intolerável para Kant no que diz respeito ao conhecimento científico, e mais ainda no território da razão pura. Para este último, a certeza é o equivalente da verdade, e a verdade só pode ser uma e universal. Trata-se de fato de uma divisão similar à que reconhecemos hoje em dia entre a dita “filosofia continental” e a “filosofia analítica” e cuja separação costumamos localizar no início do século XX.

De maneira que talvez seja mais produtivo interpretar essa *ausência* de crítica no contexto de uma tradição maior do pensamento alemão (*vide* Capítulos 1 e 2), que retrocede até o nominalismo de Guilherme de Ockham, e no qual se defende positivamente a determinação e a particularidade de tudo que existe. Quando se considera o particular como o único existente, como pregaram Ockham e os seus seguidores, os universais e os ideais eternos passam a ser pensados como construções da nossa mente³⁴⁶. Esta tradição, como já havia acontecido em outros momentos, vai diretamente de encontro aos objetivos do projeto ilustrado crítico kantiano, que representa uma versão da Ilustração do século XVIII comprometida precisamente com o estabelecimento de fundamentos racionais universais para o conhecimento, a política e a moral³⁴⁷. Nesse contexto, não é tão estranho que Chladenius houvesse entendido que um tratamento das verdades de fato também podia receber uma regra, e tampouco surpreende que isso não suscitasse questões kantianas. Isso não comporta uma lacuna de crítica, mas antes outra concepção da crítica. Consequentemente, resulta particularmente iluminadora a importância que Chladenius outorga à linguagem, envolvida na reflexão e compreensão dos fatos, na narrativa, na transmissão e na preservação da verdade de uma história³⁴⁸. A atenção à linguagem representa uma constante entre os pensadores preocupados com verdades locais, tradicionais e humanas.

Frederick Beiser defende que estes pensadores conformam uma tradição historicista de resistência não somente a uma ciência universal, mas também ao

³⁴⁵ CHLADENIUS. **Princípios gerais da ciência histórica**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, p.266.

³⁴⁶ Por exemplo, em CHLADENIUS. *Op. cit.*, p. 78.

³⁴⁷ BEISER, F. **The german historicist tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.10.

³⁴⁸ CHLADENIUS. *Op. cit.*, p.170.

governo centralizado comandado pela capital prussiana, e ao fim do local e do particular em todos os aspectos, que é inaugurada pelo esforço de Chladenius. Se tal “movimento” em benefício da autonomia da história como ciência de fato existiu, com toda a carga intencional que isso significa, ou a partir de que momento ele se constituiu como tal, é uma discussão que ainda deve ser aprofundada. Frederick Beiser estende o início do movimento até o século XVI, e mesmo até os trabalhos de Otto de Freising no Século XII³⁴⁹, havendo ainda os que não duvidariam de começar com a filosofia de Aristóteles, na medida em que se opunha ao idealismo platônico, ou com a diatribe Heráclito vs. Parmênides.

Tampouco é difícil compreender porque motivo o movimento reformista dentro da Igreja representa um dos momentos paradigmáticos que conformam a memória disciplinar da história e da crítica. Como é adequadamente lembrado por Jean Grondin, o esforço de exegese das Sagradas Escrituras realizado por Martinho Lutero no Renascimento e o seu posterior desenvolvimento nas mãos do seu discípulo Mattias Flacius (1520-1575), foi de fato crítica hermenêutica³⁵⁰. E tal esforço foi produto, entre outras coisas, da reabilitação positiva da experiência em contraposição à autoridade da doutrina canônica. Não é um exagero afirmar que a Reforma foi, em boa medida, uma disputa de interpretação ou, mais precisamente, uma disputa pela autoridade sobre a verdade da interpretação das Escrituras. A possibilidade de uma compreensão imediata (isto é, sem mediação) da palavra sagrada e a rejeição da interpretação alegórica (simbólica) se relacionavam com a fé na possibilidade da comunicação geral e direta com a espiritualidade, em contraste com o acesso controlado pela interpretação alegórica transcendental canônica, somente aberto pela – criticadíssima – Igreja romana. Com o benefício da retrospectiva, podemos ver que o esforço de compreensão bíblica de Lutero e Flacius, baseado no abandono dos métodos alegóricos anteriores e no retorno a uma compreensão mais “literal”, ancorada na suposição da totalidade do texto bíblico, se relaciona também com a concepção popular da filosofia. Tal concepção entende que, mais do que uma ideia transcendental, a Escritura devia ser objeto de uma relação particular e íntima com o fiel, que cria sentido através da compreensão, e nessa particularidade da interpretação se revela

³⁴⁹ LIEBEL, H. P. “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought.”, p. 361.

³⁵⁰ GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica.**, p. 94.

o sentido profundo da tradição pietista e personalista de uma religiosidade cotidiana e comunitária, que discutimos alguns capítulos atrás.

Mas a existência do antecedente da Reforma, e de uma tradição de filosofia “perspectivista” (com perdão do anacronismo), não implica que houvesse uma direção preestabelecida do sentido qualitativo da verdade como verdade perspectivada. Que a discussão sobre as características específicas dessa verdade tinha a possibilidade de produzir todo tipo de resultado fica evidenciado no projeto crítico kantiano em primeiro lugar e, mais amplamente, no positivismo jurídico³⁵¹.

Alguns dos pensadores que Frederick Beiser inclui no elenco historicista também são conhecidos por defender ideais bastante “ahistóricos”, como é, por exemplo, o caso de Johann Joachim Winckelmann, o qual é assinalado por muitos pelo fato de sustentar um ideal de beleza datado e irreproduzível. Mas o problemático desse tipo de ajuizamentos fica evidente quando se pensa, com Peter Szondi, que há que se considerar “o ponto em que se encontra Winckelmann na história da estética, isto é, a posição na fronteira entre a estética normativa, por um lado, e aquela que compreende esteticamente, por outro”³⁵². Tomando essa afirmação como referência, não é possível que este movimento se conforme como tal e adquira um alto nível de coesão somente pelo benefício da retrospectiva? Em qualquer caso, seria pertinente avaliar *do que* esse historicismo resgatado por Beiser pretendia se liberar, e se tal liberação implicava a autonomia disciplinar e adoção de um paradigma científico. E mais ainda, como tentamos argumentar neste trabalho, devemos considerar que o caráter dessa *ciência* é precisamente o que se encontrava em discussão, pelo que os “lados” da disputa, que hoje podemos reconhecer com certa clareza, não estavam conformados como alternativas preestabelecidas. O próprio Chladenius reforça esta tese quando utiliza as palavras “ciência” e “arte” como sinônimos quase intercambiáveis, onde a primeira designa somente uma versão mais sistemática e autoconsciente da primeira³⁵³. Mas claro, se trata de uma doutrina *pré-Crítica*.

Muitas vezes a inclusão de um pensador dentro de um ou de outro movimento tem mais a ver com as histórias disciplinares a partir da quais

³⁵¹ LIEBEL, H. P. “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought”, p. 367.

³⁵² SZONDI, P. *Poética y filosofía de la historia I.*, p. 24.

³⁵³ BEISER, F. *The german historicist tradition.*, p. 32.

reconstruímos a história, do que com a verdadeira complexidade do caso. Aqui vale novamente o exemplo de J.J. Winckelmann, quem já tem sido classificado como classista-idealista, mas que por vezes é definido negativamente como “antiquarista”, entendido o antiquarismo como uma simples ausência de preocupações teóricas que estavam fadadas a aparecer mais cedo ou mais tarde³⁵⁴. Por vezes, esses mesmos autores são identificados com uma obsessão com o desenvolvimento de métodos para o controle do passado, sem considerar os motivos da aparição da preocupação com o método. Folga dizer que na maioria das vezes a preocupação com o método se relaciona justamente com a discussão sobre a distinção entre “ciência” e “ficção” da qual estamos nos ocupando³⁵⁵. De qualquer forma, na época de Winckelmann, o carácter específico desse método não se encontrava definido, e permitia propostas mais ou menos universalistas e metódicas, mais ou menos localistas e experienciais, ou ambas.

Outros investigadores relacionam a preocupação com verdades *a posteriori* no campo do que hoje denominamos “história da arte” não com o antiquarismo, mas com o enciclopedismo³⁵⁶. Novamente, a dificuldade de avaliar o trabalho de Winckelmann parece estar relacionada com a insistência de pensá-lo como primeiro elo na memória de uma disciplina (da história da arte, ou da arqueologia, segundo o ponto de vista) que ainda não existia como tal, e menos ainda em uma dimensão pan-europeia que se assume como totalmente fluida, muitas vezes sem atentar para a discussão sobre o conhecimento que se desenvolvia no seu próprio meio intelectual. Mas o fato é que, muito antes de viajar à Itália, Winckelmann foi educado em Berlim e passou alguns anos em Halle, onde travou conhecimento com Alexander Baumgarten e assistiu às aulas de Johann Heinrich Schulze. Em 1740 passou para Jena, antes de ser apontado para a Biblioteca de Heinrich von Büнау, adquirindo por este meio não somente contato com obras clássicas, mas também com as discussões intelectuais da sua época³⁵⁷ e do seu entorno. Em 1755, ainda na Alemanha, Winckelmann publicou suas *Considerações sobre a*

³⁵⁴ VALLADÃO DE MATOS, C. “Winckelmann e o meio antiquário do seu tempo”. v. 9, p. 69–79, 2008. O texto clássico sobre as relações entre o antiquarismo e a distinção disciplinar da história continua sendo o pioneiro Arnaldo MOMIGLIANO. “Ancient History and the Antiquarian”.

³⁵⁵ LIEBEL, H. P. “The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought”, p. 361.

³⁵⁶ DACOSTA KAUFMANN, T. “Antiquarianism, the history of objects and the history of art before Winckelmann”, p. 525.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 537-541, *passim*

*imitação das obras gregas*³⁵⁸, que teve uma animada recepção entre os seus contemporâneos, e recebeu críticas positivas de figuras importantíssimas da época, como o poeta Klopstock e o crítico Gottsched³⁵⁹, além de ser especialmente apreciado por J. G. Goethe³⁶⁰. Este último, por sua vez, sustentava um ideal clássico segundo o qual cada um deve ser “grego ao seu modo”; “alcançar aquela disposição dos antigos que ‘se sentem confortáveis no interior dos limites graciosos do belo mundo’ e evitar o hábito dos modernos de, em quase toda consideração, se lançarem ao infinito e, no ato da realização, empregarem capacidades isoladas (...) ao contrário dos antigos, onde ‘o sentimento, a consideração não estavam despedaçados, ainda não havia acontecido a cisão na força humana sã’³⁶¹”.

De forma que a classificação destes pensadores em *historicistas*, *irracionalistas*, *iluministas* ou *antiiluministas* acaba encobrendo a discussão enormemente complexa por via da sua subsunção a uma denominação simples que, mais do que a explicá-la, a segmenta e a reduz. Em outras palavras, o denominado *historicismo*, como orientação a tratar dos assuntos do mundo e do conhecimento do ponto de vista intramundano, cultural e histórico, integra um movimento (no sentido de rumo, direção) maior do que o interesse emancipatório da História que, neste trabalho, é genericamente denominado *filosofia popular*. A tese aqui sustentada é que a compreensão desta orientação fica obscurecida quando enunciada em termos de interações entre filósofos e historiadores, na medida em que a distinção disciplinar não se encontrava em uso. Podemos sim dizer que este caminho intramundano e temporal de pensar o conhecimento, a moral, a política, a religião e o passado (que hoje compreendem disciplinas autônomas) assumiu diferentes identidades em momentos particulares da discussão alemã. Para os anos '60 do século XVIII, essa tradição assumiu a caracterização de *tempestade e ímpeto*, em boa parte como reação ao racionalismo universalista exacerbado da hora, mas também como desenvolvimento de uma antiga e frutífera tradição.

³⁵⁸ WINCKELMANN, J. **The history of ancient art.**

³⁵⁹ Ibid., p. 57.

³⁶⁰ ALLEN, J. “Johann Joachim Winckelmann Classicist”, p. 230.

³⁶¹ GOETHE, J. W. **Escritos sobre arte.**, p. 29-30.

5.2

O caso de Johann Gottfried Herder e o *Sturm und drang*

Assim, passando do mecânico ao intelectual, das pinceladas da pintura e da afinação das cordas na música à verdadeira influência das artes sobre o coração e o sentido, aos poucos iremos recolher uma teoria viva, daremos alegria e coragem ao amante e, talvez, seremos úteis ao gênio.³⁶²

Quando Johann Gottfried (von) Herder (1744-1803) escreveu, em sua *Metacrítica* de 1799, que era impossível “se tornar independente de si próprio, isto é, colocar-se além de qualquer experiência original, interior ou exterior, pensar além de si mesmo, com inteira liberdade do empírico”³⁶³, ele expressava muito bem as diferenças entre os pensadores que faziam parte do movimento *Sturm und Drang* e o mestre da *Crítica* de Königsberg. Para estes filósofos populares, a ideia de um conhecimento alcançado através de uma razão *pura*, sem mediação da linguagem por meio da qual apre(e)ndemos a nossa cultura e história particulares, era simplesmente impossível. Em um escrito de 1778 Herder criticava, nessa mesma direção, a possibilidade de distinguir perfeitamente entre as diferentes cognições da alma. Ele argumentava que, embora as sensações pudessem ser atribuídas particularmente a cada um dos sentidos para fins classificatórios, uma vez coletados, todos os estímulos externos recebidos através dos sentidos se combinam no interior do homem, mediante a imaginação

³⁶² GOETHE, J. W. **Escritos sobre arte.**, p. 56.

³⁶³ *Apud* SIKKA, S. “Herder’s critique of pure reason”., p. 31–50, 2007, 31.

(*Einbildung*), sem que se possa apontar entre eles um responsável “puro” pela percepção com absoluta certeza³⁶⁴.

Em oposição às formas puras da espontaneidade da mente que Kant defendia como a faculdade humana que torna possível o conhecimento, Herder postulava o conceito da *Reflexividade* (*Besonnenheit* ou *Besinnung*). A *reflexividade* consiste em um perpétuo melhoramento ou refinamento de si próprio entendido como um fim em si mesmo. O mecanismo reflexivo constitui a diferença qualitativa entre animais e seres humanos³⁶⁵ e se descreve como uma vontade total, como um sentido ou uma direção, mais do que um conjunto de faculdades discretas (sensualidade, imaginação, instinto e razão) que pudessem ser combinadas segundo as necessidades ou como unidade *dada* da apercepção.

Johann Gottfried Herder entende, aliás, que esta *formação* ou, melhor dizendo, o estar constantemente em formação, se encontra plasmado na linguagem do homem. Os nomes dados às coisas do mundo são justamente o produto do caráter da relação de um povo com essa coisa ou esse fenômeno nomeado, pelo que o nomear ou criar conceitos, não importa o quão abstratos sejam, sempre resulta de um movimento posterior à experiência, e nunca podem ser gerados *a priori*. A metafísica, conseqüentemente, representa uma forma de organizar a experiência do mundo, e de forma alguma se refere às coisas em si mesmas³⁶⁶. Dessa definição dos conceitos como sensações que tem perdido o seu apelo intuitivo deriva o dito “perspectivismo” de Herder.

Dada esta totalidade direcional da reflexividade que se (re)constitui a cada nova experiência, carregando com ela as anteriores, uma faculdade que realize a transição entre o mundo físico e o mundo dos conceitos puros do entendimento ou da moral, como a imaginação faz na teoria kantiana, acaba se tornando supérflua ou, talvez, impossível de distinguir. Portanto, no conceito de conhecimento como formação apresentado por Johann Gottfried Herder, a imaginação, como faculdade constitutiva do entendimento, deixa o seu lugar para o sujeito como totalidade direcional, que se torna o formador do mundo e de si próprio. A ideia de uma unidade da apercepção constituída *a priori* e pronta para agir, deixa o seu lugar para a ideia de uma direção das forças do espírito que se atualiza sucessivamente a

³⁶⁴ HERDER, J. G. *Philosophical wrtings.*, p. 204.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁶⁶ SIKKA, S. Herder’s critique of pure reason., p.40.

cada nova experiência. Se na *Crítica* da razão pura a correspondência entre o sujeito e o mundo está dada espontaneamente e de antemão, para o que ela precisa estar já totalmente formada, disposta e oposta, na proposta de Herder essa correspondência é fundamentalmente histórica.

O idealismo transcendental de Kant pressupõe uma ruptura entre o sujeito e o objeto que, para Herder, se encontram ligados pela natureza que compartilham, de maneira que o homem não projeta a sua subjetividade sobre um mundo alheio, mas antes esclarece algumas partes desse mundo a partir da sua perspectiva limitada, e o faz através da linguagem. Consequentemente, o impulso de linguisticidade é idêntico ao impulso de conhecimento³⁶⁷. Uma crítica similar à morfologia da relação entre o mundo e o sujeito defendida por Kant havia sido realizada por Johann Georg Hamann (1730-1788) em uma *Metacrítica* que seguiu logo depois da aparição da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*³⁶⁸. Nesse escrito, Hamann criticava tanto a ignorância da linguagem natural enquanto baseamento de todo pensamento, quanto a separação artificial de pensamento e sensibilidade. A dicotomia entre a forma do pensamento e o conteúdo da experiência resultava não somente enganosa, na medida em que sobrevalorava um aspecto formal *formalizador* subjetivo, que acabava predeterminando a experiência. Antes ainda de considerar tal consequência, Hamann entendia que tal dicotomia era efetivamente insustentável³⁶⁹.

Não é nenhum segredo que uma das maiores presenças filosóficas nos escritos de Kant é a de Herder, e que ele se tornou uma das principais figuras intelectuais do seu tempo³⁷⁰. Johann Gottfried Herder foi aluno de Kant durante a sua formação em Königsberg entre os anos de 1762 e 1764, logo depois que os russos abandonassem a ocupação da cidade, embora o abandono não fosse definitivo. O momento em que Herder foi aluno de Kant coincide com a suposta formulação do primeiro sistema filosófico kantiano, com o qual ele se "libertara" tanto de Wolff como de Crusius, e que foi publicado em diversos escritos³⁷¹. Mas depois de trabalhar com o professor e de se tornar seu amigo e protegido, Herder

³⁶⁷ SIKKA, S. Herder's critique of pure reason., p. 48.

³⁶⁸ KUEHN, in: GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant and modern philosophy.**, p. 633.

³⁶⁹ ALEXANDER, W. M. "Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant", p. 139.

³⁷⁰ Para mais informação sobre a carreira de J. Herder, Cf. HILLEBRAND, K. "Herder". I..

³⁷¹ ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology.**, p.62.

passou a aderir ao lado “entusiasta” da disputa sobre o conhecimento, que em Königsberg era encarnado pelo já citado J. G. Hamann, aquele “completo caos de materialismo e espiritualismo, de luz e sombras”, no dizer de Jacobi³⁷², que oficiou de anfitrião de Herder durante a sua estância em Königsberg. Quando Kant preveniu ao seu melhor estudante sobre os perigos comportados pelo excesso de “gênio”³⁷³, já era tarde demais. Herder havia resolvido deixar os estudos universitários para exercer o ministério religioso em Riga, onde permaneceu por algum tempo, até realizar a viagem para a França onde conheceu Johann Wolfgang von Goethe.

A partir desse momento, Johann Gottfried Herder iria se tornar uma dor de cabeça para Kant, na medida em que encarnara o espírito de uma renovação do espírito alemão por um caminho alternativo àquele perseguido pela *Aufklärung* kantiana. Aproximadamente nos mesmos anos, *circa* 1770, o poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803) publicou uma coleção de escritos históricos e ficcionais sobre a *República das letras*³⁷⁴, que reviveu a discussão sobre a função e o lugar dos intelectuais e sobre a origem do povo alemão. O seu esforço de criar um mito que unificasse a comunidade alemã através do resgate da mitologia tradicional³⁷⁵ foi recebido (por aqueles poucos que conseguiram penetrar a sua escrita) como uma forma de escapar ao individualismo iluminista³⁷⁶, com o que o espírito tradicionalista de alguns pensadores veio a ser reforçado. Do encontro de ideias de Herder, Goethe e Klopstock, concretizado sobre a tradição do perspectivismo e decidido a mitigar o universalismo idealista radical em ascensão, nasceu o movimento que hoje conhecemos como *Sturm und Drang*.

A insatisfação de Kant no que diz respeito aos rumos tomados pelo ex-aluno ficam bem expressados na sua resenha do *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, que Herder publicou em 1784. No texto, aparecido em janeiro de 1785 no *Allgemeine Litteraturzeitung* de Christian G. Schütz, Kant concede que Herder sem dúvida havia sido corajoso em “pensar por si mesmo”, como exigia a

³⁷² HILLEBRAND, K. “Herder. I”., p. 114.

³⁷³ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p.34.

³⁷⁴ KLOPSTOCK. *Werke und Briefe Historisch-Kritische Ausgabe*. Infelizmente, e apesar da sua importância para a compreensão da tradição filosófica alemã, não conheço nenhuma tradução ao português da obra de Klopstock.

³⁷⁵ BETTERIDGE, H. T. “Herder’s Letters to Klopstock”.

³⁷⁶ ESKILDSEN, K. R. “How Germany Left the Republic of Letters”., p. 430.

maioridade ilustrada, mas julga que ele ainda devia aprender a moderar a imaginação que, “seja metafísica ou sentimental” não leva a lugar nenhum³⁷⁷. Na resenha da segunda parte do texto, publicada em março de 1785, dois anos antes da aparição da segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant criticou novamente a ausência de limites entre as linguagens filosófica e poética, respondendo à intervenção que K.L. Reinhold havia realizado em favor de Herder. Na sua resenha, o antigo mestre de Herder ponderava “se com frequência o manto de metáforas ousadas, imagens poéticas e alusões mitológicas não acaba ocultando o corpus de pensamento como uma névoa, ao invés de deixá-lo brilhar placidamente como sob um véu translúcido”³⁷⁸. As posições ficavam cada vez mais claras, assumindo formas cada vez mais contrapostas, e Kant iria reforçar a sua proposta de uma purificação epistemológica na segunda edição da sua *Crítica*. A fama, boa ou má, de Herder como um contraponto à proposta iluminista, assim como a sua convicção quanto às possibilidades noéticas da poesia são bem conhecidas³⁷⁹.

Mas se bem é verdade que Herder e os filósofos do *Sturm und drang* representavam uma alternativa ao projeto ilustrado de Kant, a contraposição entre estas duas visões não se manifestava tanto no que diz respeito à possibilidade de produzir um sistema de conhecimento comprovável e controlável. Antes bem, a discrepância parece encontrar-se na concepção de individualidade “livre” que se descobre implícita nesse tipo de conhecimento, e na extensão da racionalidade “pura” a todas as esferas da experiência. O ponto principal da disputa se encontra nos alicerces sobre os quais repousa a individualidade livre que o Iluminismo pretendia fundar. Kant entendia que a liberdade individual deveria ser fundada a partir da sujeição à norma da razão, uma razão atemporal, pura, quase sagrada, cujo cumprimento constituía um fim em si mesmo. Ao contrário deste imperativo puro da razão, a individualidade pregada pelo *Sturm und Drang* procedia da particularidade do que é histórico e mundano, uma individualidade formada e envelhecida, “ganha”, por assim dizer, a custa de sofrimentos e sentimentos desgarradores. O indivíduo do *Sturm und Drang* é um sujeito liberado da regra divina por própria vontade, por arte própria, e que tem sofrido profundamente o

³⁷⁷ KUEHN, in: GUYER, P. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy.*, p. 651

³⁷⁸ KANT, I. *Anthropology History and Education.*, p.138.

³⁷⁹ BERLIN, I. *Vico and Herder; two studies in the history of ideas.*, p. 146.

desamparo dessa autonomia tanto quanto a sua libertação. Ele representa, como Prometeu³⁸⁰, a autoridade criativa do indivíduo no mundo que ele próprio cria:

Encobre o teu céu, ó Zeus,/ Com vapores de nuvens,/ E, qual menino que decepa/ A flor dos cardos,/ Exercita-te em robles e cristas de montes;/ Mas a minha Terra/ Hás-de-ma deixar,/ E a minha cabana, que não construístes,/ E o meu lar,/ Cujo braseiro/ Me invejas.³⁸¹

Com essa nova individualidade, a imaginação perde a sua identidade como unidade discreta dentro da maquinaria do entendimento. De alguma forma, ela volta à unidade da alma (da *psykhé*) como totalidade criativa direcionada.

Em outras palavras, a revisão dos textos dos filósofos da época e dos seus comentadores, revela que a compreensão da *Aufklärung* kantiana e do *Sturm und Drang* em termos de oposição se relaciona com uma leitura binária, que ignora que a *Aufklärung* também foi (ou é) uma denominação em disputa. Nesse sentido, John Zammito propõe uma visão mais ampla dessa *Aufklärung*, na qual se distingue uma tradição alternativa, mas não absolutamente hostil ao Iluminismo, nem completamente identificada com o historicismo “Histórico” de Beiser, que iria continuar a partir dos escritos de Herder, para ser retomada por Wilhelm von Humboldt e G.W.F. Hegel, e daí para Friedrich Schleiermacher e Friedrich Wolf, seguindo com os hegelianos de esquerda, Leopold von Ranke, Johann Droysen e Wilhelm Dilthey: “a tradição da hermenêutica e o historicismo”³⁸².

Mas para perceber a constituição dialógica das tradições que atravessam aquelas denominações mais habituais de Iluminismo/ Romantismo/ Idealismo, e na qual será desenvolvida a distinção disciplinar da história em discussão com Herder e com Kant, é preciso pensar a Ilustração como um movimento mais amplo do que a “virada” *Crítica* kantiana. Um movimento que envolve diferentes visões da missão da *Aufklärung* e das ferramentas adequadas para o seu cumprimento. Os filósofos populares em todas as suas formas, como discutimos já capítulos atrás, e inclusive na sua forma de *Sturm und Drang* e de *schöne Wissenschaften*, não se opunham à ideia da *Aufklärung*. Discordavam sim da

³⁸⁰ GOETHE, J. W. **The Poems of Goethe translated in the original metres.**

³⁸¹ No original alemão: Bedecke deinen Himmel, Zeus,/ Mit Wolkendunst,/ Und übe, dem Knaben gleich, Der Disteln köpft,/ An Eichen dich und Bergeshöhn;/ Mußt mir meine Erde/ Doch lassen stehn/ Und meine Hütte, die du nicht gebaut,/ Und meinen Herd,/Um dessen Glut/Du mich beneidest.

³⁸² ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology.**, p. 7-8.

opinião de que os objetivos libertários e pedagógicos dessa *Aufklärung* pudessem ser alcançados através da filosofia sistemática ou da *Schulphilosophie*³⁸³ que Kant iria sustentar depois da virada *Crítica*. O *Sturm und Drang* mantinha o espírito daquele pietismo originalmente ensinado por Christian Thomasius, antes que se tornasse a doutrina oficial do estado, na qual a Ilustração era entendida como um filosofar no dia a dia, utilizando palavras compreensíveis, belas e agradáveis que permitissem satisfazer o seu ideal pedagógico. Este objetivo, que também estava presente na filosofia de Kant deveria, e só podia ser realizado na comunidade real, através da força da história³⁸⁴, mais do que mediante o estabelecimento *apriorístico* de um imperativo categórico. E aqui sim, parece que podemos pensar em um movimento um pouco mais coerente, mas não com o objetivo da emancipação da história como disciplina, embora esse fosse um dos seus resultados, mas antes como emancipação do homem histórico.

A reivindicação do *Sturm und Drang* em favor de uma imaginação pessoal, individual e genial constitui outro posicionamento em favor da imaginação criativa, ou *Dichtungskraft*, diferenciada da imaginação (*Einbildungskraft*) como percepção geral da realidade. Simultaneamente, significa também uma vontade de aprofundar a radicalidade da *Aufklärung* para além da razão e da própria individualidade, que em todo momento se descobre tão urgente quanto irrealizável. O *Sturm und Drang* simboliza o momento em que a individualidade deixa de ser pensada como uma totalidade *racional* e visível de sentido, para passar a ser uma sensação física, corporal, mas invisível, e este novo sentido será captado no conceito de imaginação: a capacidade de sentir o mundo de uma maneira particular e muitas vezes extrema e inclusive insuportável, como bem mostra a trajetória do jovem Werther. Trata-se de uma imaginação para a qual a imagem já não é suficiente e que, portanto, precisa de meios mais densos, como o da poesia, o teatro e a literatura, para articular coerentemente a sua forma. Uma forma que já não cabia nem nos ensinamentos da metafísica nem nos da teologia³⁸⁵.

³⁸³ ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birth of anthropology.*, p. 37.

³⁸⁴ ZERMEÑO PADILLA, G. *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica.*, p. 105.

³⁸⁵ DUNCAN, in: HILL, D. *The Camden House History of German Literature Volume 6: Literature of the Sturm und Drang.* v. 6, p. 48.

5.3

O debate Kant-Eberhard e os progressos da metafísica

Mas o *Sturm und Drang* não era o único problema de Kant, e a resistência à sua perspectiva não acabou depois que os três volumes críticos foram publicados. Em 1791, Kant começou a escrever seu texto para um concurso na Academia de Berlim cujo tema era o seguinte: “Quais são os efetivos progressos que a metafísica tem feito em Alemanha desde os tempos de Leibniz e Wolff?”. A eleição do tema para o concurso era consequência de um debate de mais longa data, que por um lado se refere à reflexão de Kant sobre a filosofia de Gottfried Leibniz e, por outro, à relação que Kant mantinha com a Academia³⁸⁶. No que diz respeito à ponderação sobre a filosofia de Leibniz, já nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* (1786) Kant tinha avaliado a Monadologia como uma doutrina reguladora que teria sido mal entendida ou deformada pelos seus seguidores. Nesse mesmo texto, Kant de alguma forma tinha também se apropriado da filosofia do mestre, como se esta fosse uma antecipação da distinção que ele mesmo havia realizado, entre o fenômeno e o noumeno.

A essa apropriação se deve à reação do filósofo J. A. Eberhard, o qual, leibniziano confesso, ocupava naquela época a cadeira da Universidade de Halle, à qual Kant tinha renunciado. Ao contrário de Kant, Eberhard possuía estreitas relações com a Academia de Berlim, da qual fazia parte desde 1786, e cujo prêmio havia recebido já em uma oportunidade anterior, com um ensaio que versava sobre o pensamento e a sensação³⁸⁷. Em um esforço muito próximo daquele levado a cabo por Kant nos trabalhos anteriores à Crítica, a reflexão de Eberhard procurava conservar a vigência da filosofia Leibniziana ao mesmo tempo em que a *aggiornava* e reconciliava com a filosofia inglesa³⁸⁸. Naquela oportunidade, Eberhard tinha estabelecido a faculdade de representar ou, mais precisamente, o impulso de ter representações (*das Bestreben Vorstellungen zu haben*) como a faculdade primeira da alma, que ora se manifestava como sensação, passiva, ora

³⁸⁶ KANT, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. p. xxi.

³⁸⁷ EBERHARD, J. A. *Allgemeine theorie des denkens und empfindens.*, 1786b

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

como pensamento, ativo. Seguindo a tese de Christian Wolff, Eberhard defendia a teoria da progressão na claridade das representações, e a distinção entre pensamento e sensação, baseada nesses diversos graus de clareza, como base do livre arbítrio, isto é, quanto mais clara, mais livre se considera uma representação. O pensamento de Eberhard sem dúvida se encontrava bastante próximo ao do Kant, que procurava conciliar as teorias empiristas dentro da forma leibniz-wolffiana, e cuja morte foi decretada com o nascimento da primeira parte do projeto crítico.

De maneira que os encontros entre Kant e Eberhard não eram novos, e a discrepância sobre a legitimidade da filiação leibniziana da teoria de Kant foi somente o estopim que disparou uma disputa muito mais antiga. Na opinião de Eberhard, assim como na visão da Academia, Kant havia ultrapassado os limites da *Aufklärung*, cuja fronteira deveria ser estabelecida no amor humano. Com essa objeção e, conseqüentemente, com a perspectiva da filosofia popular que discutimos acima, Eberhard não fazia mais – nem menos – do que colocar o sentimento como limite da razão.

De fato, neste exemplo como em tantos outros verificamos que, entre os detratores do kantismo, era bastante comum o pensamento de que, enquanto questionamento do único critério de validade da possibilidade de conhecer o mundo em si – isto é, como questionamento da razão –, a *Crítica* kantiana somente poderia levar a um novo e mais profundo ceticismo. Devido a esta preocupação com a possibilidade mesma do conhecimento (e da metafísica em si mesma) alguns comentadores interpretam que, dado o sucesso perturbador da filosofia de Kant, o Concurso da Academia de 1791 estava realmente destinado a dar uma oportunidade para que pensadores mais afins à filosofia tradicional refutassem o kantismo.

Com a intenção de mostrar que o noumeno é sim cognoscível, Eberhard se dispôs a reformular as noções de conhecimento simbólico e intuitivo que Leibniz havia criado na sua teoria do conhecimento anos atrás. Na nova interpretação proposta por Eberhard, *intuitivo* passava a denominar o conhecimento do fenômeno, isto é, o conhecimento daquilo de que somos capazes de formar uma imagem. Com isso, *simbólico* passava a referir o oposto, ou seja, o conhecimento do plano metafísico, que não somos capazes de visualizar. Esta passagem entre um plano e o outro da percepção se realiza a través da lei da imaginação, ou

associação de ideias³⁸⁹. Nesse esquema, Eberhard concluía que a estética transcendental desenvolvida por Kant na *Crítica da razão pura* somente seria de utilidade para o conhecimento sensível, ou seja intuitivo, mas que lhe escaparia a apreensão do suprassensível, composto de unidades mais simples e fundamentais que, contudo, compõem a base desse mundo sensível.

A importância desse debate reside justamente em mostrar até que ponto a diferenciação entre fenômeno e noumeno vinha a desafiar a possibilidade de uma teoria racionalista ou metafísica do conhecimento. Ou, pensando a partir do ponto de vista oposto, deixava a metafísica fora do escopo do conhecimento científico possível. Mas há ainda outra consequência mais extrema, derivada da refutação da possibilidade de conhecer cientificamente o objeto em si. No esquema de Kant, a metafísica, localizada em um além-fenômeno, se transformava em uma ficção – embora se tratasse uma ficção inevitável para a mente humana³⁹⁰. Essa passagem para o plano ficcional (a transcendência) é condição de possibilidade dos juízos sintéticos a priori, na medida em que eles se elaboram no plano transcendental, isto é, do outro lado do fenômeno. O que não era previsível nessa formulação, é que o seu corolário lógico seria a transformação de tudo que não responde às possibilidades ou ao interesse de conhecimento da razão, em ficção, como aconteceria na medida em que o debate avançasse. Tal é a enorme consequência da distinção kantiana para a imaginação que, se bem não se encontrava diretamente em discussão, estava, sim, contida na teoria de Kant.

Quanto ao assunto em questão, o dos progressos da metafísica, Eberhard entendia que entre Leibniz e Kant não tivera lugar, de fato, progresso algum, sendo a *Crítica da Razão Pura* de Kant um simples fantasma, menor, da teoria leibniziana. No limite, Kant haveria aproveitado os conceitos de Leibniz para formular a sua teoria. Na sua *Philosophisches Magazin*, criada no mesmo momento da reedição da primeira *Crítica* kantiana, Eberhard havia enunciado o propósito de desenvolver uma filosofia mais popular, não restrita aos muros da universidade³⁹¹. No intuito de denunciar a falsidade da inovação da *Crítica*, ele se expressa da seguinte maneira a respeito da filosofia kantiana:

³⁸⁹ EBERHARD, J. A. *Allgemeine theorie des denkens und empfindens.*, p. 113.

³⁹⁰ ALLISON, H. *The Kant-Eberhard controversy.*, p. 18.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 15.

O idealismo crítico pressupõe uma teoria que reduz a inteira discussão a um jogo de palavras. O resultado final é que, ou bem os fenômenos estão baseados em coisas verdadeiras com realidade efetiva fora das representações, e então há conhecimento das coisas em si, nomeadamente mediante o entendimento, ou bem são meros fenômenos (aparições), meras representações. Mas então são inconcebíveis os juízos sintéticos, pois a verdade destes consiste na concordância de uma representação com ela mesma.³⁹²

É claro que tal provocação não ficou por isso mesmo. Os discípulos de Kant rapidamente advertiram o mestre sobre os efeitos catastróficos que a interpretação da *Crítica* feita por Eberhard tinha sobre a opinião pública e erudita, ao que Kant respondeu com uma série de refutações próprias e através dos seus discípulos³⁹³.

No ano de 1790, Kant escreveu uma resposta direta a Eberhard sob o título *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Sobre um descobrimento segundo o qual haveria que prescindir de toda nova crítica da razão pura em nome de outra mais antiga). Nesse trabalho, Kant defende, contra o que entende como dogmatismo leibniziano, a possibilidade do conhecimento sintético a priori, coração do empreendimento crítico. É importante lembrar que, para Kant, “dogmatismo”, no sentido da *Crítica*, descreve a extensão de princípios a priori que são a pré-condição da possibilidade da experiência, para além da experiência. Para escapar à acusação de dogmatismo haveria então que estabelecer, mediante uma crítica séria, as condições gerais e os limites do conhecimento a priori, coisa que Leibniz e Wolff não fizeram³⁹⁴ e que a *Crítica* tinha como seu objetivo principal.

Kant explica que a diferença fundamental entre juízos analíticos e sintéticos reside no fato de que, nos primeiros, a relação entre sujeito e predicado é pensada em termos de identidade, por isto eles só explicam o objeto e, nos segundos, embora haja uma relação entre sujeito e predicado, ela não é descritível como relação de identidade, razão pela qual eles ampliam o conhecimento sobre o objeto. Nesse mesmo trabalho, Kant realiza uma crítica à dupla identidade da noção Wolffiana de razão suficiente. Segundo Kant, a *razão suficiente* pode ser tomada material ou formalmente, mas nunca das duas formas simultaneamente, como ocorre com o conceito de Wolff. Kant rejeita, da mesma forma, a redução da

³⁹² EBERHARD, *apud* KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.** p. 193, p. xxxi.

³⁹³ ALLISON, H. **The Kant-Eberhard controversy.**, p. 13.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

distinção transcendental a uma questão de grau, segundo a qual “sensível” equivale a conhecimento confuso e “intelectual” a conhecimento claro, como queria Eberhard seguindo a teoria de Leibniz-Wolff.³⁹⁵

A *Crítica* pretende demonstrar que a apreensão sensível não corresponde simplesmente a uma oportunidade para que o entendimento possa exercer o conhecimento racional de objetos essencialmente não sensíveis mas, ao contrário, que ela tem uma função própria na determinação do conteúdo do conhecimento. E isso porque as relações entre objetos que são estabelecidas mediante a lógica, não necessariamente coincidem com as características reais de um objeto, indefectivelmente determinado pelo espaço e o tempo, que são os componentes (seres) da imaginação³⁹⁶. Em outras palavras, não é a maior ou menor clareza de um juízo que o torna mais próximo da experiência ou do entendimento, pois se trata de duas esferas qualitativamente diferentes, nomeadamente, o universo do conhecimento *a posteriori* e o do conhecimento *a priori*. Agora bem, embora um juízo sintético *a priori* se defina por não precisar da experiência para a sua formulação, ele estabelece relações reais entre os objetos, ou entre conceitos e objetos, enquanto no juízo analítico essas relações são puramente lógicas, e não necessariamente reais³⁹⁷.

Esta resposta a Eberhard serve de introdução ao trabalho que responde ao tema do concurso da Academia em 1791, que Kant nunca apresentou, e exhibe o tipo de distinção que o separa de Leibniz e do empirismo, embora, como já foi dito, Leibniz tivesse sido parte importante da formação de Kant através dos ensinamentos dos seus mestres e das discussões com os seus adversários. Não será possível saber exatamente até que ponto a teoria de Kant foi construída em cima da filosofia leibniziana, mas basta lembrar que, além dos *Primeiros Princípios*, Kant lhe dedicara, por exemplo, a *Monadologia física*, de 1756, e as *Meditações sobre o Otimismo*, de 1759. Sem dúvida o trabalho crítico de Kant pretendia assinalar os erros de Leibniz (junto aos de Wolff, Newton e Hume) para construir uma teoria possível do conhecimento, no qual era necessário assinalar o lugar e as funções particulares da imaginação.

³⁹⁵, DUQUE in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.** p. xliii.

³⁹⁶ KANT *apud* ALLISON, H. **The Kant-Eberhard controversy.**, p. 79.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 54.

Talvez da diferença da importância da imaginação entre a primeira e a segunda edições da *Crítica da razão pura* e a sua transformação em trabalhos posteriores, poderíamos também inferir um endurecimento, uma esquematização maior da questão, de maneira que o sistema pudesse ser melhor explicado e assim aplicado ao conhecimento científico em geral, ao modo de uma nova *ars combinatoria* como a que Leibniz havia querido desenvolver. No ano de 1791, Kant de fato encarregou ao seu discípulo Jacob S. Beck (1761-1840) que fizesse este esforço; o que, infelizmente para ele, resultou em uma nova confusão terminológica que o aproximava perigosamente do leibnizianismo. Tal confusão, proposital ou não, se encontrava em outros autores, como demonstram os trabalhos de Abicht ou Reinhold, que foram premiados pela Academia³⁹⁸.

Antes de prosseguir, lembremos brevemente a sequência das publicações de Kant: As *Lições de metafísica* foram ditadas entre 1778 e 1779, a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* foi publicada em 1781, os *Prolegómenos a toda metafísica futura*, destinados a fazer a teoria crítica mais palatável, em 1783, os *Primeiros princípios metafísicos da ciência natural* tornaram-se públicos em 1786. A segunda edição da *Crítica da Razão Pura* foi publicada em 1787, a *Crítica da razão prática* é de 1788 e a última *Crítica* apareceu em 1790, um ano depois da Revolução francesa. A resposta a Eberhard data também de 1790 e o Concurso da Academia corresponde a 1791. Cabe notar que a razão pela qual a contribuição kantiana ao concurso fora publicada em forma fragmentária, somente depois da sua morte, reside na reticência kantiana a submeter-se ao juízo dos acadêmicos de Berlim. Em 1790, aliás, já estavam em plena circulação os trabalhos menos difundidos de Leibniz que davam à teoria Wolffiana uma perspectiva inteiramente nova.

Como todos sabemos, o pensamento muda, e muda exatamente por causa desse tipo de discussões, nunca absolutamente teóricas, raramente abertamente políticas e jamais declaradamente egoísticas. De maneira que não podemos interpretar a “recepção” da *Crítica* como uma simples reação. A *Crítica* veio à tona em um debate em andamento, e se posicionou como uma ruptura com uma tradição à qual, como explica Zammito, Kant também pertencia³⁹⁹. Consequentemente, vista a sequência de debates e as modificações introduzidas

³⁹⁸ DUQUE, in: KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. p. clxviii.

³⁹⁹ ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology**.

no trabalho, tampouco poderemos entender a filosofia Crítica como uma unidade. O que aparece desenhado cada vez com maior clareza é a conformação recíproca de dois partidos cada vez menos dispostos a conceder espaço para o acordo, e um padrão de autonomização disciplinar que continuará a se definir cada vez mais com base na tripartição do sujeito transcendental. Nesse percurso, a imaginação seguirá por um lado uma trajetória bífida entre uma versão produtiva e outra esquemática e, por outro lado, uma progressiva exaltação como núcleo da individualidade.

6

A acumulação originária e a liberação da força de trabalho imaginária

E, portanto, como as coisas presentes afetam a imaginação com mais força, a razão é geralmente subjugada; mas quando a eloquência e o poder da persuasão levantam objetos remotos e futuros, e os põem à vista como se estivessem presentes, então a imaginação fica a um lado da razão e a torna vitoriosa).⁴⁰⁰

Querer julgar tudo é um grande erro ou um pequeno pecado.⁴⁰¹

Na introdução ao seu livro sobre o assunto, John Zammito explica que a *Crítica do Juízo* nasceu principalmente do interesse que a disputa entre Christian August Crusius e Christian Wolff sobre a relação entre a lógica e a percepção do efetivamente existente despertou em Kant. Esta discussão continuou a se dirigir entre pietistas e racionalistas mais ou menos ortodoxos. Dentre os participantes da querela, Kant se sentiu principalmente identificado, embora não satisfeito, por um

⁴⁰⁰ Embora a sua autoria nunca tenha sido estabelecido, este texto de enorme influência na concepção moderna de estética foi atribuído ao poeta da antiguidade LONGINUS. **On the sublime**. Oxford: Oxford University Press, 1867.

⁴⁰¹ SCHLEGEL, F., Fragmento crítico 102. In: LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán**

lado com a interpretação de Baumgarten, que tinha avançado no estudo dessa relação particularmente para o interesse do conhecimento⁴⁰². Por outro lado, Kant se interessou especialmente pelo lado “inglês” da disputa, que conheceu principalmente através dos trabalhos de Moses Mendelssohn, com quem travou conhecimento no ano de 1761 e com quem manteve correspondência até a morte.

Para além dos trabalhos ingleses mais conhecidos sobre a sensação e a imaginação que discutimos no primeiro capítulo e que marcavam o tom da discussão filosófica, no século XVIII a discussão sobre o gênio e a produção artística conheceu uma explosão sem precedentes na inflamada crítica literária inglesa, que irradiou até o continente. Kant teve, por exemplo, a chance de ler os ensaios do *Spectator* publicado por Joseph Addison, nos quais se discutia a questão da arte do gênio versus a composição formal⁴⁰³ e que foram traduzidos para o Alemão em 1745⁴⁰⁴. Pela mesma época, apareceram na Alemanha os trabalhos do poeta Edward Young (1683-1765), que foram publicados por Moses Mendelssohn, e os escritos de Joseph Warton (1722-1800) que criticavam o excessivo racionalismo da poesia de Alexander Pope⁴⁰⁵, um poeta do qual Kant era especialmente aficionado. Envolvido na discussão inglesa, os escritos de Warton descrevem também o contraste entre natureza e arte⁴⁰⁶ e sustentam um conceito de imaginação peculiar, que envolve todos os sentidos que para o século XVIII tinham se tornado clássicos dessa faculdade: a relação com o maravilhoso; a referência ao original ou inventado; e o ato da alma de formar imagens visuais. Não poderemos definir com absoluta certeza se é verdade que Warton representava, como alguns o qualificaram, a encruzilhada que deu origem a uma nova forma de pensar a criação artística, nomeadamente a Sensibilidade, na virada do Neoclassicismo para o Romantismo⁴⁰⁷. Mas, em todo caso, podemos inferir que Kant entendia que essa nova forma poética representava um retrocesso que vinha contradizer os avanços da razão, devendo ser combatida. Paradigmaticamente, o trabalho mais importante de Warton levava por título “O entusiasta”, o que já anunciava a recepção dos filósofos racionalistas alemães,

⁴⁰² ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 21.

⁴⁰³ ADDISON, J.; STEELE, R. *The spectator. In three volumes.*, 1891.

⁴⁰⁴ ZAMMITO, J. Op. Cit., p. 26.

⁴⁰⁵ MORLEY, E. J. Joseph Warton’s Criticism of Pope.

⁴⁰⁶ MCKILLOP, A. D. Shaftesbury in Joseph Warton’s *Enthusiast.*

⁴⁰⁷ TROWBRIDGE, H. Joseph Warton on the Imagination.

envolvidos em sua própria disputa contra o entusiasmo. Já dizia Johann J. Winckelmann que não era apropriado se deixar enganar por uma situação na qual não se é comovido pela beleza, mas antes seduzido pela voluptuosidade⁴⁰⁸. A distância é grande entre a apreciação controlada do belo e a perdição no imanejável.

Mais próximo dos próprios objetivos (ou afinidades) de Kant se encontrava o *Ensaio sobre o gosto*, de Alexander Gerard (1728-1795), que vinha a rebaixar, de acordo com teorias mais normativas da arte, as expectativas quanto ao caráter desejável ou positivo do “entusiasmo” (*Schwärmerei*) pregado na Alemanha pelo grupo de Herder, Goethe e Lavater (entre outros), que tanto preocupava o defensor do Iluminismo. Finalmente, Kant deu uma enorme atenção ao trabalho de Henry Home (1696-1782), mais conhecido como Lord Kames, publicado em inglês em 1762 e apareceu em alemão em 1763, somente um ano depois. Na década de 1760 o *Elements on Criticism*⁴⁰⁹ de Home se tornou a referência do método inglês da crítica, definida como uma investigação *a posteriori*, em oposição ao método *a priori* da ciência que era identificada com a estética de Baumgarten⁴¹⁰. Seguindo os ensinamentos de Home, Kant passou a identificar as belas artes com a atitude crítica e com o juízo subjetivo, que não envolve o entendimento. Portanto, que ele chamasse o seu trabalho, declaradamente destinado a refundar a teoria do conhecimento e a totalidade da metafísica para sempre, de *Crítica*, não é um dado menor. A adoção da crítica como método para a investigação do conhecimento aproxima Kant do seu suposto inimigo mortal, J.G. Herder, e do reconhecimento da temporalidade própria da filosofia que hoje chamamos “historicista”. Com isso, antes da distinção disciplinar da “história”, que é geralmente considerada como a consequência primeira do surgimento da consciência histórica⁴¹¹, a filosofia também teve uma virada profundamente “historicista”⁴¹².

Mas se bem Kant tomou a noção de crítica para si, reconhecendo a mutabilidade das – outrora eternas – verdades filosóficas⁴¹³, ao mesmo tempo a

⁴⁰⁸ WINCKELMANN, J. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura.*, p. 30.

⁴⁰⁹ HOME, H. *Elements of criticism vol. I.* v. 1

⁴¹⁰ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 30.

⁴¹¹ Cf. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica.*

⁴¹² AMERIKS, K. *Kant and the Historical Turn Philosophy as Critical Interpretation.*, p. 2-7.

⁴¹³ NOVALIS. *Le monde doit être romantisé.*, p. 9.

noção de uma poesia que carrega uma força superior àquela que pode ser descrita mediante uma teoria normativa da arte, isto é, cujo ideal é o sublime antes que o belo, e que só pode ser produto da genialidade, se aproximava de uma teoria da natureza igualmente indescritível de maneira puramente racional, a qual deveria fundamentar-se em uma metafísica quase mística, ou, nas palavras de Kant, dogmática, tal como a de Leibniz. Os *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766, e as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764, são uma reação direta à recepção desse debate. Sabemos também que em 1763 Kant entrou em contato com o *Émile* de Jean Jaques Rousseau, e que os pensamentos de Kant giravam em torno das relações entre o belo, o sublime, o conhecimento e o mundo moral⁴¹⁴. Relações nada banais. Parece como se o mundo dos filósofos alemães começasse aparecer maior do que a ciência racionalista wolffiana, e inclusive maior do que a razão; uma atitude que se vinculava a precedentes pouco desejáveis desde o ponto de vista do movimento Ilustrado, que Kant iria defender anos mais tarde.

De fato, esses escritos poderiam ser considerados como parte de uma virada diferente da famosa “virada crítica”, e que diz respeito às concepções sobre o papel e o lugar do intelectual e da universidade no conjunto do *Aufklärung*. Como explica John Zammito, os significados de “ciência” e “disciplina”, assim como o lugar institucional da filosofia, possuíam definições muito vagas naquela época, que se encontravam em processo de serem estabelecidas, não só na Alemanha mas ao longo da Europa, e cujo resultado se veria materializado só no século seguinte, com a Universidade projetada por Wilhelm von Humboldt⁴¹⁵.

De qualquer maneira, o fato é que a recepção da discussão inglesa foi imensa e, como é bem conhecido, o lado dos partidários do sentimental na contenda foi retomada com ímpeto pelo *Sturm und Drang*. Ou pelo menos foi assim que os “racionalistas” entenderam o movimento, cujos representantes eram inclusive conhecidos como *Genies*, devido à preponderância dessa denominação nos seus trabalhos⁴¹⁶. Em consonância com a posição de Anthony Ashley-Cooper

⁴¹⁴ SHELL, S. “Kant as Propagator : Reflections on ‘Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime.’”.

⁴¹⁵ ZAMMITO, J. *Kant, Herder and the birth of anthropology.*, p. 17.

⁴¹⁶ HILL, D. *The Camden House History of German Literature Volume 6: Literature of the Sturm und Drang.* v. 6, p. 22.

(1671-1713), Conde de Shaftesbury⁴¹⁷ na Inglaterra, quando os intelectuais do *Sturm und Drang* falavam sobre genialidade, se referiam particularmente à ausência de regras que comanda a criação do verdadeiro artista, mas que se refere a uma conexão profunda com o mundo mais do que o seu esquecimento. Uma carência de regras cuja produtividade Kant pretendia refutar. Assim definia Johann Caspar Lavater a tarefa do poeta:

Deuses humanos! Criadores! Reveladores dos segredos de Deus e dos homens! Intérpretes da natureza! Bardos de coisas impronunciáveis! Profetas! Párcos! Reis do mundo... Que o pensamento de Deus tem organizado e formado – para revelar através deles toda sua energia criativa e a sua sabedoria e graça; Reveladores da majestade de todas as coisas e da sua relação com a fonte eterna e o objetivo de todas as coisas: gênios – é de vós que falamos!⁴¹⁸

A relação com o eterno, com a fonte de todas as coisas, com os objetivos e desígnios ocultos da criação – com o *noúmeno*, como fora designado por Kant –, supera o simples gosto e a pobre regra que comandam os fenômenos, e se conjuga com o sublime como a única experiência digna de grandes espíritos. Assim como na literatura, no mundo também o ponto de referência deixa de ser Horácio, o pregador da união do útil e o agradável⁴¹⁹, para ser um Longinus que torna dúbia até a sua própria identidade. Da mesma forma, a capacidade de formar imagens começa a ser vista como a faculdade de *ver-além* do fenômeno, de encontrar a chave para reproduzir o seu efeito no sujeito: o gênio vê o *noúmeno*. Mais do que isso, o gênio abre a possibilidade de ver o *noúmeno*, e de mostrá-lo aos outros, por meios que não são racionais. Pela via da discussão sobre o gênio começa a dignificação do dionisíaco em detrimento do apolíneo, cuja apoteose se encontra no *Sturm und Drang*, e na qual Kant verá o perigo da ressurreição dogmática.

No texto de Kant, o gênio se constitui como uma alternativa para outorgar alguma regra à arte, sem que para isso seja necessária uma determinação objetiva,

⁴¹⁷ COOPER, A. A. **Characteristics of Men , Manners , Opinions , Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.76;86;92;105;114.

⁴¹⁸ *Apud* HILL, D. **The Camden House History of German Literature Volume 6: Literature of the Sturm und Drang**. New York: Camden house, 2003. v. 6, p. 23. [*Menschengötter! schöpfer! Zerstörer! Offenbarer der Geheimnisse Gottes und der Menschen! Dollmetscher der Natur! Aussprecher unaussprechlicher Dinge! Propheten! Priester! Könige der Welt . . . die die Gottheit organisirt und gebildet hat — zu offenbaren durch sie sich selbst und ihre Schöpfungskraft und Weisheit und Huld. Offenbarer der Majestät aller Dinge, und ihres Verhältnisses zum ewigen Quell und Ziel aller Dinge: Genieen — von euch reden wir!*] (grifo do autor).

⁴¹⁹ HARDISON JR., O. ; GOLDEN, L. **Horace for students of literature the Ars poetica'' and its tradition**. Gainesville: University press of Florida, 1995, p. 35.

o que ao mesmo tempo fundamenta a superioridade da natureza, pois o gênio não é outra coisa que o seu filho pródigo. Ao contrário da opinião dos seus contemporâneos, a genialidade, para Kant, não implica na ausência de regras, mas antes a sua criação. A regra que o gênio cria, e que pode ser apreciada no produto do seu trabalho é, contudo, analógica, o que significa que ela descreve a relação entre os termos de uma composição antes que expor os termos em si mesmos. Em outras palavras, as ideias representadas pelo gênio servem para a imitação (*Nachahmung*), e não para a cópia (*Nachmahung*)⁴²⁰. Por isso a genialidade não se pode ensinar nem transmitir. E o que serve de exemplo não é a obra em si mesma, mas antes a “racionalidade” criativa empregada pelo gênio, e que precisa de uma mente igualmente genial. Como bem disse Schlegel no fragmento 119 do *Athenaeum*, “gênio não se pode ter, só se pode ser”⁴²¹, ou se é capaz de *ver além* ou não se é.

Para compreender a maneira em que o gênio atua devemos compreender que Kant define a arte como a representação de ideias estéticas, ou seja, ideias inconcebíveis. Essas ideias predisõem e amplificam nossas faculdades para o conhecimento – sem, no entanto, constituir conhecimento – na medida em que não se deixam enquadrar em conceito prévio algum, e que se mantêm nessa condição. Na obra de arte, essa finalidade sem fim se vê objetivada: a través da faculdade da imaginação, reconhecemos uma e outra vez na obra de arte essa possibilidade de realização, uma legalidade ideal:

por uma ideia estética entendo, porém, aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contrapartida <pendant> de uma ideia da razão, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da faculdade da imaginação) pode ser adequada.⁴²²

⁴²⁰ KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. §47.

⁴²¹ LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012, p. 149. Todas as traduções desta obra são próprias.

⁴²² KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Felix Meiner, 1922, §49. [unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß 193 ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat ein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.] Grifo do autor.

Aqui vemos que a *ideia estética* se define como contrapartida (*Gegenstück*) da *ideia racional*, pois a primeira apresenta heautonomia (concede autonomia a si mesma) na forma, sendo irrepresentável mediante um conceito determinado, enquanto que a segunda também possui uma legalidade própria (heautonomia), mas é indemonstrável na intuição. A primeira é uma forma auto-referencial, a segunda um conceito auto-referencial. Essa comparabilidade entre as ideias estéticas e as ideias racionais permite pensá-las como uma imagem simétrica e inversa uma da outra (como o espelho de São Boaventura), na medida em que ambas remetem àquilo que se encontra para além da sensibilidade, mas que detém um sentido e uma legalidade em si e, portanto, são compreensíveis sem conceito. A obra de arte, produto do gênio, é uma forma à qual não pode corresponder nenhum conceito, por isso continua estimulando as nossas faculdades a cada vez que é contemplada por qualquer indivíduo. Nesse ponto a obra de arte já não pode ser considerada a simples criação de um novo conceito para definir um arranjo original das faculdades de conhecimento, que possa ser adicionada ao acervo conceitual da razão, pois ela nunca perde a sua qualidade estética. Por isso ela só pode ser *símbolo*, ou seja, a apreciação estética não é um momento do conhecimento, ela é uma atitude qualitativamente diferente.

Vemos que, para que a obra de arte possa ser a representação de uma ideia estética, e não uma simples representação bela de um conceito, se faz necessária a intervenção do gênio. O gênio é aquele sujeito dotado da capacidade de expressar ideias estéticas, que ponham as faculdades em movimento, estimulando o livre acordo entre a imaginação e o entendimento. Kant aponta para a inconsciência na criação do gênio justamente porque não se trata de um processo racional ou determinado, ou passível de ser aprendido ou reproduzido mediante a técnica ou o método, mas antes da ação da natureza através do sujeito. O gênio:

ele próprio não pode descrever ou indicar cientificamente como ele realiza sua produção, mas que ela como natureza fornece a regra; e por isso o próprio autor de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe como as ideias para tanto encontram-se nele e tampouco tem em seu poder imaginá-las arbitrariamente ou planejadamente e comunicá-las a outros em tais prescrições, que as ponham em condição de produzir produtos homogêneos.⁴²³

⁴²³ KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Felix Meiner, 1922, §46. [wie es sein Produkt zustande bringe, selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als Natur die Regel gebe; und daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt,

Atendendo a este trecho, fica claro que a obra do gênio é uma apresentação (*Darstellung*) inconsciente, pois não há um conceito prévio para o qual ele atribua uma intuição, e sim a captura da forma de um momento da interação das faculdades de conhecimento. Na introdução desse conceito tão particular, a intenção de Kant é liberar-se do conceito “dado” que regia, na primeira crítica, a faculdade da apresentação.

O gênio possui assim a capacidade inata e inexplicável, já que ultrapassa as intenções de expressão do sujeito, de encontrar uma forma original que reúna o conjunto de disposições particulares a um momento do – fugaz – livre jogo das faculdades, sem por isso transformar esse arranjo em um conceito do entendimento ou, pelo contrário, tornar-se mero produto do acaso. E, contudo, o fato de que a criação do gênio apresente uma racionalidade que se manifesta através do seu fazer confirma (“acena”) a existência de uma racionalidade na natureza que é captada pelo Entendimento. Nesse caso, a imaginação é definida como uma faculdade produtiva dependente do Entendimento (*produktives Erkenntnisvermögen*), cujo jogo possui autonomia sem por isso perder a intenção de entrar em acordo com o Entendimento. Também se diferencia com isto a arte bela de qualquer outra produção. As ideias estéticas seriam irrepresentáveis se tentássemos fazê-lo através de conceitos, pois são demasiado grandes ou indeterminadas para serem contidas nos limites de um conceito, de maneira que só podem ser expressadas através de obras de arte, ou seja, através de objetos que reproduzam esse livre jogo das faculdades, esse particular estado de ânimo (*Stimmung*).

É através do gênio que a natureza empresta sua legalidade à arte, por isso diz Kant que a arte deve ser pensada, e produzida, para ser pensada como natureza, não enquanto cópia dos objetos naturais, na medida em que a cópia não seria um produto do gênio, mas antes como recriação da complexidade do seu mecanismo noumênico. Por isso o belo natural continua a manter a posição privilegiada perante o belo artificial que mana da sua associação por parentesco com a moral, com o que é *certo* do ponto de vista da legalidade natural, do direito natural. Tal parentesco se estabelece por via simbólica, onde o simbólico conta

selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie instand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen].

como uma das duas formas da intuição – junto ao esquemático –, exatamente o oposto de como havia sido definido por Eberhard. O procedimento da faculdade de julgar é análogo (idêntico na sua relação entre os termos) ao procedimento da esquematização do entendimento⁴²⁴, mas a relação se estabelece entre a imaginação, que reside no entendimento, com a ideia da liberdade da razão. O belo da natureza é símbolo do moralmente bom, e daí que o interesse pela natureza evidencie uma elevação moral do sujeito.

A genialidade presente na arte, por sua vez, constitui esse “a mais” de caráter simbólico capaz de elevá-la ao suprassensível. No §17 da *Crítica do Juízo*, Kant diferencia entre o ideal de beleza e a ideia normativa de beleza, introduzindo assim a diferenciação do gênio a respeito de outros criadores. O primeiro (o ideal) é uma ideia moral e portanto só se realiza completamente no homem, pois somente ele tem o fim da sua existência em si próprio: o homem pode determinar ele próprio seus fins pela razão. A segunda –a ideia normativa– é uma conclusão empírica derivada da contemplação de objetos da mesma classe que os representados (como na cópia), e este é o conceito de ideal que esgrimira Leibniz. Que na figura humana se conjuguem o ideal da forma com o ideal moral confirma que o belo não precisa ser desprovido de sentido, e com isso a arte adquire a possibilidade de assumir a superioridade perante a beleza natural. Acaba-se por reconhecer que a natureza só expressa valor moral para aquele *já* formado moralmente – Schiller irá discorrer sobre o caminho para a formação moral através da arte – e por esse motivo devemos olhar a natureza “como se” ela respondesse ao nosso interesse.

Desta maneira, a arte assume duas características: como a natureza, ela é uma finalidade sem fim, de forma tal que não se adequa a nenhum conceito e, apesar de não ter um fim, é um veículo da ideia moral. Embora esta ideia esteja na base da estética idealista pós-kantiana, para Kant mesmo essa transição entre arte e moral não possui nenhuma nobreza, sendo de caráter meramente subjetivo⁴²⁵. Mas de qualquer forma, a condição para que a arte assuma essas características é a de que ela seja separada do conhecimento científico e submetida ao juízo de gosto. O que não deixa nenhuma dúvida, para John Zammito, é que a exclusão da

⁴²⁴ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Felix Meiner, 1922, §59.

⁴²⁵ DÜSSING, K. “Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant’s Critique of Judgment”.

ciência da teoria do gênio foi uma tentativa de rebaixamento deste (do gênio) frente à primeira (a ciência), como forma de combater as pretensões sentimentalistas do *Sturm und Drang*⁴²⁶. E de fato, resulta difícil não concordar com esta interpretação. Kant não deixa dúvidas de que a exaltação do gênio e do entusiasmo conduz à doença mental – à alienação –, com o que se corre o risco de perder a comunicabilidade universal e a dimensão comunitária que é função e fundamento do belo⁴²⁷. Em concordância com a primazia da natureza, o belo privilegiado por Kant em detrimento do sublime encontra a sua base de sustentação no juízo de gosto, e não na atividade do gênio. Passemos então a entender como funciona o juízo de gosto e porque lhe é dada preferência diante do gênio.

Devemos partir do reconhecimento de que na terceira *Crítica* a imaginação irá assumir um novo papel, que aparece já claramente na reflexão sobre o gênio, e que é muito diferente daquele que lhe coube em ambas as edições da primeira *Crítica*. No início da terceira *Crítica*, a imaginação é definida como a faculdade das intuições *a priori*⁴²⁸. Ou seja, como havíamos aprendido na primeira *Crítica*, a imaginação esquematiza os dados da intuição, seja intuição pura ou intuição sensível. Na segunda versão da primeira *Crítica*, a imaginação havia sido mais profundamente submetida ao domínio do entendimento, a partir do qual produzia esquemas que ilustravam conceitos.

Consequentemente, no juízo de gosto, a imaginação é a responsável pela referência da representação, mas agora o que se refere não é o objeto da percepção, como no interesse de conhecimento mas sim o sentimento do sujeito. Portanto, nesse novo esforço, a palavra “estética” já não denomina a investigação da percepção sensível e do conhecimento em geral, como acontecia nos escritos de Baumgarten, e tampouco se refere à descrição da equação intuitiva espaço-tempo, como acontecia na estética transcendental da primeira *Crítica*. Aqui, quando falamos de estética, devemos entender a própria teoria do gosto que se encontra, desde o início, fora da esfera do conhecimento e que se define pela sua subjetividade. Ao juízo estético de gosto cabe, aliás, a tarefa de realizar a

⁴²⁶ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 41-42.

⁴²⁷ HENGELHOLD, L. *The body problematic. Political imagination in Kant and Foucault.*, p. 82.

⁴²⁸ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, #VII.

passagem entre as outras faculdades de conhecimento e os diferentes interesses da razão no interior do sujeito. Em outras palavras, o juízo estético se define como um juízo intrinsecamente subjetivo.

Mas para além da sua subjetividade, o fenômeno do gosto apresenta uma pretensão apriorística de generalidade: dizemos “isto é belo” e não “isto *me parece* belo”. O “livre jogo das faculdades” que ilustra a concepção kantiana da beleza descreve a situação em que a faculdade da imaginação procura incessantemente um conceito do entendimento (ou uma ideia da razão) ao qual associar uma representação dada, sem conseguir achá-lo. O jogo consiste em um contínuo vaivém entre as faculdades, que produz uma intensificação do sentimento vital no sujeito (prazer), na medida em que ele não consegue saciar sua necessidade de determinação, sem por isso deixar de tentar fazê-lo. Kant supõe *a priori* que uma representação capaz de assim estimular a imaginação e o entendimento será igualmente apropriada para o estímulo das mesmas faculdades, de uma maneira semelhante, em todos os homens. Mais ainda, essa pressuposição está presente no sujeito no momento em que ele pronuncia o seu ditame, pois pertence ao próprio sentimento da beleza.

Mas apesar da pretensão de generalidade, isto é, da pressuposição apriorística da generalidade do estímulo da imaginação através dos objetos belos⁴²⁹, o gosto não possui generalidade empírica. A concordância quanto à beleza de um objeto na prática se verifica (quase) sempre e, portanto, poderia parecer que a beleza fosse um atributo do objeto, pois toda vez que este objeto aparece, suscita o assentimento do gosto. Mas nesse caso, o que tem lugar no momento do encontro com o objeto seria o acordo (a subsunção) deste com um conceito já dado do entendimento. Portanto, estaríamos lidando com um interesse de conhecimento antes que com um juízo estético.

Muito pelo contrário, quando o objeto da representação é considerado belo, Kant quer dizer que o que acontece é o puro sentimento prazeroso que provém do jogo harmônico entre as faculdades, e que é precisamente através desse sentimento que reconhecemos que se trata de um acordo, embora se trate de um acordo diferente de uma subsunção conceitual. Para não perder o seu caráter totalmente subjetivo, a generalidade do gosto deve basear-se na presunção da

⁴²⁹ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, §9.

comunicabilidade da sensação. Estabelecida a base subjetiva, apesar da sua generalidade, é impossível prescrever regras para a beleza dos objetos de uma forma geral antes que eles apareçam. Eles precisam dar-se na experiência antes que sejamos capazes de avaliar o seu efeito sobre nós, e mesmo assim nunca seremos capazes de defini-los conceitualmente. Se o atributo da beleza não corresponde ao objeto é porque se trata de um juízo subjetivo e desinteressado, no qual o único que pode ser estabelecido *a priori* é a comunicabilidade da sensação subjetiva: o gosto é um fenômeno que se refere ao sujeito e não ao objeto, e que é comum, *a priori*, a todos os indivíduos. Kant escreve na *Crítica do Juízo*, §6: “Pois aquilo, a respeito de cuja complacência alguém é consciente de que ela é nele próprio independente de todo interesse, isso ele não pode ajuizar de outro modo, senão de que tenha de conter um fundamento de complacência para qualquer um”⁴³⁰.

Uma vez introduzido o critério do desinteresse, começa ficar mais claro que o juízo de gosto se fundamenta em uma dedução transcendental negativa, e que o que serve de fundamento à comunidade do sentido é a própria negatividade. O que transforma o gosto em *sentido comum* (ou *comunitário*, *gemeinschaftlichen*) é a ausência de predisposições particulares em relação ao objeto por parte do sujeito que julga. O gosto, para Kant, não é uma capacidade adquirida do sujeito através da cultura e da história da comunidade em que foi formado, como afirmavam os *Sturmer*, e tampouco depende do seu entusiasmo (o seu *Schwärmerei*). Muito pelo contrário, só quando o sujeito se libera do seu próprio desejo, seja este um interesse da razão ou do conhecimento, é possível que realize um juízo de gosto puro. Quando, por sua vez o ajuizamento é determinado por um conceito do entendimento, ou uma lei da razão prática, ele não é já o produto puro da reflexão, de maneira que não pode ser considerado puramente estético.

Desta forma, o *senso comunitário* com que se identifica o juízo estético de gosto não tem em Kant um significado ético-moral, embora possa vir a provocá-lo como demonstra a sua associação simbólica com a liberdade. Reconhecer o sentimento prazeroso que o acordo indeterminado das faculdades provoca é próprio do ser humano, e nos torna seres humanos, sem que esse reconhecimento se funde em um sentido de comunidade histórica. Ele é *comum* na acepção de

⁴³⁰ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, §6.

“geral”, “ordinário” da palavra, presente em todos os homens. No §40 da *Crítica do Juízo*, Kant se refere ao *sensus communis* chamando a atenção para a ambiguidade da palavra (em alemão e em outras línguas) que permite a acepção do que é comum como uma característica desvalorizadora, e explica logo depois essa nuance de significado nos seguintes termos:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário <gemeinschaftlichen>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas (...) teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento.⁴³¹

Mas embora possa esta parecer uma visão positiva da ausência de determinações⁴³², não se poderá negar que ela de fato parte de uma fundamentação negativa. A fundamentação da dedução transcendental do juízo estético no gosto permite comunicar a sensação para qualquer outro homem, seja ele parte da mesma comunidade ou não. Esse é o tipo de problema ao qual apontava Theodor Adorno quando se referia ao poder unificador da razão⁴³³, que acaba tornando o homem um número, intercambiável com qualquer outro homem. O *sensus communis* é esvaziado do seu sentido moral, desde que é considerado o critério mínimo indispensável para constituir-se em ser humano, e não como o fruto de uma vida em comunidade, o que equivale a dizer que esse *sensus communis* recai no listado dos atributos naturais (novamente, no dever ser, de direito, do homem) do homem. A definição do *sensus communis* providencia um bom exemplo do tipo de perda que segue às classificações estritas desta classe: para que o

⁴³¹ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, §40. [Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert] Grifo do autor.

⁴³² HENGELHOLD, L. *The body problematic. Political imagination in Kant and Foucault.*, p. 65.

⁴³³ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of enlightenment.*, p. 9. Todas as traduções desta obra são próprias.

sistema de Kant funcione como base do conhecimento, a divisão do sujeito transcendental deve assumir-se como uma característica do mundo (natural) e não como uma classificação heurística. Com isso, a divisão e a especialização disciplinar pensa o próprio mundo *como se* ele fosse dividido em especialidades incompatíveis entre si, e como se possuísse uma legalidade natural.

À divisão transcendental também se deve que o juízo estético seja definido como juízo de gosto (*Geschmack*), que está primariamente relacionado ao sentido do gosto, e portanto descreve uma reação física, isto é, a uma aceitação ou rejeição imediata. Como a imaginação, o gosto pertence às faculdades inferiores, responsáveis pela recepção e processamento primário dos dados da sensibilidade, que é anterior à ação espontânea do entendimento. O gosto kantiano também é anterior a qualquer formação cultural e por isso também é sua condição necessária. Quem não possui essa pré-condição mínima de humanidade seria incapaz de participar de qualquer comunidade; quem não consegue realizar a abstração do seu apetite privado ao realizar um juízo, não está apto para viver segundo a comunidade. No limite, ele será um aproveitador ou um louco.

Vê-se que Kant não eliminou a conformação da comunidade através do gosto, antes, inverteu sua sequência. O gosto é um símbolo da liberdade porque tanto um quanto o outro supõem a rendição a uma regra, e por essa mesma razão o gênio só poderia constituir um distúrbio, e nunca uma referência normativa. Hume tinha atribuído nossos pré-conceitos e nossa forma de associar representações ao costume, ao hábito, em uma palavra, à cultura, que ele chamou de imaginação. Para Kant, ao contrário, na medida em que se torna um atributo antropológico, o conceito de gosto perde sua carga moral, ficando restrito ao juízo do belo. O gosto no sistema kantiano se transforma, primeiramente, em um termo técnico que serve para descrever a relação que se estabelece entre as faculdades por ocasião do juízo reflexionante em todo aquele que se considere um ser humano. É a condição para a formação de uma comunidade histórica, que lembra mais a resignificação realizada por Christian Thomasius da República das Letras como uma “congregação de servidores públicos abrigados pelo absolutismo iluminista”⁴³⁴ que o produto da convivência e a tradição. Nada que não coubesse dentro dos limites e aspirações do projeto ilustrado, de fato.

⁴³⁴ ESKILDSEN, K. R. “How Germany Left the Republic of Letters”., p. 426.

Quando Kant distingue, ainda no primeiro parágrafo da Analítica do Juízo⁴³⁵, a sensação nos casos em que esta se refere à percepção do objeto, da sensação que se refere ao sujeito como duas instâncias autônomas e incomensuráveis, estabelece também, como ponto de partida para qualquer consideração, uma separação entre o mundo dos objetos, regido pela ciência, e o mundo do sujeito. Essa distinção é o lugar em que se constitui a dedução transcendental. Ao contrário do que acontece com a razão pura, em que existe um interesse de conhecimento do mundo, embora seja este um interesse que tem uma finalidade de dominação, ou com a razão prática, em que as leis da razão garantem a realização da liberdade, o juízo de gosto puro que pode ser objeto de fundamentação transcendental para Kant não pode estabelecer nenhum tipo de relação com o mundo, pois não deve ser conduzido por nenhum interesse. Trata-se de uma relação que ocorre no interior de um sujeito fragmentado, entre as faculdades de conhecimento, e intersubjetivamente – e nesse sentido, transcendental – da qual o mundo “objetivo” (isto é, o mundo dos objetos) não participa. Giles Deleuze se refere a esse giro sobre o próprio sujeito quando diz: “Em Kant, o problema da relação entre o sujeito e o objeto tende pois a se interiorizar: torna-se o problema de uma relação entre faculdades subjetivas que diferem em natureza (sensibilidade receptiva e entendimento ativo)”⁴³⁶.

Embora tenha um outro sentido, essa função mediadora aparece também nas teorias estéticas às quais Kant em certa medida se opunha. Alexander Baumgarten, por exemplo, representante maior da estética wolffiana, considerava a beleza o meio caminho entre um pensamento vago e escuro e um pensamento claro e conceitual. Assim como a alvorada é o momento em que a noite se transforma em dia, assim a percepção confusa que caracteriza a beleza não deve considerar-se um momento negativo, e sim necessário na hierarquia do conhecimento⁴³⁷. Considerado no conjunto da discussão e a respeito do seu compromisso com a Ilustração e a oposição aos *entusiastas*, mais do que uma Revolução Copernicana, a estratégia de Kant parece destinada a manter e assegurar a prioridade do racional.

⁴³⁵ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft.*, §1.

⁴³⁶ DELEUZE, G. *Para ler Kant.*, p. 28.

⁴³⁷ BAUMGARTEN, A. G. *Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique.*, p. 122-3.

Nesse sentido, a pergunta que cabe fazer, e que tem sido objeto de diversas interpretações, é a da possibilidade de conhecimento no juízo de gosto e a do tipo de relação que a imaginação estabelece entre sujeito e objeto nesse juízo particular. Algumas interpretações atribuem à imaginação o papel de ponte que resolve a distância entre subjetividade e objetividade. No estudo de Luiz Costa Lima sobre a Mimesis, por exemplo, a imaginação kantiana é destacada em virtude da sua capacidade produtiva, identificada com a faculdade de *apresentação*, em contraste com a função de *representação* que desempenhava no juízo determinante e na estética transcendental. Segundo esta diferença, no caso do juízo estético, Costa Lima entende que ela serviria para limitar a arbitrariedade do ajuizamento ligando o sujeito ao apelo material: “a *Darstellung* [apresentação], portanto, funciona como o sinal, para o receptor, de que a experiência do belo não o dissocia da natureza, conquanto já não lhe permita uma representação objetiva da mesma”⁴³⁸. Ou seja, apesar de não constituir conhecimento objetivo sobre a natureza, a apresentação manteria o ajuizamento dentro de certos limites, ligada ao “apelo material que lhe serve de matéria-prima”.

Mas ao ler o # VIII da introdução à *Crítica do juízo*, nota-se que justamente no caso da *apresentação* o que acontece é um juízo lógico “enquanto concordância da sua forma com a possibilidade da própria coisa, segundo um conceito deste que *antecede e contém* o fundamento desta forma”⁴³⁹. Segundo esta especificação, quando a imaginação apresenta, ela coloca uma intuição ao lado de um conceito previamente dado, da forma em que havia sido descrita na *Crítica da razão pura*. Por isso não pode comparar-se, continua Kant, com um juízo estético, que é formulado “a partir de um princípio simplesmente subjetivo, como concordância da sua forma com as faculdades de conhecimento na *apreensão*”⁴⁴⁰. Ou seja, permanece vigente a distinção subjetivo-objetivo, onde subjetivo não se refere jamais ao conhecimento, pois pertence à categoria da opinião. Embora eles possam ser análogos, o que a arte faz é confirmar a existência da legalidade natural que justifica a defesa da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, e não ligar os juízos estéticos à legalidade natural, no que seria um mecanismo derivativo e representacional.

⁴³⁸ COSTA LIMA, L. *Mimesis: desafio ao pensamento.*, p. 189.

⁴³⁹ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, #VIII.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, #VIII.

A imaginação tinha sim uma função produtiva na *Crítica da Razão Pura*, mas essa produtividade é diferente da que encontramos na terceira *Crítica*. Na *Estética transcendental* a imaginação constituía o *locus* do esquematismo espontâneo do entendimento, mas embora essa função seja de apresentação, ela nunca cria do nada, pois a apresentação é a organização espontânea das intuições, sejam elas sensíveis ou puras. Já na terceira *Crítica* ela intervém como o limite da espontaneidade do entendimento, e por isso é puramente *estética*, no sentido negativo de não ser um juízo do entendimento, ou não ser um juízo do entendimento exitoso, no qual deveria associar-se claramente um conceito do entendimento a uma intuição. Considerando essa característica do juízo estético, e relembrando a teoria da estética Wolffiana, pode-se dizer realmente que Kant deixou de considerar os juízos de gosto como juízos menos claros e distintos? Talvez. Mas também poderíamos defini-los como juízos fracassados.

Na dupla capacidade da imaginação de participar ora no conhecimento, ora no juízo desinteressado, se fundamenta a divisão da *Crítica do juízo* em duas seções analíticas, uma que trata da faculdade de julgar *estética* e outra que lida com a faculdade de julgar *teleológica*. De outra forma, a separação da terceira *Crítica* em duas partes não faria nenhum sentido. A primeira é uma conformidade a fins formal (subjativa), e a segunda real, pensada através da razão e do entendimento (objetiva). Um pouco mais adiante no mesmo item, ao explicar a diferença entre um juízo teleológico e um juízo estético, Kant explicita: “a faculdade de juízo estética nada acrescenta ao conhecimento dos seus objetos e por isso apenas tem que ser incluída na crítica do sujeito que julga”. Apesar do juízo teleológico ocupar um lugar ambíguo na crítica kantiana, um juízo teleológico não pode ser nunca puramente estético. Muito pelo contrário, a diferença entre um e outro se estabelece exatamente no ponto do conhecimento do objeto: o primeiro é um juízo de gosto identificado por uma sensação e o segundo um juízo de orientação cognitiva, embora isso não implique que exista um propósito imanente na natureza *real*.

A suposição de um propósito efetivo na natureza significaria cair em uma nova metafísica panteísta, perigo que levou Kant a introduzir extensas modificações na versão final da *Crítica do Juízo*, com o objetivo de afastar qualquer fantasma spinozista. John Zammito aponta para o fato de que o desenvolvimento do conceito de *juízo reflexionante*, que unifica a teleologia e a

estética na *CJ*, foi inclusive posterior ao desenvolvimento da dedução transcendental do *gosto*⁴⁴¹. A relação entre a intuição e o objeto sensível que Kant aceita e que se encontra explicitada na Crítica da Faculdade do Juízo – mais precisamente na dedução transcendental do juízo de gosto – é a mesma que se estabelecia na filosofia platônica e que, como já o disse Hans-Georg Gadamer, parece “implicar uma oposição excludente ao pensamento conceitual”⁴⁴². De uma forma muito simplificada, é possível dizer que tanto em Platão quanto em Kant o sentir acaba se opondo a razão – ou “inteligir”, se me é permitido o neologismo – na medida em que a sensação se identifica com a opinião (*doxa*) subjetiva. A fragmentação estrutural do sujeito transcendental kantiano acrescenta opacidade ao raciocínio, pois a partir do momento em que tentamos entrar no plano do conhecimento estamos fora já da competência da estética, e vice-versa. Dessa forma, a oposição entre uma e a outra se torna estrutural, e as palavras “estética”, “intuição” e “imaginação” mudam de significado ou de função dependendo da esfera em que se encontrem.

Outros estudiosos tem argumentado que o olhar estético kantiano pressupõe os momentos prático e teórico, elaborando por sua vez o mundo a partir de uma perspectiva própria e subjetiva através da imaginação⁴⁴³. Mas também será necessário discordar da precisão desta afirmação. Pois é verdade que os outros interesses são pressupostos, mas somente com a função de controlar a sua interferência sobre um ajuizamento que se supõe livre de constrangimento. E essa liberdade se produz pelo fracasso do estabelecimento da ligação entre a imaginação e o entendimento. Novamente, outro é o caso quando se trata de um interesse de conhecimento, no qual a imaginação pode sim constituir uma ligação, mas isto só enquanto sua atividade se limite a esquematizar os dados da sensibilidade, de forma a encaixá-los com os conceitos. Inclusive no juízo teleológico, que também é um juízo reflexionante, mas que apresenta um interesse, a finalidade “objetiva” (do objeto) é uma suposição do sujeito que se aceita para melhor orientar-se, tendo sempre presente que não há nenhuma *necessidade* de que a natureza (o objeto) tenha de fato uma finalidade. Esta sim

⁴⁴¹ ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 5-12.

⁴⁴² GADAMER, H.-G. *Estética y hermenéutica.*, p. 155.

⁴⁴³ RIVERA DE ROSALES in: OÑATE Y SUBÍA, T.; GARCÍA SANTOS, C.; QUINTANA PAZ, M. A. *Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica.*, p. 552.

constitui uma ficção de pleno direito, cujo fim é orientar-se no conhecimento. De fato, se em algum ponto é verdade que a imaginação constitui uma ponte em direção ao objeto, que o sujeito estabelece no juízo reflexionante estético, também é verdade que ele nunca irá atravessá-la.

O conteúdo moral ou racional, cuja posse consciente, segundo Rivera de Rosales, deve aceitar-se como condição prévia para o ajuizamento estético, não só não faz parte do prazer estético, quanto nem sequer é necessário. É indiferente ao ajuizamento estético se o sujeito conhece e controla os seus interesses de conhecimento ou liberdade, ou se nunca os teve. O importante é que não estejam presentes no ajuizamento estético, pois o contaminam, e assim se chama estética pura só a forma em que uma mensagem é comunicada e a pressuposição da possibilidade e da generalidade da comunicação, e não aquilo que é comunicado em si. O que produz prazer no juízo estético de gosto é somente a forma em que se apresenta a representação. A essa ausência de ligações com o objeto (sem querer entrar sequer no assunto do *noúmeno*) refere-se Kant claramente quando fala, no §11 da *Crítica do Juízo*, de uma “finalidade sem fim” como característica distintiva do juízo de gosto:

Logo, nenhuma outra coisa senão a conformidade a fins subjetiva, na representação de um objeto sem qualquer fim (objetivo ou subjetivo), conseqüentemente a simples forma da conformidade a fins na representação, pela qual um objeto nos é dado, pode, na medida em que somos conscientes dela, constituir a complacência, que julgamos como comunicável universalmente sem conceito, por conseguinte, o fundamento determinante do juízo de gosto.⁴⁴⁴

Determinações teóricas ou morais do objeto imediatamente cancelam o jogo, que é o da ausência de determinação. É a própria base da percepção na divisão entre o sujeito e o objeto o que impossibilita pensar o conhecimento em termos outros que não os da oposição excludente entre o percebido e o pensado. A ação intencional de esvaziamento de todo interesse, que se supõe possível para a consideração da “finalidade sem fim” esperada do belo, corresponde a um movimento posterior e reduzido a um objeto dado a posteriori. “A consciência

⁴⁴⁴ KANT, I. **Kritik der Urteilskraft.**, §11, [Also kann nichts anderes 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.]. Grifo do autor.

reflexiva tem surgido por obra da distinção analítica dos ditos momentos [racional e moral], e a raiz sintética de ambos se situa nas suas costas, de modo que requer uma reflexão particular para recuperar para si, na própria reflexão, as origens perdidas”⁴⁴⁵.

Estamos claramente falando de um mecanismo crítico no mais puro sentido, do estabelecimento da consciência em si mesma como um ponto de partida e a partir da qual é necessário, e aparentemente possível, recuar. Em outras palavras, se trata de ter a consciência e o domínio do entendimento e da razão para poder atuar *como se* elas não participassem do juízo a partir de uma perspectiva subjetiva. Novamente, encontramos aqui um fundamento da particularização das ciências que teve lugar no século seguinte, na medida em que se considera possível abstrair dos interesses subjetivos para avaliar um objeto puramente a partir da sua forma. Esta possibilidade se fundamenta em uma primeira suposição de que a consciência do interesse implica o seu controle, e em outra ainda mais profunda de que a consciência plena dos interesses é possível. De alguma maneira, o juízo teleológico como ficção orientadora do conhecimento confessa que próprio o Kant era consciente do caráter de ficcional desta operação.

O que temos verificado até aqui permite entender a função da imaginação no trabalho de Kant como guia de uma discussão mais ampla. A intenção de opor-se ao empirismo, responsável pela submissão do homem ao império da natureza; ao racionalismo dogmático, culpado de colocá-lo sob uma definição exterior e superior que não resolve os seus problemas epistemológicos, e, por fim, ao entusiasmo do *Sturm und Drang*, como um perigo para o empreendimento libertador de um Iluminismo baseado na jurisprudência⁴⁴⁶, é reconhecida como o motor da filosofia crítica.

Para lograr o seu objetivo, a *Crítica* procedeu circunscrevendo o território da imaginação em dois sentidos. Por um lado, no escopo da *Crítica da Razão Pura*, a imaginação passou da descrição de uma faculdade da alma que fazia parte de um esquema basicamente tripartite (na primeira edição), para transformar-se em um adendo do Entendimento em um esquema binário composto por este e a Sensação. Em segundo lugar, no escopo da *Crítica da faculdade de julgar*, a

⁴⁴⁵ RIVERA DE ROSALES, in: OÑATE Y SUBÍA, T.; GARCÍA SANTOS, C.; QUINTANA PAZ, M. A. **Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica.**, p. 553.

⁴⁴⁶ FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world.**, p. 118.

imaginação passou a descrever a experiência subjetiva, desprovida de acordo com o Entendimento, e portanto de conhecimento, que apresenta dois tipos de ficção. No juízo teleológico ela produz uma ficção da mente para orientar-se no conhecimento, que precisará ser definido posteriormente pelo entendimento para converter-se em conhecimento verdadeiramente científico. Por outro lado, define um sentimento, novamente subjetivo, que se apresenta perante o fracasso da tentativa de encaixar adequadamente uma intuição sob um conceito: o fracasso do conhecimento objetivo.

Ora, nesse movimento Kant entendia que a posição da imaginação, e com ela os perigos do excesso de entusiasmo, perdia autoridade perante a ciência, mas a liberação do imaginário, assim finalmente transformado em fictício, seria considerada por alguns dos seus seguidores, como no caso de Schiller, como um triunfo do sentimento do sujeito. A luta em favor da liberdade do pensamento traduziu-se em uma interiorização do problema da razão e da relação sujeito-objeto. Com isso, aprofundou-se o peso do sujeito consciente, que adquire todo poder e toda responsabilidade sobre um mundo que passa a ser definitivamente objeto. Como já o disse Adorno, “o ser humano compra o aumento do seu poder com o distanciamento daquilo sobre o que ele é exercido”, as afinidades múltiplas entre coisas existentes são substituídas pela relação única entre o sujeito que confere significado e o objeto desprovido de significado, entre significação racional e o seu portador acidental.⁴⁴⁷

Partindo desta base, na tentativa de encontrar o fundamento último da filosofia científica realizado por Fichte, o ato de consciência (o *Tathandlung*) será já o fundamento primeiro da ciência, na medida em que o dito ato postula simultaneamente a objetividade. E com isso a ciência já não poderá ser pensada sem a oposição entre sujeito e objeto: o conhecimento consiste na própria relação objetiva, mediada pela imaginação⁴⁴⁸, de forma que um conhecimento científico que não fosse objetivo se torna um oxímoro. Também se torna impossível mas fundamentalmente necessária a projeção nunca concretizada de um conhecimento absoluto em direção ao qual a ciência progride infinitamente.

Assim mesmo, o problema da constituição do sujeito que fora liberado, ou oposto (*gegenstanden*) ao objeto por Kant, também será o problema que articulará

⁴⁴⁷ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of enlightenment.*, p. 6.

⁴⁴⁸ BATES, J. A. *Hegel's theory of imagination.*, p. xxxiii.

a própria identidade do Romantismo. E com isso a arte já não poderá ser pensada sem a oposição entre sujeito e objeto: O *Athenaeum* se propõe “um retorno crítico ao existente”. Inspirados por Fichte, os Românticos constroem o seu sujeito a partir da *autopoiesis*, e portanto o absoluto da literatura expressado na fórmula de Novalis segundo a qual o mundo deve ser romantizado ⁴⁴⁹ não é tanto a poesia quanto a *poiesie*, isto é, a produção do sujeito a partir da postulação do objeto. “O que os Schlegel inventam é, em resumidas contas e pouco importa sob qual nome, a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. E o que instauram ao mesmo tempo, porque embora seja só de maneira confusa dispõem já da sua ‘matriz’, é a filosofia da história”⁴⁵⁰.

Levantando o olhar das páginas da *Crítica*, vemos que a discussão sobre a imaginação na antiguidade clássica se encontrava diretamente atrelada aos debates sobre a arte por via da relação entre moral e beleza. Essa ligação intrínseca rompeu-se na tradição hebraica e tampouco esteve presente na síntese medieval. A associação será retomada no renascimento e finalmente estabelecida no século XVIII com a filosofia Crítica. Apesar das suas diferentes versões, a criação imaginativa se compreendeu sempre como uma coisa estritamente humana mas que, porém, responde a uma esfera que o corpo físico não consegue alcançar. O que torna diferente a função da imaginação e da arte na filosofia de Kant é a identificação da condição humana com a subjetividade, e especialmente com uma subjetividade “vazia”, pura forma, norma pura:

Já não resta, por conseguinte, a título de *sujeito* nada mais do que o “eu” como “forma vazia” (pura necessidade lógica, diz Kant, ou exigência gramatical, irá dizer Nietzsche) que “acompanha as minhas representações”. E isto, como é sabido até hoje, por motivo de que a forma do tempo, que é “a forma do sentido interno”, não permite nenhuma representação *substancial*. O “cogito” kantiano, é bem sabido consiste num cogito vazio.⁴⁵¹

É nesse lugar que se encontra, pois, a chave da concepção kantiana da arte: ela consiste na imaginação em sua máxima expressão subjetiva, no seu máximo de “liberdade” objetiva. Mais do que uma revolução copernicana, a filosofia kantiana constitui uma revolução conservadora, na qual se nega a relação do conhecimento

⁴⁴⁹ NOVALIS. *Le monde doit être romantisé*.

⁴⁵⁰ LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán.*, p. 31.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

com a moral e o prazer, em nome do seu resgate. Além do mais, esta filosofia não muda o conceito de ciência racionalista vigente desde a antiguidade⁴⁵². Por um lado, o sujeito moral não se define “a fim de contas, mais que negativamente, como sujeito que não é sujeito do saber”; por outro, “a reflexão, na medida em que opera no juízo de gosto como jogo livre da imaginação (isto é, como a função da síntese em estado *puro*, sem dar já lugar à produção de objeto), não realiza a unidade do sujeito mais do que na medida em que este se oferece na figura (*Bild*) do que não tem, ao mesmo tempo, nem conceito nem fim”⁴⁵³.

Observando toda essa discussão, resulta muito mais curiosa a atribuição à imaginação da capacidade de perceber o mundo físico do que a relação entre a imaginação e a arte. Poderia pensar-se então, se observarmos a curva que parte da síntese onto-teológica, passando pela monadologia leibniziana e culminando no mundo fenomênico kantiano, que o que mudou não foi a concepção da imaginação, sempre relacionada à invenção humana, mas a concepção do mundo físico, que é separado do mundo real tornado imperceptível. Nessa chave, se torna pensável a capacidade da imaginação de perceber o mundo, pois não se trata de um mundo “real”, cuja inapreensibilidade se supõe *a priori*, e sim da sua apresentação enquanto fenômeno, enquanto representação. No mundo kantiano, que renuncia ao conhecimento metafísico (no seu sentido de além-fenômeno) racional ou objetivo, a imaginação pode dar forma à experiência, que é feita imagem, ao mesmo tempo em que joga, no caso da arte, com representações sem valor heurístico. A relação da arte com o suprassensível, inclusive sendo só simbólica, é o que a torna alheia ao conhecimento científico. Como se expressa em uma obra citada já algumas vezes: “uma relação inédita – e imprevisível – tem se amarrado em Kant entre estética e filosofia” (...) “um abismo, na realidade, se abre aí onde devia traçar-se uma ponte e que se é verdade que se tecem laços – entre a filosofia e a arte, por exemplo – isto é feito sob a figura paradoxal da desvinculação”⁴⁵⁴.

Mas então a pergunta pela relação do homem com o mundo na visão estética persiste. Como pode um juízo ser desinteressado, (lembrando que isso significa

⁴⁵² BEISER, F. **The german historicist tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 15.

⁴⁵³ LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012, p. 32.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

livre de interesses cognitivos ou morais), e ao mesmo tempo depender das “formas de classificação empregadas por sua sociedade, capazes de dar sentido à heterogeneidade do objeto artístico inovador”⁴⁵⁵? Acontece que os critérios aos quais a obra de arte continua presa, inclusive depois de liberar-se o ajuizador dos critérios racionais e cognitivos deixam, a partir de Kant, de ser critérios da vida cultural e histórica de uma comunidade em geral, para limitar-se ao campo do artístico em particular. Em outras palavras: os critérios aos quais a obra de arte permanece amarrada são certamente culturais e empíricos, mas, a partir de Kant, eles estão limitados à esfera estética, assim como o conhecimento está limitado ao entendimento e a moral à razão. É exatamente essa restrição consciente dos critérios de ajuizamento que hoje denominamos “a autonomia da arte”, que tem todo o mérito de permitir uma elevação hierárquica da apreciação e da produção da arte, porém com a consequência inescapável da conversão de sua esfera em um campo auto-regulado e auto-regulador. Para mostrar o limite desse desenvolvimento, gostaria de apropriar-me novamente das palavras de Adorno e Horkheimer:

Com a separação limpa entre ciência e poesia, uma divisão do trabalho que a ciência tinha ajudado a estabelecer foi estendida à linguagem. Para a ciência a palavra é primeiramente um signo: ela é posteriormente distribuída entre as várias artes como som, imagem ou propriamente palavra, mas sua unidade não poderá nunca ser restituída pela soma dessas artes, por uma sinestesia ou arte total. Como signo, a linguagem deve render-se a ser cálculo e, para conhecer a natureza, deve renunciar à sua reivindicação de semelhança. (...) A antítese dominante entre arte e ciência, que as separa como áreas da cultura com o objetivo de torná-las administráveis como áreas da cultura, finalmente causa, através das suas tendências internas como exatos opostos, sua convergência. A ciência, na sua interpretação neo-positivista, se torna esteticismo, um sistema de signos isolados desprovidos de qualquer intenção que transcenda o sistema, ela se torna o jogo que os matemáticos tem há tempos proclamado com orgulho como a sua ocupação. Ao mesmo tempo, a arte como uma réplica integral, tem se doado à ciência positivista, até nas suas técnicas específicas. Torna-se, de fato, o mundo mais uma vez, um duplicado ideológico, uma reprodução obediente. A separação de signo e imagem é inescapável. Mas se, com complacência displicente, é novamente hipostasiada, então cada um dos princípios isolados tende à destruição da verdade.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ COSTA LIMA, L. *Mímesis: desafio ao pensamento*., p. 59.

⁴⁵⁶ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of enlightenment*., p. 13. [Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder

Se bem que a arte ganhe em liberdade, essa liberdade é uma liberdade administrativa, organizadora, que determina o que lhe corresponde em uma divisão condicionada pela consciência. Mais do que fundar comunidade, como entende Hanna Arendt, “Kant projeta uma comunidade de sensibilidade estética mais do que aquela projetada pela liberdade moral. Poderíamos dizer que a comunidade de pessoas que compartilham o belo é composta de seres humanos altamente discriminadores, sensíveis, com liberdade de julgar e principalmente moralmente definidos”⁴⁵⁷. A defesa que Kant realiza do gosto é uma defesa da convenção e da regra, onde quem faz parte da comunidade é aquele que conhece e concorda com essa regra. Quando Hegel afirma na primeira metade do século XIX que o seu tempo não é mais propício para a percepção do absoluto na arte, ele pensa nesse mundo reflexionante, em que o homem simplesmente não tem a possibilidade de *se* abstrair de sua formação mental⁴⁵⁸, que pressupõe a divisão transcendental. O que Hegel mostra em sua formulação do “caráter de passado” da arte é a necessidade mesma que a consciência cria de uma justificação para a arte. O esquema cultural mediante a qual somos incorporados no código que permite a compreensão da arte é impossível de contornar, sejamos ou não conscientes dele. Mas ele contém antes de mais nada, como ponto de partida, a delimitação da arte como conjunto autônomo de regras não extensíveis ao resto da realidade que responde, por sua vez em câmbio, às regras da ciência.

Gesamtkunst je wiederherstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen. Mit fortschreitender Aufklärung haben es nur die authentischen Kunstwerke vermocht, der bloßen Imitation dessen, was ohnehin schon ist, sich zu entziehen. Die gängige Antithese von Kunst und Wissenschaft, die beide als Kulturbereiche voneinander reißt, um sie als Kulturbereiche gemeinsam verwaltbar zu machen, läßt sie am Ende als genaue Gegensätze vermöge ihrer eigenen Tendenzen ineinander übergehen. Wissenschaft, in ihrer neopositivistischen Interpretation, wird zum Ästhetizismus, zum System abgelöster Zeichen, bar jeglicher Intention, die das System transzendierte: zu jenem Spiel, als welches die Mathematiker ihre Sache längst schon stolz deklarierten. Die Kunst der integralen Abbildlichkeit aber verschieb sich bis in ihre Techniken der positivistischen Wissenschaft. Sie wird in der Tat zur Welt noch einmal, zur ideologischen Verdoppelung, zur fügsamen Reproduktion. Die Trennung von Zeichen und Bild ist unabwendbar. Wird sie jedoch ahnungslos selbstzufrieden nochmals hypostasiert, so treibt jedes der beiden isolierten Prinzipien zur Zerstörung der Wahrheit hin.]

⁴⁵⁷ KUHNS, R. “The Beautiful and the Sublime”., p. 290.

⁴⁵⁸ HEGEL, G. W. F. **Lecciones de estética.**, p. 17.

Ciência e arte não constituem atividades compartimentadas por natureza, senão que foram positivamente separadas da realidade social, o que as tornou até certo ponto imediatamente inofensivas. Digo imediatamente porque não se veem hoje em dia fogueiras alimentadas por cientistas, como ocorria em outras épocas. Na nossa visão imediatista, uma tal falta de represálias visíveis (e nem sempre) esconde as consequências subterrâneas do pensamento que fermenta nas universidades, nas telas, nos livros e nos teatros, e penetra a vida diária em forma de senso comum, avaliado pela etiqueta do cientificamente demonstrado, ou do artisticamente permitido.

O percurso realizado até aqui, embora organizado mais ou menos diacronicamente, visa mostrar que a concepção kantiana da imaginação não é o resultado de uma evolução dita “científica”. Não se trata de um progressivo esclarecimento dos processos mentais aos quais se atribui a denominação de “imaginação”, cujo conhecimento tivesse sido aos poucos desvendado. Ela é um momento em uma discussão que se encontra ainda em curso. Tampouco a desvinculação da arte e do conhecimento significou o fim das relações entre a estética e filosofia. Antes bem, Kant costurou uma nova relação entre elas, que se descreve melhor pela figura da desvinculação. Sob essa figura da desvinculação, que se apresenta como um sujeito vazio, será construída não somente a teoria literária do romantismo, mas também as teorias e as fronteiras das diferentes disciplinas que pretendam reivindicar o seu direito à existência ao lado da razão e da verdade.

7

A filosofia e a história

O historiador é um profeta voltado para trás.⁴⁵⁹

A filosofia da história não nasceu século XVIII, filha de Immanuel Kant. Nos capítulos anteriores temos tentado ampliar o espectro da filosofia kantiana para alcançar os interstícios nos quais se encaixam a série de ideias em que se encontra a filosofia da história. Acreditamos que essas dobras não estão tanto na *História cosmopolita*⁴⁶⁰, embora também o estejam, mas no próprio coração da filosofia crítica kantiana, enquanto que filosofia do conhecimento. Nesse último capítulo procuraremos argumentar em favor da hipótese de que a História com H maiúscula, assim como muitas outras das disciplinas humanas, ou “do espírito”, nasceram tanto do esforço crítico que pensou a ciência quanto da transformação do perspectivismo em reflexão sobre a temporalidade. O impacto paradigmático da crítica se entende como o produto da condensação de uma série de preocupações até então dispersas, que incluem aquelas do perspectivismo, das quais resultara o modelo emancipatório que orientou a autonomização disciplinar. Esse modelo corresponde ao arquétipo da emancipação da imaginação criativa consumada na educação estética de Friedrich Schiller. O caso da hermenêutica romântica, por sua vez, permite visualizar a reprodução desse modelo

⁴⁵⁹ Friedrich Schlegel, Fragmento n.80 do Athenaeum. Texto retirado da tradução para o espanhol no volume LACÔUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán.**

⁴⁶⁰ KANT, I. **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia.**

emancipatório sob a consciência da inferioridade hierárquica frente ao modelo puro, na medida em que se produz uma autonomização falha.

No final, tentaremos mostrar de que forma o pensamento sobre a temporalidade se amarra a uma ideia de verdade na filosofia de G.W.F. Hegel, e como isso justifica o saber científico, isto é, verdadeiro, sobre a história. Nenhuma destas discussões segue uma ordem cronológica –embora pertençam ao mesmo universo⁴⁶¹ –, mas elas confluem para o nosso argumento, segundo o qual o imponderável imaginário passa a ser tratado como uma questão de tempo, e a ideia de consciência da liberdade, que Kant havia utilizado para unificar a experiência interna e externa do homem, se transforma em consciência do tempo.

7.1

Schiller, a teoria estética e o modelo de (he)autonomia disciplinar

Inicialmente associado ao movimento da filosofia popular, Friedrich Schiller (1759-1805) transformou-se em um dos maiores seguidores da estética kantiana. Schiller entendia que o caminho a trilhar era o da reconciliação do maior poeta da nação alemã, o seu amigo Goethe, com o maior pensador da nação, o seu mestre Kant. Do seu seminário saíram nada menos que o poeta Friedrich Hölderlin e os filósofos Friedrich Schelling e G.W.F. Hegel, cujas impressões iniciais sobre as possibilidades da filosofia se encontram plasmadas no documento *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*⁴⁶² e que foram influenciados pelas ideias de Schiller.

Em suas *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795) Friedrich Schiller entrelaça a pedagogia com a arte, para transformar a formação estética em fundamento da liberdade da vida prática. Paradoxalmente, nesse texto também se estabelece a necessidade de uma formação específica para a apreciação da arte. Ou seja, Schiller associa a apreciação da arte à possibilidade de realização do

⁴⁶¹ Cf. CROUTER, R. “Hegel and Schleiermacher at Berlin. A many sided debate”.

⁴⁶² ZAMMITO, J. *The Genesis of Kants Critique of Judgment.*, p. 13.

ideal de liberdade, mas ao mesmo tempo reconhece a especificidade do campo artístico, que é separado do resto da vida e passa a precisar de uma formação específica. Foi a partir do seu trabalho e na medida em que o conceito de *gênio* assumiu a prioridade a respeito do conceito de *gosto* na valoração do belo, que cresceu também a importância da arte em detrimento da natureza como lugar privilegiado da beleza. A função pedagógica da arte poderia ser pensada somente a partir dessa inversão de valores.

Contudo, aqui parece haver uma nova contradição, pois a tese da autonomia da arte, que podia já encontrar-se no terceiro texto kantiano, limitava a esfera do ajuizamento a critérios separados de toda consideração moral ou de conhecimento. Agora bem, a pergunta que devemos fazer à filosofia estética de Schiller é a de como, se a consciência estética consiste em uma atitude de deliberado esvaziamento que permite apreciar a pureza da arte, pode essa arte contribuir à formação do cidadão do mundo da razão. Pois bem, a chave para a utilização política e moral da arte se encontra no aprofundamento da diferença – ou da oposição – entre o artístico e o real que, a rigor, estava já presente no texto de Kant.

Schiller começa suas deliberações a partir de uma avaliação bastante pessimista sobre o momento político europeu, apenas saído do Terror revolucionário e imerso na instabilidade. Baseado em sua experiência dos tempos que correm, Schiller entende que seria ocioso esperar que a política formasse o homem para a liberdade, pois é justamente nela que se concentram os vícios do momento histórico, e que tem degenerado até chegar a ser “uma mecânica vulgar e grosseira”⁴⁶³. Se o Estado é considerado incapaz de formar cidadãos, se torna necessário então tomar um desvio, invertendo o processo da construção do Estado ideal: deve ser o Estado o que se construa sobre a base de uma humanidade reconciliada, ao invés de confiar no Estado como responsável pela reconciliação. E tal reconciliação só é viável a partir da superação da dilaceração provocada no homem pela erudição e a arte como objetivos hipostasiados pela Ilustração:

A serem corretos, portanto, os fundamentos que estabeleci e confirmado meu quadro do presente pela experiência, será necessário considerar extemporânea toda tentativa de uma tal modificação do Estado, e quimérica toda esperança nela fundada, até que seja de novo suprimida a

⁴⁶³ SCHILLER, F. **A educação estética do homem.**, p. 37.

cisão não interior do homem e sua natureza se desenvolva o suficiente para ser, ela mesma, artista e capaz de assegurar realidade à criação política da razão.⁴⁶⁴

De forma que se reconhece que a criação do Estado racional era a meta declarada da revolução francesa. Porém, se afirma também que, para criar um Estado racional com base na liberdade, antes a liberdade do indivíduo precisava ser formada. O filósofo Ricardo Barbosa argumenta com razão que nessa dupla pretensão poderia constituir-se uma perigosa circularidade segundo a qual haveria que formar o homem livre para que este possa criar um Estado racional e criar um Estado racional para que este possa formar o homem livre. Para Schiller, contudo, essa circularidade seria evitada atuando “sobre o carácter dos homens *prescindindo* do recurso ao Estado. Essa seria a tarefa da *cultura estética*”⁴⁶⁵. Em outras palavras, o caminho para a formação política e moral do homem não parecia ser o da política, mas antes o da arte pura. Por isso era necessário um aprofundamento da *Aufklärung*, que consistiria em equilibrar a balança, outorgando à arte o nível hierárquico que a ciência parecia haver monopolizado, e a hierarquização só seria possível na medida em que a arte recebesse uma fundamentação racional. Esta intenção de purificação do campo da arte para a sua elevação relativa em respeito à ciência constitui o arquétipo (o tipo ideal, porque não?) da distinção disciplinar generalizada que acompanhamos no século XIX.

Quase evocando as críticas de Platão aos poetas e suas perniciosas mentiras, Schiller argumenta que para fundar essa base racional a arte deve estabelecer claramente sua qualidade artificial, pois “a aparência é estética somente quando *sincera* (renunciando expressamente a qualquer pretensão de realidade) e quando *autônoma* (despojando-se do apoio da realidade)”⁴⁶⁶. O ponto da separação entre arte e realidade fica então definido como medida de valoração de uma obra de arte e, conseqüentemente, para apreciar esteticamente o homem deve conseguir abster-se da realidade do objeto. Quando esta separação é pouco clara ou quando o plano do real é intencionalmente invadido pelo artista, a imitação (*mimesis*) não passa de um instrumento baixo, que em nada contribui à realização da liberdade.

⁴⁶⁴ SCHILLER, F. *A educação estética do homem.*, p. 43.

⁴⁶⁵ BARBOSA, R. *Schiller e a cultura estética.*, p. 27. Ressaltado do autor.

⁴⁶⁶ SCHILLER, F. *Op. cit.*, p. 132.

Mais ainda, a existência real é considerada um atributo da natureza, na mesma medida em que a aparência é própria do homem enquanto sujeito dotado de representação. Com fundamento nessa característica antropológica originária, Schiller entende que o seu território de domínio por excelência é o da arte, o da “apresentação plena de propósito”⁴⁶⁷, o que significa sem dúvida mais um passo à frente da arte em relação à natureza. A atitude do homem diante da arte deve ser assim a da separação consciente da essência e da forma, que permite ampliar dessa maneira o âmbito da beleza proporcionalmente à preservação dos limites da realidade. Uma atitude consciente do homem diante da arte garante a realização e a permanência da separação entre arte e realidade que delimita o seu território, e a aparência só pode ser positiva para a moral em quanto essa separação se mantém.

Se aparência e representação são as características do homem às quais ele deve ater-se, se compreende que Schiller não esteja pensando em uma arte que tenha como objetivo a representação da natureza, pois isto seria uma forma de intervir na realidade, de sair do domínio da imaginação. Por isso, seguindo Kant, para o poeta as belas artes serão sempre artes do gênio, que possuem carácter simbólico. O gênio do receptor também deve ser cultivado, de forma tal que seja capaz de reconhecer e compreender o belo como produto do gênio criador, superando as restrições que o ajuizamento segundo o gosto impõe à produção artística.

O gênio pode ser considerado de fato como um segundo Criador, cuja obra detém uma compleição tal em si mesma que provoca um afastamento por parte do espectador. No romantismo de Schelling, o gênio era aquele agraciado pela unificação do consciente e do inconsciente que percorre o caminho oposto à natureza. Se nesta última a produção se orienta a partir da inconsciência para terminar na consciência (do homem), na arte o gênio se manifesta quando a planificação consciente da obra de arte abre caminho ao inconsciente⁴⁶⁸. Trata-se do que ele denomina “a poesia”: uma força externa que outorga à obra de arte sua objetividade, e que se encontra além do controle do artista. Na obra de arte se manifesta assim aquilo que não pode ser conhecido nem compreendido, e que só o

⁴⁶⁷ SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93.*, p. 71.

⁴⁶⁸ HAMMERMEISTER, K. *The german aesthetic tradition.*, p. 71.

gênio é capaz de criar, embora se encontre sempre além da sua compreensão: se trata do absoluto.

Como ensina Hans-Georg Gadamer, o gênio se impõe ao par da superioridade da arte, pois supera a capacidade do gosto com a sua criatividade. O gosto é sempre limitador, ele sujeita a produção artística aos valores e expectativas da época, enquanto que o gênio é por definição quem transcende esses valores, depreciando inclusive seu próprio juízo: “O artista é, certamente, o filho de sua época, mas aí! dele se for também o seu discípulo ou até o seu favorito”⁴⁶⁹. Começa a pensar-se, como adverte Hegel, em uma arte que é primordialmente espiritual, viva, e não sujeita a regras e prescrições⁴⁷⁰, produzida por um sujeito absolutamente singular, e em cuja singularidade reside a possibilidade da arte. O gênio, que é um estado de espírito diferente do gosto, permanece invariável através do tempo, e sua tarefa é a de impor a Ideia, a direção, no espírito dos homens: “onde queira que vos encontreis, cercai-vos de formas nobres, grandes e cheias de espírito, envolvi-vos com os símbolos da excelência até que a aparência supere à realidade e a arte, à natureza”⁴⁷¹.

A ideia da arte como uma ferramenta pedagógica enlaça também claramente com uma ideia de história que não se afasta demasiado da ideia kantiana do progresso da história. Isso fica claro quando Schiller diz que “na gênese e no desenvolvimento do sentido estético está cifrada a história da liberdade humana”⁴⁷², e assim como olhando para o passado se pode reconhecer os diferentes níveis de desenvolvimento do homem segundo seu grau de diferenciação estética, assim a perseguição da ideia de uma humanidade livre que se expressa no desenvolvimento de sua capacidade estética só pode ser levada adiante pelo gênio, que é transgressor, e não pelo gosto, que é sempre conservador. Nas palavras de Hegel, “o gosto sente que o gênio o rouba para além desse terreno e retrocede diante do seu poder, deixa de sentir-se seguro e não sabe o que fazer”⁴⁷³.

A *Educação estética* tematiza o cultivo do *impulso lúdico* (*Spieltrieb*) que conseguiria a harmonia entre o instinto formal e o natural, como uma harmonia

⁴⁶⁹ SCHILLER, F. **A educação estética do homem.**, p. 50.

⁴⁷⁰ HEGEL, G. W. F. **Lecciones de estética.**, p. 25.

⁴⁷¹ SCHILLER, F. Op. cit., p. 52.

⁴⁷² BARBOSA, R. **Schiller e a cultura estética.**, p. 43.

⁴⁷³ HEGEL, G. W. F. Op. cit., 1989, p. 37.

entre as mais baixas e as mais elevadas faculdades da alma, e cujo resultado prático seria o de levar ao homem à sua perfeição⁴⁷⁴. Este homem assim educado seria capaz de uma visão total que os necessários avanços da divisão do trabalho e da especialização da ciência lhe impedem, e partindo desse ponto, de construir um Estado a partir da razão e não da necessidade. Nesse estado, o homem conseguiria escapar à supressão ou à opressão que derivam da organização política, porquanto ele se transforma em um indivíduo livre, que pensa por si mesmo.

Com base na experiência predatória do Terror revolucionário (ele escreve em 1795), Schiller considera que o homem se encontra no caminho contrário ao da unificação, duplamente desviado por impulsos opostos que o levam ora à barbárie dos sentidos, ora ao predomínio da faculdade analítica e da “sutileza vazia”. O impulso sensível priva o homem da sua individualidade, pois ele consiste em receptividade pura, e por isso o submete à particularidade e à mudança constantes, sem que possa articular um critério geral, ou uma lei. Este homem não pode ser livre visto que sua personalidade se altera segundo uma causalidade aleatória diante da qual ele é passivo. Contudo, a finitude e a temporalidade fundamental do homem se manifestam também no impulso sensível. O impulso formal é o seu exato oposto. É tudo aquilo de inamovível, de permanente no homem, que impõe sua lei ao mundo exterior, suprimindo o tempo e a modificação que o impulso vital exige. A sua esfera é moral, não sensível e, portanto, opera na chave do dever ser da espécie⁴⁷⁵. A tarefa da cultura é a de evitar a interferência de um impulso no domínio do outro de maneira tal que aquele indivíduo cuja inclinação em favor do impulso sensível seja maior, possa retornar ao equilíbrio, e aquele que é dominado pelo impulso formal, possa admitir a mudança e a sensibilidade, alcançando ambos a compleição em sua mútua limitação. Isso não significa que a tendência natural nessas direções opostas desapareça, mas sim que é possível, mediante a formação, alcançar um equilíbrio saudável.

O homem só pode ter uma intuição plena da sua humanidade no desenvolvimento desse impulso lúdico, cujo objeto é a *forma viva*, uma conjunção contingente dos impulsos formal e sensível. Aqueles objetos que recaem sob a categoria de *forma viva* são os que consideramos belos, pois reúnem a um tempo a

⁴⁷⁴ HAMMERMEISTER, K. **The german aesthetic tradition.**, p. 19.

⁴⁷⁵ SCHILLER, F. **A educação estética do homem.**, p. 65.

sensibilidade e o entendimento, a atemporalidade e o tempo, o ser e o tornar-se. Chama-se lúdico a este impulso, pois se refere a uma condição menos séria, mais leve do que aquela que determina a necessidade ou a realidade das coisas, tal e como acontece no que comumente se denomina jogo⁴⁷⁶ (nas competições ou nos jogos de azar). O jogo, ou o *impulso lúdico* é a condição e o resultado da experiência estética que, mediante a leveza, libera ao homem da pugna interna da sua dupla determinação formal e sensível, para que possa ser completa e livremente humano. Daí o sentido da famosa frase: “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga”⁴⁷⁷.

É interessante notar, com Kai Hammermeister⁴⁷⁸, que coexistem aqui duas séries de oposições que não possuem uma correlação direta. A primeira é de ordem histórica, gerada como consequência das modificações técnicas e culturais da Modernidade, na qual o homem é alienado de sua totalidade pela especialização e redução de sua esfera de ação. Dessa alienação surge a contradição entre o estado natural e o estado ideal de compleição que é intrínseco a todos os homens. A segunda é uma oposição que se fundamenta em uma constante antropológica, a dos impulsos sensível e formal e que, portanto, não tem conexão direta com o momento histórico. Schiller pensa em um homem já partido essencialmente, que não pode unificar os dois aspectos da sua natureza, e cuja divisão se vê aprofundada como consequência do desenvolvimento político e intelectual modernos. O interesse do impulso lúdico segundo Schiller reside, então, em que este pode mediar simultaneamente ambas as contradições, a da bipolaridade antropológica e a da alienação histórica do homem. De que maneira isso pode ser realizado, será compreensível ao aprofundar um pouco mais na concepção da beleza em sua filosofia.

Uma das primeiras impressões ao ler o texto da *Educação estética do homem*, é que a harmonia entre os impulsos que Schiller sustenta como reto caminho para o desenvolvimento do indivíduo e da humanidade tem as mesmas características do interesse de generalização da razão prática, interesse que remete

⁴⁷⁶ SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. 4 ed. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002a., p. 79.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.80.

⁴⁷⁸ HAMMERMEISTER, K. **The german aesthetic tradition.**, p. 54.

diretamente ao conceito de liberdade de Kant⁴⁷⁹. Schiller parece haver adotado, nesse aspecto particular, a posição kantiana em todas suas consequências: refiro-me ao fato de que a ideia de um Estado (e mais tarde de um estado) estético tem tanto de fim último como de irrealizável na prática: “É a *ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo”⁴⁸⁰.

Se bem a liberdade de Schiller se relacione diretamente com a concepção kantiana, a noção da natureza composta do homem também se aproxima bastante da filosofia de J. G. Fichte (1762 - 1814). O mundo estético é uma ideia da razão que no mundo real nunca pode ser completamente realizada, pois os impulsos do homem estão permanentemente em pugna, por mais educado que ele seja, e a prova disso está nas já citadas consequências da Ilustração. O equilíbrio, que é a maior aproximação possível desse estado harmônico e através dele a tarefa da construção da comunidade dos indivíduos, recai no domínio da estética antes que na arquitetura política vigente e acaba sendo, por analogia, também contraposta à realidade. A qualidade da obra de arte deve ser medida, de acordo com a consideração da liberdade do sujeito, segundo o grau de proximidade com o estado estético puro que ela permite alcançar na contemplação de sua forma. O conteúdo da obra, novamente, é relegado ao plano subjetivo na medida em que “numa obra de arte verdadeiramente bela o conteúdo nada deve fazer, a forma tudo; é somente pela forma que se atua sobre o todo do homem, ao passo que o conteúdo atua apenas sobre forças particulares. O conteúdo, por sublime e amplo que seja, atua sempre como limitação sobre o espírito, e somente da forma pode-se esperar verdadeira liberdade estética”⁴⁸¹. E assim, embora eles sejam unidos pelo amor, a obra de arte deve tornar-se monolítica para o espectador, de maneira que sua mente permaneça pura, livre de interesse, flutuando no estado de apreciação estética. A função pedagógica da arte não está na provisão de exemplos morais para o homem, como se de uma *Magistra Vitae* se tratasse, que pudessem ser extraídos diretamente do conteúdo da obra. A história tampouco poderá mais sê-lo. Antes, o que Schiller tem em mente é uma preparação do homem mediante a expansão máxima de suas possibilidades, a liberdade total como o oposto da

⁴⁷⁹ DELEUZE, G. **Para ler Kant.**, p. 46.

⁴⁸⁰ SCHILLER, F. **A educação estética do homem.** 4 ed. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002a., p. 73.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 111.

determinação das faculdades. O caminho será sempre o da potencialização daquilo que facilita o trânsito à moral, que não é um conhecimento, no sentido de adequação do conceito com a sensibilidade, mas antes o estado de tensão das faculdades em estado estético.

Para que isto seja possível, contudo, se impõe liberar o conceito do belo de sua condição subjetiva. Por esse motivo, em *Kallias ou sobre a beleza*, Schiller buscará uma definição objetiva para a beleza⁴⁸², que será denominada como “liberdade no fenômeno”⁴⁸³, o que significa que um objeto é considerado belo porque aparece para nós como determinado por si mesmo, desvinculado da relação causal à qual pertencem todos os objetos sensíveis. O objeto se desfaz de tudo aquilo que o relaciona com a realidade, inclusive a matéria da qual está feito. No reconhecimento dessa liberdade, o sujeito fica amarrado ao objeto através do sentimento do amor, ligação última do sensível e o racional que o objeto representa, e a experiência estética perde o carácter meramente subjetivo que assumira em Kant. Nesses casos, a razão empresta ao fenômeno a forma da sua legalidade, pelo que será objetivamente belo em quanto cumpra, nele mesmo, sua própria determinação, sem qualquer fundamento de determinação externo ou, pelo menos, quando assim o pareça⁴⁸⁴. Como também Kant, Schiller entende que a obra de arte deve aparecer como natureza, e isso o artista pode atingi-lo através do domínio da técnica, mediante a qual o conteúdo e o material desaparecem na forma. A arte bela é aquela capaz de ocultar o artifício, de maneira tal que se manifeste como natureza⁴⁸⁵. Assim, apesar de ter a técnica como condição de possibilidade de sua representabilidade para nós, o objeto artístico deve aparecer como completamente subjugado pela sua própria natureza, sem que os materiais nem o artista (nem a gravidade ou a massa no caso da beleza natural) apareçam como dominando sua natureza, onde “natureza” se refere àquilo pelo que a coisa se torna o que é⁴⁸⁶. Nesse contexto, o conceito da beleza como “natureza conforme à arte” se refere novamente à autodeterminação do objeto

⁴⁸² SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza. A correspondência entre Schiller e Körner.*, p. 19.

⁴⁸³ Ibid, p. 60.

⁴⁸⁴ Ibid, p. 57.

⁴⁸⁵ BARBOSA in: SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 21.

⁴⁸⁶ SCHILLER, F. Op. cit, p. 85.

(heautonomia), à auto-geração da regra segundo a qual ele mesmo se julga. Um objeto que exige de nós a busca de um conceito ou de uma ideia para compreendê-lo, não seria considerado belo, pois nos leva além dele mesmo, mostrando sua heteronomia. A beleza objetiva é assim um análogo da razão, pois se comporta da mesma forma que ela, e não um produto da razão, pois não se rege pelas suas leis, em cujo caso se trataria de uma beleza moral.

Aqui é interessante ver a relação entre o raciocínio de Schiller e a enunciação de Kant a respeito da beleza como símbolo da moral. Não § 59 da terceira *Crítica*, Kant escreve:

Nesta aptidão, a faculdade de julgar não se vê submetida a uma heteronomia das leis da experiência, como lhe ocorre nos demais casos em que julga empiricamente: a respeito dos objetos de um prazer tão puro, se dá a si mesma a lei, como a respeito da faculdade de apetecer faz a razão e, tanto por causa desta possibilidade interna no sujeito quanto da possibilidade externa de uma natureza que coincida com ela, se vê referida, no sujeito mesmo e fora dele, a algo que não é natureza, nem tampouco liberdade, embora esteja enlaçado com o fundamento desta última, ou seja, com o suprassensível, no qual a faculdade teórica se encontra unida com a prática formando uma unidade de modo comunitário <*gemeinschaftlichen*> e desconhecido.⁴⁸⁷

Em Schiller encontramos o mesmo paralelismo que aparecia na discussão sobre a noção de ideias estéticas em contraposição às ideias morais na *Crítica do juízo*, só que levado à sua consequência lógica: se um juízo moral é transcendentalmente válido quando é realizado segundo as leis da razão, então um objeto é belo objetivamente quando responde à sua própria natureza, à sua própria legislação. Nas *Conferencias sobre estética* essa relação entre juízo moral e juízo de gosto se expõe dizendo que “o gosto possui, como a *razão prática*, um principio *interno de ajuizamento*, une ambas naturezas do homem e lhe facilita a transição à eticidade”⁴⁸⁸. Por isso não pensa Schiller que o juízo estético seja moral, e sim que se julga esteticamente quando se julga segundo a *forma* da legalidade da razão. Ou seja, não que o juízo estético tenha um conteúdo moral, senão que a forma em que procede transcendentalmente é idêntica à forma dos juízos morais.

⁴⁸⁷ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, §22.

⁴⁸⁸ SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93.*, p. 35.

Ambas esferas ficam separadas, autônomas, tanto mais quando pensamos na exclusão da política como pedagoga que se assinalava acima. Unir a experiência estética à moral, seja na representação ou na apresentação, seria tirar à primeira a própria condição pela qual é considerada bela. Contudo, é verdade que nos estudos de Schiller, de maneira geral, a proximidade da experiência estética com a moral é muito mais enfatizada do que na filosofia de Kant. Assim, novamente nas *Conferências*, Schiller afirma: “O belo é o elo intermediário entre a eticidade e a sensibilidade. O gosto nos acostuma a enobrecer também o sensível”⁴⁸⁹. O gosto ensina, enfim, como amar as coisas sem pretender possuí-las, e nisso ele constitui um fundamento de possibilidade para a eticidade, mas não a eticidade em si mesma.

Baseado nesse raciocínio, Hans-Georg Gadamer ensina que a partir de Schiller a arte da aparência bela se opõe à realidade empírica, eliminando a relação tradicional de complementação entre arte e natureza que existia desde a arte grega, o que implica um deslocamento da base ontológica da estética⁴⁹⁰. E se o que até aqui foi dito tem algo de verdade, então a impressão é a de que isto acontece porque a obra de arte de fato se fecha sobre si mesma, assume uma autonomia que a libera do mundo e a diferencia da realidade empírica. De outra forma, o ideal de heautonomia que corresponde à sua existência enquanto arte verdadeira não seria cumprido.

Daqui em diante, a obra de arte passará a ser pensada com a realidade como ponto de referência e como por oposição a ela, quer dizer, como uma modificação da realidade em termos de ideal, irreal, aparência, sonho, imitação, artifício, e assim sucessivamente. Assim como o juízo de gosto puro supunha em Kant a limitação do estético ao jogo desinteressado no interior do sujeito, o estado estético puro que permite a apreciação da obra de arte exige do homem a separação de forma e conteúdo, o mais perfeitamente que seja possível. Deste modo, a Estética é reafirmada em sua especificidade e em sua separação do resto do *continuum* da experiência do homem, tanto se pensada segundo os critérios subjetivos definidos por Kant, quanto de acordo com os critérios objetivos de Schiller. Resolvido o problema da objetividade da beleza, se apresenta com

⁴⁸⁹ SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93.*, p. 65.

⁴⁹⁰ GADAMER, H.-G. *Verdad y método.* v. 1

Schiller um novo dilema: realidade e arte tem se tornado irreconciliáveis, e cabe perguntar-se em que medida tal autonomia outorgada à beleza não cancela sua potencialidade pedagógica. ¿Será que essa experiência estética assim definida como um momento autônomo, que só por oposição pode comparar-se com sua vida real, pode realmente constituir a base de uma educação moral? Recordemos só que em suas *Lições de estética* levanta Hegel este paradoxo, em que a arte permanece um jogo agradável, e embora pretendesse perseguir fins mais sérios, ainda permaneceria em contradição com a natureza de tais fins⁴⁹¹. Esta nova versão da mimesis como imitação mais ou menos apropriada da natureza a partir de uma separação estrita com ela, constitui a regra segundo a qual as disciplinas como a História irão moldar a sua autonomia. Não como uma coleção de exemplos que se pretendem tirados da própria *res gestae*, e a través dos quais poderia servir como *Magistra*, mas como uma reprodução artificial e fictícia de uma realidade incognoscível *em si* por outra via.

Mas este modelo heautônômico das ciências particulares não é o único resultado da filosofia *Crítica* para a história. O outro grande possibilitador da *Ciência* histórica será o contar com a sua própria filosofia e com uma base material renovada.

7.2

A autonomia da crítica. Schleiermacher e a hermenêutica

Tem se falado já que a especificação de um campo autônomo para a arte não estava entre as preocupações de Kant. A *Crítica do Juízo* não é um tratado sobre arte, mas antes sobre as características dos juízos reflexionantes, que vem a completar o sistema do empreendimento crítico. Contudo, principalmente a partir da introdução da dedução transcendental do juízo estético puro e da teoria do gênio, a filosofia posterior ao kantismo passou a estabelecer fronteiras estritas

⁴⁹¹ HEGEL, G. W. F. *Lecciones de estética.*, p. 12.

entre os domínios kantianos, como temos visto na filosofia de Schiller, e como acontece em geral nos trabalhos dos filósofos, cientistas e poetas românticos⁴⁹².

Mas a separação da estética como território autônomo da arte também repercutiu formalmente nos outros espaços de experiência que haviam sido definidos por Kant, que começaram a ser cada vez mais subdivididos em disciplinas heautonômicas. A hermenêutica, que vinha sendo utilizada como disciplina auxiliar para a interpretação de objetos específicos (religiosos ou jurídicos), inclusive na teoria de Chladenius, também será objeto de delimitação, autonomização e formalização. A partir da sua generalização como ciência da interpretação, passará a fazer parte da nova concepção do conhecimento como crítica.

O maior responsável pela tarefa da delimitação da hermenêutica será um homem estreitamente ligado ao movimento romântico⁴⁹³. Partindo, como tantos outros românticos, de uma formação teológica, Friedrich Ernst Schleiermacher (1768-1834) estudou durante alguns anos na universidade de Halle junto a Johann Augustus Eberhard, um dos maiores opositores da filosofia kantiana⁴⁹⁴. Nesses anos participou diretamente da discussão sobre a *Crítica*, e foi testemunha direta da transformação que levou a pensar toda lógica como uma teoria da ciência.

Schleiermacher desenvolveu a sua teoria hermenêutica principalmente em cima dos trabalhos de Friedrich August Wolf (1759-1824) e Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841), que considerava como uma série de agregados de observações sem consistência teórica, que somente tinham o objetivo de evitar o mal entendido em passagens particularmente obscuras⁴⁹⁵. Segundo Schleiermacher, a limitação da hermenêutica a uma ciência auxiliar provinha dessa inconsistência teórica. Para Ast, a compreensão das passagens obscuras se fazia viável sempre que fosse possível identificar o espírito de uma época, que se encontraria presente nos textos. Para Schleiermacher, ao contrario, a tarefa já não seria a de identificar um espírito determinado, mas a de, seguindo a linha demarcada anteriormente por Chladenius, detectar a individualidade criativa em um texto. Mais ainda, Schleiermacher irá se propor recriar a criação de um texto

⁴⁹² KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo*., p. 35.

⁴⁹³ SAFRANSKY, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*., p. 125.

⁴⁹⁴ GJESDAL, K. *Gadamer and the Legacy of German Idealism*., p. 157.

⁴⁹⁵ SCHLEIERMACHER, F. "The Hermeneutics. Outline of the 1819 Lectures"., p. 8.

pelo seu autor⁴⁹⁶, mediante um ato divinatório em correspondência com a genialidade presente na criação individual.

De forma que, tanto em Chladenius quanto em Schleiermacher, encontramos a passagem à compreensão do ato criativo do indivíduo como chave para a compreensão, conciliando de alguma forma as posições de racionalistas e entusiastas mediante a teoria do gênio. Para Hans-Georg Gadamer, a contribuição fundamental e também o problema desta hermenêutica se encontra justamente na prioridade dada à individualidade. Schleiermacher pensava que “cada individualidade é uma manifestação do viver total (e) por isso ‘cada qual leva em si um mínimo de cada um dos demais, e isso estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo’⁴⁹⁷. Em outras palavras, Schleiermacher precisava dar conta de problemas como o da possibilidade de compreender o outro, o da instrumentalização do círculo hermenêutico do todo e as partes, e o da especificidade histórica de intérprete e interpretado, entre outros que haviam ocupado a interpretação teológica. Para isso, ele haveria precisado abandonar a noção de *espírito* que dominava a concepção hermenêutica de Ast, para substituí-la com a concepção de uma individualidade criativa, assumindo que com isso salvava o problema da distância histórica.

Este passo manifesta a consequência da expansão do problema kantiano. Uma das justificativas que Schleiermacher oferece para sua teoria da compreensão dialógica é a refutação da possibilidade de estabelecer juízos sintéticos puramente lógicos⁴⁹⁸. Segundo essa objeção, se o significado de uma frase fosse completamente derivável da sua gramática e sintaxe, ou seja, da sua forma “pura”, então poderíamos, por exemplo, traduzir palavras e textos de uma língua à outra somente encontrando a palavra equivalente em cada uma delas. Mas sabemos perfeitamente que isso não é possível, pois para entender um texto, tanto quanto para traduzi-lo, precisamos conhecer a cultura em que foi produzido, de forma a identificar o sentido concreto em que uma declaração é proferida, assim como identificar também o que vem da nossa própria cultura para não confundir sentidos que podem ser completamente diferentes em uma e na outra. Em outras palavras, embora a compreensão, e portanto também a crítica, possa ser dotada de

⁴⁹⁶ SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics.*, p,106.

⁴⁹⁷ GADAMER, H.-G. *Verdad y método.* v. 1, p. 243.

⁴⁹⁸ SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and criticism.*, 1998, p. xxi.

um conjunto de regras *formais*, ela constitui uma operação histórica cuja individualidade deve ser contemplada.

Aqui intervém a primeira parte da teoria hermenêutica de Schleiermacher, que é gramatical e objetiva, pois assume a supra-individualidade da linguagem em que se expressa o pensamento. A significação formal da gramática e a semântica da comunidade em que um texto foi produzido nunca se encontram completamente disponíveis para o intérprete, o que exige, portanto, uma recuperação histórica da linguagem para que possa ser estabelecida a sua estrutura objetiva. A linguagem pode de fato ser tratada como um objeto previamente dado, com regras estabelecidas, e sem o respeito das quais a comunicação seria impossível⁴⁹⁹. Assim, a interpretação da intenção do autor pressupõe a interpretação histórica⁵⁰⁰, e por isso não se trata de uma tarefa mecânica, ou *a priori*. Consequentemente, para Schleiermacher, “a primeira regra [da interpretação] é: construir a partir do inteiro valor prévio da língua, comum ao escritor e ao leitor [contemporâneo à obra], e buscar somente neste a possibilidade de interpretação”⁵⁰¹.

A segunda parte do processo de interpretação é psicológica (Schleiermacher se refere a esta parte como *técnica*), já que cada discurso procede de um pensamento anterior, interior e individual, e constitui um momento da formação do pensamento do autor⁵⁰² que é o objeto específico da compreensão. Essa segunda parte se refere àquilo que não pode ser inferido diretamente da estrutura da língua, pois requer uma compreensão capaz de identificar a intenção com a que é manipulada. Através da análise psicológica, o intérprete deve identificar a maneira como o autor tem utilizado a linguagem comunitária que lhe foi previamente dada, e que o investigador tem historicizado e sistematizado. Ou seja, o significado de um documento se encontra nas associações particulares entre linguagem e pensamento presentes no texto, que representam a interfase entre o que é dado na percepção, pensado como linguagem preexistente, e aquilo que é espontaneamente acrescentado pelo indivíduo. Como um bom estudante da *Crítica*, Schleiermacher acreditava que essa duplicidade presente nos textos

⁴⁹⁹ SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and criticism*., p. xi.

⁵⁰⁰ SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics*., p.131.

⁵⁰¹ SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*., p. 70.

⁵⁰² KIMMERLE, in: SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics*., p. 117.

pertencia de fato ao mundo. Nele somos determinados por uma série de regras e de leis, mas ao mesmo tempo somos capazes de modificar algumas dessas regras ou pelo menos de escolher entre elas. Dessa maneira, um texto sempre se refere a duas totalidades diferentes, a da língua e a do autor mesmo.

O que não é possível, em última instância, é estabelecer especificamente o ponto em que o que é dado no mundo e o que é projetado pelo indivíduo se conectam e de que maneira o fazem, e portanto a hermenêutica deve ser considerada mais uma arte do que uma ciência *stricto sensu*. A relação mundo-mente, para Schleiermacher, se dá imediatamente na percepção (concepção que dará muito que falar), sendo particular a cada indivíduo. Em outras palavras, dada essa imediação, que se parece mais a uma sensação, ou a um certo “tom” da percepção que a um processo divisível em etapas, entre o Eu e o mundo, sua tematização lógica se torna inacessível para nós, de forma que, no limite, ao ato criativo de expressar-se, só pode corresponder uma interpretação criativa⁵⁰³.

Assumindo que o aporte individual modifica a utilização da linguagem dada criativamente e sem exceção, Schleiermacher baseia a sua teoria da interpretação linguística na pressuposição da universalidade da experiência do alheio e do mal entendido, ou seja, a concepção segundo a qual o mal entendido, como característica da individualidade que se reconhece como *outro*, é a regra e não a exceção na comunicação humana, o que torna o esforço hermenêutico uma tarefa realmente infinita⁵⁰⁴. Contudo, é importante notar que, na visão de Schleiermacher, o mal entendido não é um obstáculo estritamente negativo, e que nele se identifica também a única possibilidade de chegar a um acordo sobre o que se encontra em discussão. Schleiermacher afirma taxativamente que: “Qualquer tipo de desacordo pressupõe o reconhecimento da identidade (*Selbigkeit*) de um objeto, assim como a necessidade da relação entre pensamento e ser... Pois se subtrairmos essa relação entre o pensamento e o ser, não haveria desacordo, senão que, ao permanecer o pensamento somente em si mesmo, não haveria mais que diferença”⁵⁰⁵. Nessa formulação se encontra o fundamento histórico da interpretação, que não busca verdades eternas através de uma linguagem transparente, pois estas são impossíveis de apreender, e sim verdades particulares

⁵⁰³ SCHLEIERMACHER, F. *The Hermeneutics. Outline of the 1819 Lectures.*, p. 4.

⁵⁰⁴ SZONDI, P. *Introduction to literary hermeneutics.*, p. 116.

⁵⁰⁵ SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and criticism.*, p. xxvii.

– perspectivadas – que possam ser aceitas na base do acordo (ou desacordo). Em outras palavras, para que haja interpretação deve haver movimento, seja este consensual ou não.

Agora, dizemos que a segunda parte da interpretação somente pode ser regrada metodologicamente até certo ponto, pois um diálogo efetivo somente pode estabelecer-se enquanto se consiga compreender o autor melhor do que ele mesmo havia se compreendido⁵⁰⁶. Novamente, esta possibilidade se depreende da aplicação da teoria kantiana do *gênio* à teoria da interpretação⁵⁰⁷. Mas ao mesmo tempo, poderíamos aqui encontrar a função *fictiva* da imaginação teleológica em cima da qual se constrói a ciência de Kant, ou seja, o *como se* que permite ao homem intuir uma ordem dos objetos. Como consequência, ao basear a possibilidade da compreensão no encontro de gênio criador e gênio decifrador, o que vem a afirmar-se é a superioridade do intérprete frente ao autor, pois o segundo seria capaz de encontrar as consequências lógicas às quais o autor de um texto *devia ter chegado* mediante a lógica do pensamento. Gadamer entende que partir dessa pressuposição implicaria a adoção, por parte de Schleiermacher, da fé (o *como se*) na superioridade da crítica objetiva⁵⁰⁸. Contudo, esta crítica objetiva não se refere de forma alguma ao conteúdo de verdade dos textos. Schleiermacher não está preocupado com o tema de referência do texto em si, mas antes com a maneira em que o tema é exposto. É a *forma* do texto e da argumentação, e não aquilo do que o texto fala, o que o intérprete deve conhecer melhor que o autor do texto⁵⁰⁹.

Ou seja, Schleiermacher opta pelo caminho kantiano da estética, e não pelo caminho da lógica, e assim “o método do compreender terá presente tanto o comum – por comparação – quanto o peculiar – por adivinhação –, isto é, haverá de ser tanto comparativo quanto divinatório. Em um e outro sentido, a interpretação continuará sendo, contudo, ‘arte’, porque não pode mecanizar-se como aplicação de regras. O divinatório seguirá sendo imprescindível”⁵¹⁰. O sentimento, a compreensão simpática, que é completa quando é imediata

⁵⁰⁶ SCHLEIERMACHER, F. “The Hermeneutics. Outline of the 1819 Lectures”, p. 9.

⁵⁰⁷ GADAMER, H.-G. **Verdad y método**.. v. 1, p.247.

⁵⁰⁸ Ibid., p., 250.

⁵⁰⁹ Ibid., p., 251.

⁵¹⁰ Ibid., p. 244.

(*unmittelbar*) é o único instrumento capaz de romper a impenetrabilidade última da individualidade.

Schleiermacher procura responder ao mesmo tempo ao ideal de reconstruir o sentido original de um texto e à exigência kantiana de analisar as condições nas quais ocorre a compreensão⁵¹¹. Para ele, de fato, não deveria haver diferença entre a interpretação de textos canônicos e a interpretação de qualquer outro tipo de textos⁵¹², pois a universalidade da interpretação hermenêutica reside no seu procedimento e não no seu conteúdo.

Que se espere “intuir o significado enquanto se é cuidadosamente consciente de como a intuição de alguma forma predetermina o processo de validá-la”⁵¹³ significa confiar em que o método é capaz de evitar a confusão entre essas duas instâncias. Significa considerar os indivíduos que integram o esforço interpretativo como unidades isoláveis e comparáveis em igualdade de condições. E a ilusão de que essa consciência da distância histórica é suficiente para cancelá-la, alcançando uma compreensão imediata e objetiva do outro, é o que liga Schleiermacher com a escola histórica. Segundo Gadamer, “a concepção histórica do mundo [ou seja a escola histórica], cuja grande meta era compreender a história universal, se apoiou de fato na hermenêutica romântica da individualidade”, ou, em termos negativos, “tampouco então [na reflexão da escola histórica] se introduziu na reflexão metodológica o carácter passado dos nexos de vida históricos que representa a tradição para o presente”⁵¹⁴.

No desenvolvimento de uma teoria hermenêutica levada adiante por Schleiermacher reconhecemos a revalorização da experiência direta que também definia a história da arte de J.J. Winckelmann⁵¹⁵. Assim como o *Sturm und Drang* veio revalorizar o sentimento e recuperou a sensação em detrimento do racionalismo, na história a recuperação da fonte original ou primária acompanha o fetichismo da imediação. A intenção de Leopold von Ranke de entrar no espírito de uma época se relaciona com essa imaginação que mobilizava o *Sturm und*

⁵¹¹ RENI BRAIDA, in: SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação.**, p. 7.

⁵¹² SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutics and criticism.**, p. viii.

⁵¹³ SCHLEIERMACHER, F. “The Hermeneutics. Outline of the 1819 Lectures”, p. 15.

⁵¹⁴ GADAMER, H.-G. **Verdad y método.**, p. 253.

⁵¹⁵ ZERMEÑO PADILLA, G. **La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica.**, p. 91.

Drang, capaz de vibrar com uma sensação. Nesse sentido, podemos entender o objetivo do historiador de desaparecer no seu tema e tornar-se um com ele, como uma definição da imaginação propriamente histórica. Nessa ideia se reúnem a concepção hegeliana de um espírito do mundo que se manifesta e cuja manifestação é a história, e a ideia romântica de que o mundo deve ser romantizado: deve ser vivido *vividamente* para ser conhecido: deve ser imaginado no sentido de vibrar com ele. Isso será a imaginação histórica, cujo desenvolvimento se encontra na filosofia de Hegel muito mais do que na imaginação esquemática de Kant.

Contudo, Schleiermacher pensava a interpretação como uma tarefa da individualidade, onde o eu já constituído analisa e avalia um outro eu constituído em objeto. Fichte poderia dizer que se trata de um eu que se põe a si mesmo, e cuja interpretação é possível em função dessa objetificação do eu. Porém, este pôr-se só pode gerar mal-entendidos, na medida em que um eu objetivo constitui uma contradição em termos. O problema da história, portanto, devia dar um passo para trás, reconhecendo a *Aufhebung*, mas problematizando a relação entre sujeito e objeto posta por Kant, e cuja direcionalidade tinha sido naturalizada.

7.3

Hegel, o romântico

O caminho do espírito é o desvio⁵¹⁶

G.W.H. Hegel evidentemente pertence a uma geração um pouco posterior à de Kant, e os seus interlocutores foram principalmente os maiores herdeiros filosóficos do kantismo, e inspiradores do movimento romântico, ou idealista, ou dos dois, Johann G. Fichte e Friedrich WJ. Schelling. Hegel também participou das discussões sobre as críticas de Karl L. Reinhold e de Gottlob Ernst Schulze à filosofia de Kant, assim como das controvérsias sobre o panteísmo lideradas por Jacobi e a oposição ao entusiasmo⁵¹⁷. Da mesma forma, Hegel foi profundamente tocado pela filosofia “poetológica” de Friedrich Hölderlin, que para muitos se encontra na base da ideia segundo a qual a partição do *Ser* só poderia ser apreciada esteticamente. Infelizmente, será necessário deixar toda essa discussão para a próxima tese, e aqui deveremos nos conformar com o pensamento hegeliano sobre a imaginação e a sua relação com a história.

Existem diferentes maneiras de compreender a filosofia hegeliana da história. Mas sem dúvida, e da mesma forma que acontecia com Kant, ela se articula sobre a base da proposta geral do seu sistema filosófico, um sistema que descreve o movimento do espírito em direção à sua própria realização, como é explicitado na *Fenomenologia do espírito* e na *Ciência da lógica*. Mas a importância desta filosofia consiste no fato de que ela sempre foi histórica e moral⁵¹⁸, embora aos poucos se transformasse em um sistema pantagruélico, de

⁵¹⁶ “Der Weg des Geistes ist der Umweg”. HEGEL, G. W. F.; KÖHLER, D.; PÖGGELER, O. **Phänomenologie des Geistes**. Berlin: Akademie-Verlag, 1998.

⁵¹⁷ HENRICH, D. **Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism.**, p. 65.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 303.

forma que o seu caráter histórico não é derivativo e sim fundamental ao seu desenvolvimento.

Começaremos pela maneira mais tradicional de explicar o sistema dialético: é a que considera de maneira simplificada os três momentos do desenvolvimento do espírito. O primeiro desses momentos é o momento indeterminado, no qual o espírito é puro pensamento de si mesmo. Esta indeterminação descreve uma definição negativa da liberdade, que consiste na ausência total de atualização. O segundo momento corresponde à determinação, à objetivação que cancela a indeterminação anterior, que deixa de ser pura vontade para ser vontade de alguma coisa. Este é um momento finito, pois determinado, em que o ego se transforma em sujeito ao se tornar consciente de si mesmo como um outro. O terceiro momento é o momento especulativo e consiste na síntese dos dois anteriores. Neste momento o ego se considera simultaneamente como universalidade e como seu negativo, completando um círculo de movimento.

Outra forma possível de descrever o movimento do espírito consiste na interpretação teológica, segundo a qual Deus é o objetivo último da filosofia⁵¹⁹. Sob esse ponto de vista, o movimento da filosofia em direção à verdade tem três etapas. Uma etapa lógica do pensamento puro, em que se faz a crítica das categorias mediante as quais o homem interpreta a realidade. Uma segunda etapa que descreve a natureza entendida como auto-externalização de Deus, e uma terceira que corresponde ao espírito finito, que conduz a Deus.

Nesta interpretação se subentende que, embora Deus esteja já contido imediatamente no início, o pensamento não se conforma com a certeza da unidade divina e por isso deve determiná-la (*Bestimmung*). Conseqüentemente, a *Lógica* consiste na história das formas em que o homem tem determinado sucessivamente a verdade última (Deus). Nesse sentido, a maioria dos estudiosos argumenta que, ao contrário do que acontece com filósofos anteriores, como era o caso de Kant, Hegel entende que a *Lógica* coincide com a metafísica⁵²⁰. Por isso, sob o nome de lógica, Hegel medita sobre as diferentes manifestações determinadas de Deus através do pensamento do homem sobre Ele. Deus designa a unidade que se diferencia em natureza e homem, permanecendo idêntica a si mesma. O signo de que o homem tem alcançado a determinação metafísica de Deus aparece quando

⁵¹⁹ LEIGHTON, J. A. "Hegel's Conception of God"..., p. 601.

⁵²⁰ BATES, J. A. *Hegel's theory of imagination.*, p. 21.

ele se vê ele mesmo e à natureza contidos nessa unidade divina. Para Hegel, desta forma, a verdade não é a adequação do pensamento à natureza, nem da natureza ao pensamento, mas do pensamento consigo mesmo⁵²¹.

No esquema teológico, a história (isto é, a temporalidade) constitui o teatro da eterna briga e reconciliação do homem com Deus, que é imanente no mundo e empurra o homem para além de si mesmo, de forma que este consiga atingir a liberdade. Com isso o indivíduo finito representa somente um momento no caminho do Absoluto, sem que por isso seja menos importante, pois o eterno e o temporal devem existir juntos, como ensina o exemplo da trindade. O espírito constitui assim a esfera da razão ou da “imaginação construtiva”⁵²², que mantém unidos os termos contraditórios. E neste ponto da analogia religiosa, assim como na explicação fenomenológica, encontramos uma definição original e uma função absolutamente nova da imaginação.

Em um dos poucos trabalhos sobre este assunto, Jennifer Bates defende que, apesar de não compor nenhum apartado específico na *Fenomenologia do espírito*, é possível conceber a imaginação (*Einbildungskraft*) como equivalente ao momento negativo da dialética hegeliana⁵²³. E mais ainda, Bates entende o absoluto hegeliano como o movimento mediante o qual a imaginação se imagina a si mesma. A *Erhebung* (elevação) que insinua a possibilidade do saber absoluto ao entendimento limitado do homem se encontrava também contido na experiência do sublime kantiano, no qual era possível vislumbrar esse absoluto mediante a liberação da imaginação *como se* estivéssemos por um momento diante do supracensível. Hegel irá entender a essa mesma imaginação na direção apontada por Fichte, quem, retomando as associações linguísticas da palavra *bilden* com “construção” e “imagem”, interpretou a imaginação kantiana como o ato produtivo temporal da consciência, isto é, como “transferência de realidade” que possibilita a representação⁵²⁴. Esta teoria auto-referencial da relação entre sujeito e objeto conforma o suporte da noção romântica de imaginação da forma como foi empregada por Friedrich Schlegel e por Novalis.

⁵²¹ HOULGATE, in: SEDGWICK, S. **The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel.**, p. 232.

⁵²² LEIGHTON, J. A. “Hegel's Conception of God”, p. 609.

⁵²³ BATES, J. A. **Hegel's theory of imagination.**, p. xxvii.

⁵²⁴ HENRICH, D. **Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism.**, p. 199.

Mas em um primeiro momento das suas reflexões, Hegel aderiu à solução que Schelling havia dado ao problema da separação entre sujeito e objeto mediante a teoria da Síntese de Identidade Absoluta⁵²⁵, que estabelece a função diferenciadora exercida pela imaginação⁵²⁶, e havia dispensado a tradução da doutrina kantiana que havia sido realizada por Fichte. Ou seja, ao contrário de pensar a síntese imaginativa como um produto do *eu* diferenciado, Hegel considerava que a síntese é o momento de constituição da relação objetal enquanto tal e, com isso, a imaginação viria resolver o problema do subjetivismo kantiano que não havia sido resolvido por Fichte nem por qualquer um dos seus seguidores. Hegel distinguia entre os sistemas de Fichte e de Schelling dizendo que “O princípio da identidade é o princípio absoluto de *todo* o sistema de Schelling. (...) Para que a identidade absoluta seja o princípio de todo um sistema, se faz necessário que sujeito e objeto sejam *ambos* estabelecidos como sujeito-objeto. No sistema de Fichte, a identidade tem se constituído somente como sujeito-objeto subjetivo”⁵²⁷. E em outro trecho, que vale a pena citar, Hegel afirma que:

não devemos tomar a faculdade da imaginação [produtiva] como o meio termo que se insere entre um sujeito absoluto preexistente e um mundo absoluto preexistente. A imaginação produtiva, portanto, deve ser reconhecida como aquilo que é primevo e original, como aquilo do qual se diferenciam inicialmente o Ego subjetivo e o mundo objetivo para transformar-se na necessariamente bipartida aparência e produto, e no único em-si-mesmo. Este poder da imaginação é a identidade dupla original. A identidade se transforma em sujeito em geral de um lado e objeto do outro, mas é originalmente ambas. E a imaginação não é mais que a Razão mesma.⁵²⁸

Com isso, Hegel punha em evidência a sua diferença fundamental com o sistema kantiano, e a base do seu sistema filosófico, que pretende demonstrar a falsidade da superioridade subjetiva. Nesse esquema, a imaginação e a razão objetiva se tornam idênticas, e ambas constituem a força poética (de *poiesis*) que Schelling defendia no seu sistema, assim como o suprasensível que intuimos no sublime e no belo kantianos. Na filosofia de Hegel, a sensação de comunhão com

⁵²⁵ HEGEL, G. W. F. **La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling.**, p. 55.

⁵²⁶ BATES, J. A. **Hegel's theory of imagination.**, p. 3

⁵²⁷ HEGEL, G. W. F. Op. cit., p. 95.

⁵²⁸ HEGEL, G. W. F. **Faith and Knowledge English and German Edition.**, p. 73.

a natureza que experienciamos no juízo estético não é ficcional (não é um *como se*), mas antes representa a verdade do que é, como entendia também Hölderlin⁵²⁹.

Isso no que diz respeito aos primeiros trabalhos de Hegel. Alguns anos mais tarde, nas lições sobre a filosofia do espírito de 1803-1804, Hegel começará a trabalhar com a noção de *imaginação dialética*, que se diferencia já da teoria da identidade de Schelling, na qual a imaginação cumpria a função de uma contínua diferenciação fundamental, e que agora passará a descrever o próprio movimento de construção da identidade, com os seus diferentes momentos. Esse processo é o mesmo que a interpretação teológica entendia como movimento do espírito absoluto (Deus) em direção à sua própria totalidade através da diferenciação.

Como consequência da necessidade desse processo de determinação para a vida (a existência) do espírito, em qualquer uma de suas interpretações, o tempo e as determinações particulares assumem uma importância fundamental. É na história, isto é, no tempo, que o espírito se põe a si mesmo como um outro e, através dessa objetivação, pode retornar a si mesmo como um absoluto determinado, onde suas partes se mantêm distinguíveis, como porção de um todo indissociável. Como foi acertadamente enunciado por J. Bates, “o juízo leva tempo”⁵³⁰.

Para Hegel, a consciência já não designa um dado *a priori*, como pensava Kant, e nunca pode ser pensada como um atributo do sujeito, como pensava Fichte, pois ela se define como *tornar-se*, na medida em que consiste na simultaneidade de potencialidade e ato. O termo “identidade”, que Hegel utiliza para descrever a consciência, conserva adequadamente a ambiguidade daquilo que está sempre dado, mas que só se deixa contemplar como modificação. Em outras palavras, Hegel sustenta que definir um sujeito e um objeto do conhecimento não alcança, pois o que importa para que haja ciência é o movimento da sua sempre nova constituição. De forma que, na medida em que o que há é somente movimento, em definitivo a noção que articula toda possibilidade de conhecer, como também todo ceticismo⁵³¹, acaba sendo a noção de tempo particular.

⁵²⁹ SPENCER, T. “Divine Difference: On the Theological Divide between Hölderlin and Hegel”, p. 347.

⁵³⁰ BATES, J. A. *Hegel’s theory of imagination.*, p. 28.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 30.

A partir desta revalorização da mudança e do tempo, Hegel identifica três maneiras de escrever a história. A história *originária* que se comporta como a poesia, e tem a função de transportar os fatos do terreno da realidade ao da representação, pelo que constitui o resultado da *Bildung* do seu autor. Ela se define como originária porque consiste em um relato sem reflexão, onde não existe distância entre o espírito do historiador e o da época que relata, e que lhe é contemporânea. Ao contrário da história originária, a história *reflexionante* se coloca além do presente, e se distingue em quatro subtipos. A “história geral”, que procura a elaboração do material para compor a totalidade da história de um povo; a “história pragmática”, feita sob a perspectiva do presente para extrair lições do passado, a “história crítica” que consiste propriamente na análise crítica dos relatos sobre o passado, e a história *conceitual* ou parcializada, a qual se divide em história da arte, da religião, etc. Quando esta última se ocupa de pontos de vista gerais verdadeiros e não superficiais, eles passam a formar a “alma e guia” dos acontecimentos e ações do presente⁵³². Todas estas formas da história contribuem à organização da realidade objetiva, isto é, à organização da experiência do mundo já objetivado, que é descrito pelos filósofos, antiquários e arqueólogos. Mas existe ainda um outro tipo de história, para a qual estas histórias particularizadas podem servir de transição, mas que aponta ao momento anterior à objetivação.

Trata-se da história *filosófica*, que se define como a observação pensante da história e, portanto, se localiza no momento exato da diferenciação imaginativa (*besondernde*). Pensar a história filosoficamente significa pensar a imaginação do ponto de vista do ato de objetivação que a constitui enquanto *razão*. A razão enquanto *Aufhebung* representa a substância, a meta e o motor da história, ela é o eterno e o verdadeiro. Mas esta ideia da razão não constitui para Hegel somente um pressuposto ou um *a priori*. Ela é antes de mais nada uma visão global que se depreende da consideração universal que desvela o processo, racional e necessário, da razão. Isto significa que para descobrir a rota da razão, não basta fazer interpretações apriorísticas ou abstratas, senão que é necessário, ao contrário, colar-se aos fatos o mais fielmente possível, pois a história é sempre história da trajetória do espírito.

⁵³² HEGEL, G. W. F. **Filosofía de la historia.**, p. 15.

Na medida em que a trajetória do espírito compreende o ato simultâneo do pensamento sobre o particular e o universal, tampouco é possível, como fazia Kant, separar a teoria e a prática, o conceito puro e a prova⁵³³, atitude que levaria à aniquilação da particularidade da visão dialética da imaginação. Se identificarmos a imaginação somente com o momento negativo do processo dialético, o da particularização, estaríamos descuidando da identidade entre o universal e o particular que subsiste no processo de diferenciação dialético. A história do espírito não pode reduzir-se às manifestações por assim dizer “materiais” da história, assim como tampouco pode limitar-se a conceitos puros, mas antes deve atentar para o universal e para a memória da sucessão de particulares contida nessas manifestações particulares. Tal o significado da máxima segundo a qual tudo que é racional é real e tudo que é real é racional. Mais do que uma sucessão de eventos, a história realiza (atualiza) a *Bildung* (a *formação*) do espírito através da reflexão sobre si mesma. E embora o resultado do seu acionar seja sempre *negativo*, na medida em que limita o universal, não é esse produto que está em jogo, mas antes o próprio ato da limitação. Este ato, novamente, não representa o contrário, e sim o *pôr em ato* de uma memória⁵³⁴ que sempre é atualidade, sempre uma nova distinção cada vez mais mediada por sucessivos desdobramentos imaginários, e sem a qual a imaginação nada mais é mais do que um sonho. Desta forma, a descrição do movimento do espírito não pode ser simplesmente deduzida ou exposta como se estivesse acontecendo à margem da reflexão⁵³⁵. Muito pelo contrário, ela deve ser *atual*, na medida em que a reflexão mesma corresponde a um movimento do espírito, a um novo movimento da imaginação dialética sobre si mesma que se denomina *autoconsciência*.

Com base nessa interpretação, Hegel afirma que a autoconsciência só pode ser histórica, e o seu tratamento só pode ser fenomenológico. Na autoconsciência se fundem os dois aspectos constitutivos da consciência, por um lado, “que eu sei” e, por outro “o que sei”, pois na reflexão sobre o outro, o espírito se sabe a si mesmo em sua determinação. Nessa lógica, a história universal coincide com a

⁵³³ BATES, J. A. *Hegel's theory of imagination.*, p. 43. Cf. também, KOJÈVE, A. *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit.*

⁵³⁴ BATES, J. A. *Hegel's theory of imagination.* 45.

⁵³⁵ HYPPOLITE, J. *Introduction to the philosophy of history.*, p. 20.

auto-apresentação do espírito e com a expansão progressiva do princípio necessário da consciência da liberdade à totalidade da humanidade⁵³⁶. Em consequência, a *Fenomenologia do espírito* não é outra coisa do que a história científica do espírito (e não do sujeito); mais precisamente, se trata da ciência da experiência da consciência, como foi chamada em um primeiro momento⁵³⁷.

O que foi dito basta para compreender a estrutura da análise hegeliana do curso da história. O espírito se rege a partir de três leis, a lei da modificação, a da evolução e a da perfectibilidade. O princípio da evolução implica uma determinação intrínseca no fundo da vida, que procura sua realização. Isto é o espírito, e não o acaso, como alguns chegaram acreditar. A evolução na natureza se processa gradualmente e sem perturbações, mas no espírito ela se realiza mediante a vontade e a consciência, superando-se o espírito a si mesmo como elemento antagônico. Em palavras de Hegel, “A história apresenta a evolução gradual do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade”⁵³⁸. O primeiro grau de evolução é a submersão na naturalidade, o segundo a sua emergência na consciência da liberdade, o terceiro é a elevação à pureza perfeita da autoconsciência da espiritualidade. O percurso vai da possibilidade à realidade, ou da imperfeição à perfeição, e a sua dinâmica não se explica tanto como uma teleologia linear, quanto a partir da fórmula aristotélica de *dynamis* e *potência*, força e poder.

Não é coincidência que a palavra *História* reúna o lado objetivo e o subjetivo: a *historiam rerum gestarum* e a *res gestae*. As formas e principalmente o conteúdo da arte, da ciência e da filosofia expressam os diferentes graus de racionalidade (de liberdade) atingidos por cada povo. O supremo objetivo de um espírito é transformar-se em pensamento definido sobre a sua existência. Esse ideal constitui seu auge e o início do seu ocaso. O tempo é assim o lugar da mudança, o negativo não sensível. “O espírito é o resultado da sua ação. Sua ação, por sua vez, é passar além do imediato, a negação deste e o retorno a si”⁵³⁹.

Frederick Beiser entende que o historicismo de Hegel se torna o método geral e autoconsciente da filosofia, a arma a ser usada contra suas pretensões e

⁵³⁶ HEGEL, G. W. F. *Filosofía de la historia*., p. 24.

⁵³⁷ Id., *Fenomenología del espíritu*., 1992.

⁵³⁸ HEGEL, G. W. F. Op. cit., p. 50.

⁵³⁹ Ibid., p. 65.

ilusões⁵⁴⁰. De fato, para Hegel qualquer interpretação ou sistema filosófico que não considere sua própria historicidade não pode ser um pensamento verdadeiro, pois o pensamento, que é o objeto da filosofia, é intrinsecamente histórico. Não se pode separar o pensamento do ato de pensar, e o ato de pensar implica o tempo, a transformação, o tornar-se. O que é posto, o que é nomeado e reconhecido, não é mais o que era, mas alguma coisa diferente pelo simples fato de ter sido posto em palavras⁵⁴¹. O próprio ato de pensar movimenta e transforma o objeto e o pensar sobre o objeto, ou seja o sujeito.

Ao contrário do que sustenta a tradição platônica, o pensamento não é uma forma eterna, ele se desenvolve e se transforma sucessivamente não ato do pensar. Em outras palavras, o reconhecimento de um “algo” não se define como conhecimento imediato, mas antes como um movimento e, com isso, a verdade só pode estar no movimento, ela é uma verdade *mediada*. Este raciocínio vale para todos os objetos do pensamento, pois é impossível separar o nosso pensamento, que é histórico (ou temporal), do objeto, que se torna, por força de lógica, também histórico: não nos é possível separar a beleza da história do pensamento sobre o belo, a filosofia da história da filosofia, nem a fé da história da fé. Como se explica na dialética da *Fenomenologia do espírito*, não é somente o contexto, por assim dizer, da filosofia o que a torna histórica, mas o próprio pensamento se comporta de maneira histórica, e a reflexão sobre esse movimento é o que denominamos ciência histórica.

⁵⁴⁰ BEISER, F. *The Cambridge companion to Hegel.*, p. 272.

⁵⁴¹ HYPPOLITE, J. *Genesis and structure of Hegels phenomenology of spirit.*, p. 98.

8 Conclusão?

Uma tese de doutorado é um ponto de início, e não um ponto final. Consequentemente, e para desespero daqueles que se deram ao trabalho de ler estas páginas, não posso oferecer nenhuma conclusão definitiva. A lembrança da igualmente profunda desilusão que sobrevém a qualquer doutorando quando percebe que sua tese não será aquele tratado definitivo que esperava quando começou as leituras deverá servir de consolo. Lembrem-se também que deixei de fora, por piedade, toda a filosofia prática de Kant, e a análise dos trabalhos de Reinhold, de Fichte, de Schelling, de Schulze. Tampouco incorporei a discussão do romantismo nem a vanguarda literária. Nem Hölderlin. E mais, considerem que me detive antes da institucionalização da história científica. Enfim. Poderia ter sido muito pior.

A minha ambição maior é a de que este trabalho possa servir pelo menos para mostrar o pouco que sabemos sobre os fundamentos e sobre o estabelecimento de nossa própria disciplina para além da história oficial que começa com Leopold von Ranke. Espero ter conseguido mostrar também que a história intelectual pode ser mais do que história dos conceitos, e que história e filosofia se encontram mais próximas do que temos o costume de pensar.

Eu aprendi sim, neste percurso, muitas coisas que não sabia antes, e que mudaram a dimensão do problema que tinha originalmente me mobilizado, nomeadamente, o de como e a partir de qual discussão começamos a pensar na tarefa “científica” da história como oposta ao trabalho “criativo” da arte. Desafortunadamente, mais do que responder à minha própria pergunta acabei alargando a profundidade da minha incerteza.

Mas vejamos. Em primeiro lugar, aprendi que a imaginação não é a razão, e que a primeira raramente se deixa controlar por esta última. E sabemos que isto é bom. Como Theseu⁵⁴², entendi que a razão científica é extremamente limitada, e que as possibilidades humanas serão tão limitadas quanto o sejam as disciplinas que se ocupam de interrogá-la. Aprendi também a distinguir entre o ficcional e o irreal, e por isso posso chamar irrealis às pretensões de verdade ancoradas apenas na autoridade dos procedimentos científicos.

Aprendi também que, apesar de todas as tentativas de destruir a sua conexão com o mundo, a arte, que é o território ao qual tem se destinado a liberdade imaginativa, não é inofensiva. Nesse mesmo sentido, também aprendi como distinguir um pouco melhor o “inimigo” naqueles que sustentam a passividade da arte. A discussão sobre o conceito de Beleza relacionado ao problema do conhecimento no século XVIII alemão, do qual se segue toda uma definição da arte, não é um debate acessório, como pareceria quando se analisa a arte a partir da sua memória disciplinar, que valoriza a sua autonomia como o fato mais elevado da sua história. A autonomia da arte cumpriu uma função importantíssima, do ponto de vista da imaginação, na medida em que circunscreveu a parte de “irrealidade” e “incontrolabilidade” da razão, conformando negativamente um campo de verdade científica metodologicamente regulável.

Uma das perguntas que parece essencial na hora de pensar a imaginação em relação ao conhecimento é a de se ela se comporta de forma passiva ou ativa. De fato, a maioria dos estudos disponíveis sobre a Imaginação se concentram no seu papel ativo, ou produtivo. Porém, em épocas passadas, como na tradição hebraica ou da antiguidade clássica, a imaginação era entendida como uma totalidade, e pensar esses papéis como uma dualidade foi o resultado da discussão kantiana sobre o conhecimento. O que tenho tentado mostrar nesse trabalho é que esta oposição poderia estar ocultando o verdadeiro problema: o que a imaginação faz, ou o que se supõe que ela faça. E o que ela faz, sem importar se o seu nome é imaginação, ou fantasia ou visão é dar forma ao mundo. A Crítica de Kant é a fundadora da disciplina da epistemologia, ou seja, da reflexão sobre o conhecimento científico, e como tal, também é avaliada a partir da memória

⁵⁴² COCKING, J. *Imagination. A study in the history of ideas.*, p. vii.

disciplinar da epistemologia, com o que acabamos por desconsiderar a sua preocupação maior com as possibilidades da razão. E mais ainda. Uma das consequências do sucesso da Crítica é que se passa a pensar qualquer teoria do conhecimento como uma epistemologia.

Essa identificação entre teoria do conhecimento e epistemologia parece bloquear muitos dos caminhos sem saída que as disciplinas ditas científicas enfrentam hoje em dia, e não somente no campo das humanidades.

Também ganhei algumas ferramentas mais para entender o que L. Ranke, W. Humboldt ou J. Le Goff, ou qualquer historiador, entendem quando se referem à imaginação histórica. O significado felizmente múltiplo dessa expressão reside na própria conformação disciplinar da história na medida em que reflete, mais do que uma ambiguidade linguística ou formal, o debate que acabamos de visitar. Embora a reflexão histórica provenha de uma historicização generalizada do mundo que teve lugar a partir do século XVIII, e que acompanhou a valorização da particularidade e da crítica, da *Bildung* e da materialidade, a institucionalização da história seguiu a forma, isto é, a legalidade da distinção disciplinar formal estabelecida pela estética. Dessa maneira, os critérios da distinção não dependeram da sua própria natureza e necessidades, mas antes das necessidades formais daquilo que constitui uma ciência. Essa incongruência entre a forma formal e a prática efetiva da história não é um monstro do nosso século, senão que esteve presente desde o início da disciplina.

O percurso histórico aqui realizado poderia resumir-se dizendo que a imaginação se transformou em um problema na mesma medida em que se consolidava uma postura racionalista, ou analítica, do conhecimento. É essa configuração, que parece cobrar maior força a partir da década de 1750, com o desenvolvimento wolffiano da filosofia de Leibniz, o que torna o conhecimento ou, mais precisamente, a apreensão sensível um empecilho para a unidade do sistema da epistemologia. Nesse contexto, a hipótese de uma faculdade única provocou uma série de contradições, das quais nenhum dos seguidores ou detratores de Wolff acertava a saída, e que foi posta em total evidência pela filosofia inglesa em geral e por Hume em particular. Quem viria a tentar conciliar as duas posturas sobre o conhecimento seria Immanuel Kant. A criação de uma disciplina e uma faculdade especiais para lidar com diferentes tipos de experiência (o conhecimento, a moral) parece coincidir com o deslocamento da multiplicidade

que se esperava encontrar no mundo, como sustentava Leibniz, para dentro da alma dos homens. Quero dizer que, perante a dificuldade de sustentar a perfeição do mundo ou do objeto com base em sua multiplicidade, passou-se a considerar a multiplicidade como um atributo da alma humana. O preço da solução do quebra-cabeças foi, contudo, a remoção da arte, junto com a religião e a moral, do território do conhecimento. Quando Kant, no prefácio à Primeira Crítica, transforma a forma da exposição em um acessório ou concessão estética dispensável⁵⁴³, não faz mais do que aplicar ao seu próprio discurso a distinção que atribui com a Crítica à alma, descartando no mesmo movimento as capacidades cognitivas da linguagem que os filósofos populares haviam defendido. Ou, como já foi posto por Adorno na sua definição do Esclarecimento: “Para o esclarecimento, tudo que não pode se resolver em números, e no limite no um, é ilusão”, e dessa forma, “amputa o incomensurável”⁵⁴⁴.

Mas precisamos lembrar que as considerações de Kant sobre o conhecimento foram menos diferentes daquelas sustentadas pelos seus contemporâneos do que temos costume de reconhecer. A diferença é que as teorias de Kant possuíram um caráter normativo e absoluto que as outras, como vimos no caso de Eberhard, não tinham. As teorias do conhecimento de Tetens ou de Herder, por exemplo, eram mais descritivas do que prescritivas. Nesse sentido, Kant parece sustentar uma visão mais platônica da imaginação, como veículo de transcendência para um mundo ideal e incognoscível, enquanto que os seus contemporâneos se encontram mais próximos de Aristóteles, e a visão da imaginação como veículo de mediação com o mundo físico. Mas também devemos lembrar que estas “outras” teorias do conhecimento não somente não eram menos válidas que a teoria crítica, senão que elas continuam vigentes, embora tenham sido, como também foi a ciência, transformadas, adaptadas e rediscutidas.

Mas muito apesar dos esforços de Kant para manter a dualidade da imaginação, ela parece flutuar sempre entre a moral, a percepção física e o conhecimento, como aquilo que resiste à individuação. A imaginação nomeia o imponderável, e por isso muitas vezes aparece associada a Deus, ou à loucura, e

⁵⁴³ VAN DER ZANDE, J. “In the Image of Cicero : German Philosophy between Wolff and Kant”, p. 440.

⁵⁴⁴ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of enlightenment.*, p. 9.

também à arte. Em algumas oportunidades esse imponderável toma conta de toda experiência possível, como no Romantismo, e em outras ele é ferrenhamente combatido, como no idealismo transcendental. Não tenho dedicado aqui muito espaço à visão romântica da imaginação, embora, como explica Cocking, “o que acontece na estética romântica da imaginação é que a phantasia é proclamada como instrumento do conhecimento transcendental distinto do raciocínio discursivo: a imaginação se torna a razão em seu modo mais exaltado”⁵⁴⁵. E isso porque acredito que o “romantismo” como categoria não explica a discussão da imaginação, devido a que essa categoria tem sido criada e moldada quase que exclusivamente a partir da memória disciplinar da literatura, e porque o movimento romântico não representa um ponto final ou uma ruptura, mas antes um momento particular na discussão. Afinal de contas, nunca houve acordo entre os estudiosos sobre o elenco de intelectuais que pertencem ao romantismo, ao idealismo, ao racionalismo e ao perspectivismo.

Mas também podemos dizer que, se imaginação e imponderável são idênticos, Heidegger tem razão na sua avaliação da Crítica de Kant. E acredito que a reflexão de Hegel serve para pensar uma verdade não científica e sim experiencial em seus múltiplos sentidos. Acredito que o verdadeiro pai da “história científica”, se é que não é preferível considera-la órfã, foi Hegel, e não Ranke. A filosofia da história de Hegel foi concebida mediante a unificação da perspectiva do dever ser defendido por Kant, e do primado da experiência⁵⁴⁶ dos “filósofos populares” sob a esfera da temporalidade. Enquanto a filosofia da história de Kant é um manifesto, a filosofia de Hegel é uma descrição fenomenológica. Da mesma forma, para Kant a razão se define como liberdade, enquanto que para Hegel a razão só pode ser tempo.

A reflexão de Hegel representa um fim porque na sua filosofia a imaginação recupera o lugar central que havia perdido ao ser identificada, por Kant e por alguns dos seus seguidores, com a subjetividade pura e crua. Mas essa centralidade representa também um começo, ou um recomeço, levando em consideração a história da recepção da filosofia de Hegel na História, que nem sempre foi muito positiva. Talvez a partir da ideia da razão e da verdade como um

⁵⁴⁵ COCKING, J. *Imagination. A study in the history of ideas.*, p. 29.

⁵⁴⁶ KANT, I. *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.*

acontecer sejamos capazes de pensar uma História mais honesta, embora não por isso menos imaginária.

Finalmente, esse trabalho me ensinou que não basta dizer as coisas uma só vez, e que o sucesso das ideias, mesmo quando se trata de ideias retrospectivamente infalíveis, como as da Crítica, depende da perseverança com a qual se reapresenta uma discussão que se considera não saldada. Por isso, embora todas as ideias aqui apresentadas já estivessem de uma forma ou outra em circulação, acredito que esta nova reformulação não tem sido em vão. É necessário rediscutir as noções mais básicas sobre as que repousa nossa concepção do mundo e do conhecimento uma e outra vez, cientes da impossibilidade, mas principalmente da inutilidade, de pôr ponto final à discussão.

9. Bibliografia

ADDISON, J.; STEELE, R. **The spectator. In three volumes.** London: Henry Morley, 1891.

ADLER, F. H. **Herder and Klopstock.** [s.l.] University of Illinois, 1913.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialectic of enlightenment.** Stanford: Stanford University Press, 2002.

ALEXANDER, W. M. Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant. **Journal of the History of Ideas**, v. 27, n. 1, p. 137–144, 1966.

ALLEN, J. Johann Joachim Winckelmann Classicist. **The Metropolitan Museum of Art Bulletin**, v. 7, n. 8, p. 228–232, 1949.

ALLISON, H. **The Kant-Eberhard controversy.** Baltimore: The John Hopkins University press, 1973.

AMERIKS, K. **Kant and the Historical Turn Philosophy as Critical Interpretation.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

ARISTOTELES. **The complete works.** Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTELES. **De anima.** Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARISTOTELES. **Retórica.** Buenos Aires: Gradfico, 2007.

ARKUSH, A. **Moses Mendelssohn and the Enlightenment.** Albany: State University of New York Press, 1994.

AUBENQUE, P. **El problema del ser en Aristóteles.** Madrid: Taurus, 1981.

BACON, Francis. Spedding, James, Ellis, Robert L., Heath, Douglas (eds.). **The Works of Francis Bacon**. Londres: Longmann, 1857-74.

BAGGER, M. The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition. **The Journal of religion**, v. 82, n. 2, 2002.

BAKER, N. et al. **Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BAKHTIN, M. **The dialogic imagination. Four essays**. Austin: University of Texas press, 1982.

BALLARD, K. E. Leibniz's Theory of Space and Time. **Journal of the History of Ideas**, v. 21, n. 1, p. 49–65, 1960.

BAMBACH, C. **Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BANHAM, G. **Kant's Transcendental Imagination**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

BARBOSA, R. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

BARNSTOFF, H. The Rise of the German Universities. **The Modern Language Journal**, v. 23, n. 4, p. 282–290, 1939.

BATES, J. A. **Hegel's theory of imagination**. Albany: State University of New York Press, 2004.

BAUMGARTEN, A. G. **Esthétique. Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème. Métaphysique**. Paris: L'Herne, 1988.

BECK, L. W. **Kant and his predecessors**. Cambridge: The belknap press of Harvard University Press, 1969.

BECKER-CANTARINO, B. **German literature of the eighteenth century. The Enlightenment and sensibility**. New York: Camden house, 2005. v. 5

BEISER, F. **The Cambridge companion to Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BEISER, F. **The german historicist tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BERGER, S. Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe. **European History Quarterly**, v. 39, 2009

BERLIN, I. **Vico and Herder; two studies in the history of ideas**. London: Chatto and Windus, 1980.

BERLIN, I. **The roots of romanticism**. DjVu ed. [s.l.: s.n.].

BERRIOS, H. **Heidelberg y Cambridge historia de dos departamentos universitarios** Discurso de aceptación del Profesor Germán E. Berrios al recibir el Título Honorario de Doctor en Medicina de la Facultad de Medicina de Ruprecht-Karls, Heidelberg. **Anais...**1998

BERTHOFF, A. E. From Problem-solving to a Theory of Imagination. **College English**, v. 33, n. 6, p. 636–649, 1972.

BHAMBRA, G. K. **Rethinking Modernity. Postcolonialism and the social imagination**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

BETTERIDGE, H. T. Herder's Letters to Klopstock. **PMLA**, v. 11, n. 258, p. 13–4, 13 jan. 1954.

BLACKBOURN, D. **The long nineteenth century. A history of Germany, 1780-1918**OxfordOxford University Press, , 1998.

BLACKWELL, R. J. Christian Wolff's Doctrine of the Soul. **Journal of the History of Ideas**, v. 22, n. 3, p. 339–354, 1961.

BLUMENBERG, H. **Paradigmas para una metaforología**. ed. Madrid: Minima Trotta, 2003.

BRAUER, D. **La historia desde la teoría**. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

BROWN, C. Leibniz and Aesthetic. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 28, n. 1, p. 70–80, 1967.

BRUMBAUGH, R. **Plato 's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation**. Bloomington: Indiana University press, 1954.

BUBER, M. **Good and evil. two interpretations**. London: Charles Scubers Sons, 1953.

BUNDY, A. **Selected essays of Wilson Harris The unfinished genesis of the imagination. Readings in postcolonial literatures**. [s.l.: s.n.].

BUNDY, M. W. **The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought**. Illinois: University of Illinois, 1927.

BUNDY, M. W. Plato's View of the Imagination. **Studies in Philology**, v. 19, n. 4, p. 362–403, 1922.

CALINGER, R. The newtonian-wolffian controversy, 1740-1759. **Journal of the History of Ideas**, v. 30, n. 3, p. 319–330, 1969.

CALINGER, R. Kant The and Newtonian Science : the precritical period. **Isis**, v. 70, n. 3, p. 348–362, 1979.

CALKINS, M. Kant's Conception of the Leibniz Space and Time Doctrine. **The philosophical review**, v. 6, n. 4, p. 356–369, 1897.

CAPUTO, J. D. **Heidegger and Aquinas. An Essay On Overcoming Metaphysics**. New York: Fordham University Press, 1982.

CASEY, E. Imagination: Imagining and the Image. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 31, n. 4, p. 475–490, 1971.

CASSIRER, E. Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation. **Kant-Studien**, v. 36, 1931.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference**. PDF ed. Oxford: Princeton University Press, 2000.

CHLADENIUS. **Princípios gerais da ciência histórica**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

CHOWERS, E. **The modern self in the laberinth. Politics and the entrapment imagination**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

COCKING, J. **Imagination. A study in the history of ideas**. London: Routledge, 1991.

COHEN, S. St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms. **The Philosophical Review**, v. 91, n. 2, p. 193–209, 1982.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **Ethnography and the historical imagination**. San Francisco: Westview press, 1992.

COOPER, A. A. **Characteristics of Men , Manners , Opinions , Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CORR, C. A. Christian Wolff and leibniz. **Journal of the History of Ideas**, v. 36, n. 2, p. 241–262, 1975.

COSTA LIMA, L. **Mimesis: desafio ao pensamento**. PAPEL ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000.

COTKIN, G. History's Moral Turn. **Journal of the History of Ideas**, v. 69, n. 2, p. 293–315, 2008.

CROUTER, R. Hegel and Schleiermacher at Berlin. A many sided debate. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 48, n. 1, p. 19–43, 1980.

DACOSTA KAUFMANN, T. Antiquarianism, the history of objects and the history of art before Winckelmann. **Journal of the History of Ideas**, v. 62, n. 3, 2001.

DAVENPORT, G. **The geography of the imagination. Forty essays**. San Francisco: North Point press, 1981.

DAVIES, A. E. Imagination and Thought in Human Knowledge. **The journal of philosophy**, v. 4, n. 24, p. 645–655, 1907.

DELEUZE, G. **Para ler Kant**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DÜSSING, K. Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant's Critique of Judgment. **Noûs**, v. 24, n. 1, p. 79–92, 1990.

EBERHARD, J. A. **Allgemeine theorie des denkens und empfindens**. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786a.

EBERHARD, J. A. **Allgemeine theorie des denkens und empfindens**. Berlin: Christian Friedrich Boß, 1786b.

EDGAR, I. R. **Guide to Imagework**. London: Routledge, 2004.

EGGERS, J. P. Memory in Mankind: Keats' Historical Imagination. **PMLA**, v. 86, n. 5, p. 990–998, 1971.

ELLIOTT, B. **Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger**. London & New York: Routledge, 2004.

ELRIDGE, R. **Beyond representation. Philosophy and poetic imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ENGELL, J. **The creative imagination. Enlightenment to romanticism**. New York: toExcel, 1981.

ESKILDSSEN, K. R. How Germany Left the Republic of Letters. **Journal of the History of Ideas**, v. 65, n. 3, p. 421–432, 2004.

FABIANI, P. **The philosophy of the imagination in Vico and Malebranche**. Firenze: Firenze University Press, 2009.

FATE NORTON, D. **The Cambridge companion to Hume**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FERRATER MORA, J. **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

FEYERABEND, P. **Against method**. London: Verso, 1993.

FICHTE, J. G. **Address to the German nation**. London: The open court publishing company, 1922

FISCHER, B.; FOX, T. **A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing**. New York: Camden house, 2005.

FITZPATRICK, M. et al. **The enlightenment world**. London & New York: Routledge, 2004.

FLEMMING, N. On Leibniz on Subject and Substance. **The philosophical review**, v. 96, n. 1, p. 69–95, 1987.

FÓTI, V. The Cartesian Imagination. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. xlvi, n. 4, p. 631–642, 1986.

FRANCAVIGLIA, R. **Mapping and Imagination in the Great Basin: A Cartographic History**. Reno & Las vegas: University of Nevada press, 2006. v. 37p. 511

FRÄNGSMYR, T. Christian Wolff's mathematical method and its impact on the eighteenth century. **Journal of the History of Ideas**, v. 36, n. 4, p. 653–668, 1975.

FREDDAWAY, W. **Frederick the great and the rise of Prussia**. London: G. P. Putnam's sons, 1904.

FUNKENSTEIN, A. **Theology and scientific imagination. From the middle ages to the seventeenth century**. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

GADAMER, H.-G. **O problema da consciência histórica**. 2 ed. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

GADAMER, H.-G. **Verdad y método**. 11. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. 1

- GADAMER, H.-G. **Estética y hermenéutica**. 3 ed. ed. Madrid: Tecnos, 2006.
- GARRAT, J. **Palestrina and the german romantic imagination Interpreting historicism in nineteenth century music, musical performance and reception**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GAWTHORP, R. **Pietism and the making of Eighteenth Century Prussia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- GILES, S.; OERTEL, M. **Counter cultures in Germany and central Europe. From Sturm und Drang to Baader Meinhof**. Berna: Peter Lang, 2003.
- GJESDAL, K. **Gadamer and the Legacy of German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- GLASE, H. A.; VAJDA, G. **Die Wende von der Aufklärung zur Romantik, 1760-1820 Band Epoche im Überblick**. Amsterdam: Benjamins, 2001.
- GOETHE, J. W. **The Poems of Goethe translated in the original metres**. London: [s.n.].
- GOETHE, J. W. **Escritos sobre arte**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- GOETSCHEL, W. **Spinozas Modernity. Mendelssohn Lessing and Heine**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.
- GOLDENBAUM, U.; JESSEPH, D. **Infinitesimal Differences. Controversies between Leibniz and his Contemporaries**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008.
- GORE, W. C. **The imagination in Spinoza and Hume**. [s.l.] University of Chicago, 1902.
- GOTTLIEB, M. **Faith and freedom. Moses Mendelssohn's theological-political thought**. New York: Oxford University Press, 2011.
- GRAY, R. et al. **Inventions of the imagination. Romanticism and beyond**. Seattle & London: University of Washington press, 2011.
- GREELEY, A. Protestant and Catholic Is the Analogical Imagination Extinct? **American Sociological Review**, v. 54, n. 4, p. 485–502, 1989.
- GREEN, G. **Theology hermeneutics and imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GRENDLER, P. F. The Universities of the Renaissance and the reformation. **Renaissance Quarterly**, v. 57, n. 1, p. 1–42, 2004.

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

GUYER, P. **The Cambridge companion to Kant and modern philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HAMMERMEISTER, K. **The german aesthetic tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HARDCASTLE, V. G. **Ignorance and Imagination: The Epistemic Origin of the Problem of Consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2006. v. 49p. 274–275

HARDISON JR., O. .; GOLDEN, L. **Horace for students of literature the Ars poetica'' and its tradition**. Gainesville: University press of Florida, 1995.

HARRISON, P. Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe. **Journal of the History of Ideas**, v. 63, n. 2, p. 239–259, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Faith and Knowledge English and German Edition**. Albany: State University of New York Press, 1977.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones de estética**. PDF ed. Barcelona: Península, 1989.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. PAPEL ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Filosofía de la historia**. PAPEL ed. Buenos Aires: Claridad, 2005.

HEGEL, G. W. F. **La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling**. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

HEIDEGGER, M. **Kant and the Problem of Metaphysics**. Indiana: Indiana University press, 1962.

HEIDEGGER, M. **The Basic Problems Of Phenomenology**. Indianapolis: Indiana University press, 1988.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

HELLER, A. The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination. **Public Lecture series**, v. 1, 2000.

HENGEHOLD, L. **The body problematic. Political imagination in Kant and Foucault.** Pennsylvania: Pennsylvania State University press, 2007.

HENRICH, D. **Between Kant and Hegel Lectures on German Idealism.** Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HERDER, J. G. **Philosophical writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HESIODO. **Teogonia. A origem dos deuses.** São Paulo: Iluminuras, 1995.

HETRICK, W.; LOZADA, H. Construing the Critical Imagination. Comments and Necessary Diversions. **Journal of Consumer Research**, v. 21, n. 3, p. 548–558, 1994.

HEUER, W. “Imagination is the prerequisite of understanding” (Arendt) The bridge between thinking and judging. In: **Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo.** Bari: Università degli Studi di Bari, 2005.

HILBERT, D. **Geometry and the imagination.** New York: Chelsea Publishing Company, 1952.

HILL, D. **The Camden House History of German Literature Volume 6: Literature of the Sturm und Drang.** New York: Camden house, 2003. v. 6

HILLEBRAND, K. Herder. I. **The North American Review**, v. 115, n. 236, p. 104–138, 1872.

HOFFHEIMER, M. The Influence of Schiller’s Theory of Nature on Hegel’s Philosophical Development. **Journal of the History of Ideas**, v. 46, n. 2, p. 231–244, 1985.

HOHENDAL, P. Introduction to reception aesthetics. **New German Critique**, v. 10, p. 29–63, 1977.

HOLTON, G. **The scientific imagination. Case Studies.pdf.** Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HOME, H. **Elements of criticism vol. I.** Indianapolis: Liberty Fund, 2005. v. 1

HUME, D. **A treatise of human nature.** New York: Dover, 2003.

HUTCHINSON, B. **W.G. Sebald. Die dialektische imagination. Quellen und Forschung zur Literatur und Kulturgeschichte.** Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.

HYPPOLITE, J. **Genesis and structure of Hegels phenomenology of spirit**. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

HYPPOLITE, J. **Introduction to the philosophy of history**. United States: University press of Florida, 1996.

ISRAEL, J. I. Enlightenment! Which Enlightenment? **Journal of the History of Ideas**, v. 67, n. 3, p. 523–545, 2006.

KANT, I. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Leipzig: Immanuel Müller, 1833.

KANT, I. **Kritik der Urteilskraft**. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

KANT, I. **Kritik der reinen vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANT, I. **Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff**. Madrid: Tecnos, 1987. p. 193

KANT, I. **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Madrid: Tecnos, 1994.

KANT, I. **Lectures on Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Anthropology History and Education**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KANT, I. **¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia**. 1 ed. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

KAUFMANN, F.; HEIDER, F. On Imagination. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 7, n. 3, p. 369–375, 1947.

KAVEY, A. **World building and the modern imagination**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

KEARNEY, R. **The Wake of imagination**. London: Routledge, 2003

KEARNEY, R. **Poetics of modernity. Toward a hermeneutic imagination philosophy and literary theory**. New York: Humanity Books, 1999.

KELLEY, D. R.; HARRIS SACKS, D. **The historical imagination in early modern Britain. History, rhetoric, and fiction 1500-1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002..

KEMP SMITH, N. Kant 's Relation to Hume and to Leibnitz. **The philosophical review**, v. 24, n. 3, p. 288–296, 1915.

KEMPIS, T. À. **The founders od the new devotion. Being the lives of Gerard Groote, Florentius Radewin and their followers.** London: Dryden House, 1905.

KIERAN, M. **Imagination, philosophy and the arts.** New York: Routledge, 2003.

KLOPSTOCK. **Werke und Briefe Historisch-Kritische Ausgabe.**, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005.

KNELLER, J. Imaginative freedom and the german Enlightenment. **Journal of the History of Ideas**, v. 51, n. 2, p. 217–232, 1990.

KNELLER, J. **Kant and the Power of Imagination.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KÖHNKE, K. C. **Surgimiento y auge del neokantismo.** México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

KOJÈVE, A. **Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit.** Ithaca: Cornell University Press, 1980.

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos. Problemas teóricos e praticos. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 134–146, 1992.

KOSELLECK, R. **Vergangene Zukunft.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995.

KOSELLECK, R. **Futuro pasado. Contribuição à semântica dos tempos historicos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSELLECK, R., BRUNNER, O., & CONZE, W. (n.d.). **Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.** Stuttgart: Klett-Cotta.

KUEHN, M. **Kant A Biography.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KUHNS, R. The Beautiful and the Sublime. **New literary history**, v. 13, n. 2, p. 287–307, 1982.

LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán.** Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

LE GOFF, J. **The medieval imagination.** London: The University of Chicago Press, 1988.

- LEIBNIZ, G. **Philosophical texts**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LEIBNIZ, G. **Tratados fundamentales. Discurso de metafísica**. Buenos Aires: Losada, 2004.
- LEIBNIZ, G. **New Essays on Human Understanding**. [s.l: s.n.].
- LEIGHTON, J. A. Hegel's Conception of God. **The philosophical review**, v. 5, n. 6, p. 601–618, 1896.
- LESSING, G. E. **Laocoon Or The Limits Of Poetry And Painting**. London: Ridgway & sons, 1836.
- LESSING, G. E. **Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen**. Leipzig: Reclam, 1968.
- LESSING, G. E. **Philosophical and Theological Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LESTITION, S. Kant and the End of the Enlightenment in Prussia. **The Journal of Modern History**, v. 65, n. 1, p. 57–112, 1993.
- LIEBEL, H. P. The Enlightenment and the Rise of Historicism in German Thought. **Eighteenth-Century Studies**, v. 4, n. 4, p. 359–385, 1971.
- LINDBERG, C. **The pietist theologians. An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth centuries**. Oxford: Blackwell, 2005.
- LINDEMANN, M. **Liaisons dangereuses Sex, law and diplomacy in the age of Frederick the Great**. Baltimore: The John Hopkins University press, 2006.
- LOEMKER, L. Leibniz doctrine of ideas. **The philosophical review**, v. 55, n. 3, p. 229–249, 1946.
- MAKKREEL, R. A. **Imagination and interpretation in Kant**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- MARSHALL, D. Ideas and History. The Case of Imagination. **Boundary 2**, v. 10, n. 3, p. 343–359, 1982.
- MCKILLOP, A. D. Shaftesbury in Joseph Warton 's Enthusiast. **Modern Language Notes**, v. 70, n. 5, p. 337–339, 1955.
- MENDELSSOHN, M. **Saemmtliche Werke**. [s.l.] Paul Burianschen Buchhandlung, 1819.
- MENDELSSOHN, M. **Philosophical writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MENDELSSOHN, M. **Morning hours. lectures on God's existence.** Heidelberg: Springer, 2011.

MOMIGLIANO, A. Ancient History and the Antiquarian. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 13, n. 3/4, p. 285–315, 1950.

MORLEY, E. J. Joseph Warton's Criticism of Pope. **Modern Language Notes**, v. 36, n. 5, p. 276–281, 1921.

MUELLER-VOLMER, K. **The hermeneutics reader.** New York: Continuum, 2006.

MUNK, R. **Moses Mendelssohn's metaphysics and aesthetics.** New York: Springer, 2011.

NADLER, S. Choosing a Theodicy The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection. **Journal of the History of Ideas**, v. 55, n. 4, p. 573–589, 1994.

NEMOIANU, V. Under the Sign of Leibniz The Growth of Aesthetic Power. **New literary history**, v. 16, n. 3, p. 609–625, 1985.

NOLAND, J. **Imagination and critique. Two rival versions of historical inquiry.** London & New York: Springer, 2010.

NORRIS, N. **The classical divide. Imagination and rationality.** [s.l: s.n.]. v. 2

NORTON, R. E. The Myth of the Counter-Enlightenment. **Journal of the History of Ideas**, v. 68, n. 4, p. 635–658, 2007.

NOVALIS. **Le monde doit être romantisé.** Paris: Éditions Allia, 2008.

O'BRIEN, J. Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination. **South Central Review**, v. 10, n. 2, p. 3–19, 1993.

O'CONNELL, R. J. **Imagination and metaphysics in St. Augustine.** Milwaukee: Marquette University Press, 1986.

OOSTHUIZEN, D. C. S. The Role of Imagination in Judgments of Fact. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 29, n. 1, p. 34–58, 1968.

OÑATE Y SUBÍA, T.; GARCÍA SANTOS, C.; QUINTANA PAZ, M. A. **Hans-Georg Gadamer. Ontología estética y hermenéutica.** Madrid: Dykinson, 2005.

PALTI, E. J. Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje. **Res pública**, v. 25, p. 227–248, 2011.

PANOFSKY, E. **Idea.** Madrid: Cátedra, 1985.

PAULSEN, F. **The german universities and university study**. New York: Charles Scribners, 1906.

PLATO. **Complete works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

RAUTER, L. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade. **História da historiografia**, v. 7, p. 245–265, 2011.

REISS, T. **Knowledge, discovery and imagination in early modern Europe. The rise of aesthetic rationalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

RICHTER, M. **The history of political and social concepts**. New York: Oxford University Press, 1995.

RINGER, F. **O declínio dos mandarins alemães. A comunidade acadêmica alemã 1890-1933**. São Paulo: Edusp, 2000.

ROUSSEAU, G. . Science and the Discovery of the Imagination in Enlightened England. **Eighteenth-Century Studies**, v. 3, n. 1, p. 108–135, 1969.

RUPERT HALL, A. **Philosophers at war. The quarrel between Newton and Leibniz**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SAFRANSKY, R. **Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán**. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

SARTRE, J. P. **La imaginación**. Buenos Aires: Edhasa, 2006.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. 4 ed. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002a.

SCHILLER, F. **Kallias ou sobre a beleza. A correspondência entre Schiller e Körner**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002b.

SCHILLER, F. **Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SCHLEIERMACHER, F. The Hermeneutics. Outline of the 1819 Lectures. **New literary history**, v. 10, n. 1, p. 1–16, 1978.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermeneutics and criticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. Bragança paulista: Editora universitária de São Francisco, 2008.

SCHLUTZ, A. **Minds world Imagination and subjectivity from Descartes to Romanticism**. Seattle & London: University of Washington press, 2009.

SCHINKEL, A. Imagination as a category of history: An essay concerning Koselleck's concepts of *erfahrungsraum* and *erwartungshorizont*. **History and theory**, v. 44, n. December 1989, p. 42–54, 2005.

SCHÖNFELD, M. **The philosophy of the young Kant. The precritical project**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SCHULZE, H. **The course of German nationalism. From Frederick the Great to Bismarck 1763-1867**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

SEDGWICK, S. **The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. v. c

SELCER, D. The Uninterrupted Ocean: Leibniz and the encyclopedic imagination. **Representations**, v. 98, n. 1, p. 25–50, 2007.

SHAW, P. **Waterloo and the Romantic Imagination**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

SIMON, W. Variations in Nationalism during the Great Reform Period in Prussia. **The American historical review**, v. 59, n. 2, p. 305–321, 1954

SHEEHAN, J. What is German History? Reflections on the Role of the Nation in German History and Historiography. **The Journal of Modern History**, v. 53, n. 1, p. 1–23, 1981

SHELL, S. Kant as Propagator : Reflections on "Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime." **Eighteenth-Century Studies**, v. 35, n. 3, p. 455–468, 2002.

SHEROVER, C. **Heidegger, Kant and time**. Bloomington: Indiana University press, 1971.

SIKKA, S. Herder's critique of pure reason. **The review of metaphysics**, v. 61, n. 1, p. 31–50, 2007.

SPENCER, T. Divine Difference: On the Theological Divide between Hölderlin and Hegel. **The German quarterly**, v. 84, n. 4, p. 439–456, 2011.

SPINOZA, B. DE. **Ética. Demostrada según el orden geométrico**. 1ra. ed. La Plata: Terramar, 2005. p. 288

STANTON FORD, G. Wollner and the religious edict of 1788, II. **The American historical review**, v. 15, n. 3, p. 509–525, 1910.

STROM, J. **Pietism and community in Europe and North America, 1650-1850**. Boston: Brill, 2010.

SZONDI, P. **Poética y filosofía de la historia I**. Madrid: Visor, 1992.

SZONDI, P. **Introduction to literary hermeneutics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

THOMPSON, C. **The Suffering Traveller and the Romantic Imagination**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

TROWBRIDGE, H. Joseph Warton on the Imagination. **Modern Philology**, v. 35, n. 1, p. 73–87, 1937.

TURNER, D. **Making prehistory. Historical science and the scientific realism debate**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TUTTLE, H. **History of Prussia I & II**. Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1884.

VALLADÃO DE MATOS, C. Winckelmann e o meio antiquário do seu tempo. **Revista de história da arte e arqueologia**, v. 9, p. 69–79, 2008.

VAN DER ZANDE, J. In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant. **Journal of the History of Ideas**, v. 56, n. 3, p. 419–442, 1995.

VANZAGO, L. **Breve historia del alma**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

VENINGA, J. F. **The Humanities and the Civic Imagination: Collected Addresses and Essays, 1978-1998**. Denton, Texas: University of North Texas press, 1999.

VEYNE, P. **Did the greeks believe in their myths. An essay on the constitutive imagination.pdf**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

VILANOU, C. Historia conceptual e historia intelectual. **Ars brevis**, v. 12, n. 1, p. 165–190, 2006.

WATKINS, E. **Kants critique of pure reason background materials**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WEATHERSTON, M. **Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality**. [s.l.] Palgrave Macmillan, 2002.

WEBB, R. **Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice**. Burlington: Ashgate, 2009.

WEEKS, A. **Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation.** Albany: State University of New York Press, 1997.

WHITE, M. **The pope and the heretic. The true story of Giordano Bruno, the man who dared to defy the Roman Inquisition.** [s.l.] HarperCollins, [s.d.].

WHITE, S.; SMITH, B.; JOLLEY, N. **The Cambridge companion to Leibniz.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WIENER, P. P. Notes on Leibniz' Conception of Logic and its Historical Context. **The philosophical review**, v. 48, n. 6, p. 567–586, 1939.

WILSON, E. G. **The spiritual history of ice. Romanticism, science and the imagination.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

WINCKELMANN, J. **The history of ancient art.** Boston: James R. Osgood & Co., 1873.

WINCKELMANN, J. **Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura.** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

WOLFSON, E. **Through a speculum that shines. Vision and imagination in medieval jewish mysticism.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.

WOLFSON, E. **Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination.** New York: Fordham University Press, 2005.

ZAMMITO, J. **The Genesis of Kants Critique of Judgment.** Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ZAMMITO, J. **Kant, Herder and the birth of anthropology.** Chicago: The University of Chicago press, 2002.

ZERMEÑO PADILLA, G. **La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica.** México: El colegio de México, 2010.

ZEYDEL, E. The german language in the prussian academy. **PMLA**, v. 41, n. 1, p. 126–150, 1926.