

O CASO KANT

Flávio R. Kothe

Heinrich Heine, com sua pena polêmica e ferina, registrou na sua **História da Religião e Filosofia na Alemanha**: “É difícil descrever a história da vida de Immanuel Kant, pois ele não tinha história nem vida”¹. Mesmo assim, talvez por influência de um primo de Heine chamado Karl Marx, nos pareça demasiado Kantiano querer isolar a produção teórica de Kant da história social de sua época (com a mediação de sua biografia), pois o seu sistema teórico reproduz inconscientemente a estrutura social do seu tempo. Para não ser traído, Kant, que foi tão crítico, precisa ser lido criticamente: só a heresia consegue ser fiel.

Kant, quando vivia foi um pensador da burguesia progressista do iluminismo, mas, com o rodopiar da roda da História, ele tem servido cada vez mais a propósitos reacionários, seja para explicar qualquer sistema jurídico, o formalismo educacional ou a alienação semiótica. Hoje, para mais de um domínio do conhecimento (além da questão da epistemologia enquanto tal), faz-se necessária uma volta a Kant. Aliás, nisso se mostra cada vez mais que para ir para a frente é preciso andar para trás, voltando aos textos clássicos, que só continuam sendo clássicos devido à sua atualidade. Eles são melhores do que seus diluidores (ainda que estes sejam normalmente mais lidos), pois neles o problema é atacado de modo mais complexo, vivo e completo. Não tem sentido fazer citações de citações, pois se toda citação já é uma traição ao citado por arrancá-lo de seu contexto, a traição se torna maior na citação de segunda mão.

O livro fundamental de Kant é a **Crítica da Razão Pura**², obra que não é tão crítica, tão racional nem tão pura quanto o seu título pretende, mas que nem por isso deixou de cumprir grandes tarefas para cada um desses três termos. Dedicada em 1787 ao Ministro de Estado Freiherr Von Zedlitz (p. 9) (quando Kant se qualifica como “o servidor mais subserviente e obediente”), o Autor afirma pretender, em vista do desenvolvimento das ciências exatas com as descobertas de Galileu, Copérnico, Torricelli e outros, fazer uma crítica não de livros ou sistemas alheios, mas da própria faculdade da razão.

Depois de já ter comparado a Razão a um Supremo Tribunal de todos os direitos e pretensões de nossa especulação (p. 582), no prefácio da segunda edição ele apresenta subitamente uma outra metáfora que não deixa de ser sintomática: defendendo a crítica da razão pura, ele a compara à polícia (que serve, diz ele à p. 30, para evitar atos de violência a

fim de que todos possam providenciar seus assuntos em segurança e tranquilidade). Tais metáforas, que podem parecer totalmente secundárias e ocasionais a olhos não-literários, podem ser, porém, bastante reveladoras do horizonte mais oculto do pensamento, pois o elemento da comparação é escolhido num espectro excepcionalmente amplo e, por isso, a escolha feita se torna um marco distante para o qual o sistema teórico aponta mesmo contra a vontade consciente do autor. Em ambos os casos, comparada a um Supremo Tribunal ou à polícia, a **Crítica da Razão Pura**, que, quando escrita, tinha um propósito até revolucionário, demolidor e inovante, passa a ter, numa espécie de sabedoria profética do inconsciente de seu Autor, uma função cada vez mais claramente repressiva. É preciso, porém, redescobrir o impulso inovador que a gerou a fim de que a sua leitura ainda possa abrir caminhos e não só fechar estradas, pois senão seria melhor desconhecê-la. Isso não significa em nenhum momento desconhecer ou marginalizar seus erros e falhas. A **Crítica da Razão Pura** tornou-se um sinônimo de livro difícil, complicado, impossível, mas em geral ela é menos difícil no original do que nas traduções e, toda vez que ela parece tornar-se muito difícil, impossível de ser entendida, é porque provavelmente ela está errada.

Este livro tem o propósito de atualizar a filosofia com o desenvolvimento das ciências exatas. Coloca-se desde já, portanto na linhagem do Iluminismo, o pensamento da burguesia progressista e ascendente do século XVIII. Sendo um tratado de Lógica, vê nela, contudo, apenas uma dimensão formal e desde o início (pp. 29 e 30) insiste no seu ponto fundamental, o da incognoscibilidade da coisa em si. Esses dois tópicos foram debatidos e rebatidos por Hegel na **Ciência da Lógica**, obra que se realiza num diálogo intertextual com a **Crítica da Razão Pura** (assim como também a **Pequena Lógica**³). O diálogo entre esses dois livros é, provavelmente, ainda hoje a expressão fundamental de nossa contemporaneidade e modernidade filosófica e política.

Kant aceita a posição do empirismo inglês de que todo conhecimento começa com a experiência, que não há nada no intelecto que não tenha estado nos sentidos, mas, pouco a pouco, ele como que se esquece deste pressuposto materialista para se voltar a princípios **a priori** da razão. Aproxima-se de Platão por ver, em grau menor, no mundo sensível quase um estorvo ao conhecimento. Em Platão o conhecimento independe do mundo dos sentidos, pois ele deve ser a maiêutica, o parto das reminiscências da alma em sua passagem pelo mundo das idéias. Comparado, Kant já é um grande passo na direção do materialismo (levando a Hegel e Marx como resultantes dessa linha-de-força), mas ele reproduz fundamentalmente a mesma estrutura platônica (da qual, até hoje, inclusive o marxismo, não conseguiu escapar) e nele o entendimento e a razão se caracterizam por um processo contínuo de abstração dos dados sensíveis.

O que Kant busca é a superação do cogito cartesiano, pois considera o ego uma base insuficiente para fundamentar todo o conhecimento. Esta busca o leva à Razão Pura, que pretende ele seja característica da própria espécie humana, mas, já por essa pretensão a uma universalidade absoluta, ainda que ela se nutra da mais-valia continuamente fornecida pelo proletariado dos sentidos (ou, talvez, exatamente por isso), essa Razão pretende pairar acima do espaço e do tempo, independendo das variações históricas e sociais (tese que todo o materialismo histórico não pode aceitar) e, com isso, de certo modo se perde af a tese aceita do empirismo inglês. Não só a Razão é uma espécie de, ou melhor, a expressão maior de um monarca esclarecido reinando com a intermediação do entendimento (Verstand), mas talvez a própria Razão Pura e sua Crítica possam ser lidas como processos de legitimação filosófica dessa expressão de um pacto da burguesia ascendente com a aristocracia (que foi a monarquia esclarecida). Isso, que pretende total universalidade no espaço e no tempo, parece mostrar-se, como uma grande fantasmagoria que reproduz sem saber o seu aqui e agora, revelando-se muito particularizada em ambas as dimensões (como, porém, a estrutura social básica tem-se mantido em grande parte a mesma, a fantasmagoria não se tem desvelado enquanto tal, ao mesmo tempo que a crítica que desde Hegel ela tem sofrido é um índice de mudanças sociais).

Uma divisão fundamental no sistema kantiano é a divisão em juízos analíticos e juízos sintéticos (p. 52 ss.). Ela é feita de modo analítico e não sintético, assim como na relação “tese e antítese” (p. 19 e 412 ss.), na qual Kant tem o grande mérito de ter reintroduzido no debate filosófico a questão da dialética, ainda que ele não tenha conseguido ser um pensador dialético e a tenha colocado numa posição bem subalterna. Ele não pensou a dialética como pólos contraditórios em cada um tem o outro em si e assim se levam a uma auto-superação: ele a pensou apenas como antinomias. Para tanto ele alinhava, por exemplo na primeira antinomia, como tese uma série de argumentos no sentido de que o mundo teria um começo no tempo e seria limitado no espaço, enquanto na página à direita levantava argumentos antitéticos de que o mundo não é limitado no tempo nem no espaço. É parca, pobre e proletária a situação da dialética em Kant, mas já é um grande momento ele admitir a sua existência e construir o nível formal analítico de certo modo sob a base dela (mas ao mesmo tempo, como a aristocracia e a burguesia tenderam a fazer com o “povão”, constrói o seu sistema teórico de cima para baixo, esnobando o fornecedor de matéria-prima).

Do mesmo modo, ainda que dê prioridade ao juízo analítico, Kant possui o grande mérito de ter enfatizado os juízos sintéticos e colocada a famosa questão: “como são possíveis os juízos sintéticos”? No juízo analítico o predicado B pertence ao sujeito A e o que se faz é apenas

a explicitação, a explicação esclarecedora dele: por exemplo, todo corpo tem extensão. Não há corpo sem extensão. Pertence à definição de corpo ele ter extensão, Isto parece bastante claro. Mas o que Kant "esquece" é de certo modo a história do conceito. Ele como que supõe que ele existe desde sempre. E é bom que ele o suponha, pois para chegar ao conceito de corpo e de extensão é preciso ter atravessado a experiência de um corpo, outro corpo e mais outro corpo para concluir que todos são corpos e têm extensão, ou, às avessas, ter percebido várias extensões e concluir daí a existência de corpos. Neste processo, sempre se precisou fazer a extrapolação de um ente a outro, isto é, para chegar a um juízo analítico é preciso ter passado por juízos sintéticos. Danto prioridade ao juízo analítico, Kant como que reproduz na terra o mundo das idéias de Platão e está, portanto, de cabeça para baixo. Apesar da pretensão de Marx em ter colocado Hegel de pé, há um passo filosófico anterior sem o qual o próprio Marx teria sido impossível: a inversão de Kant por Hegel.

No juízo sintético o predicado B está completamente fora do sujeito A. É um juízo ampliativo que avança o conhecimento. Os juízos matemáticos e da experiência são juízos sintéticos — para Kant. Como se vê, este filósofo examina o juízo sintético de modo analítico, assim como ele o faz com a diferença entre ambos. Não resta aí ao predicado outra alternativa senão estar completamente fora ou completamente dentro do sujeito. Entre esses extremos parece que nada existe. Mesmo que isso não corresponda à natureza dos entes e ao processo de conhecimento, corresponde à natureza do sistema teórico kantiano. É preciso não confundir os entes com o que Kant entende que os vários entes sejam. Hegel⁴ considera, aliás, os juízos matemáticos (o famoso e repetido exemplo do $5 + 7 = 12$) como juízos analíticos, pois aí não se acrescenta nada de diferente natureza. Com isso, Hegel inverte a posição de Kant. Hegel⁵ viu nos juízos sintéticos, apesar de considerá-los pouco desenvolvidos em Kant e permanecerem num horizonte psicológico, o relacionamento do antitético: é o que abre espaço para um pensamento dialético, assim como o acirramento das lutas de classe decorrentes do processo de industrialização obrigaram ao reconhecimento da dialética do social. Hegel mais de uma vez reclamou da natureza bárbara da terminologia kantiana (transcendental, transcendente etc.).

Alfred Solm-Rethel⁶, em trabalhos de 1936 e 1937 resenhados por Walter Benjamin para o Instituto de Pesquisa Social (o embrião da Escola de Frankfurt), propunha que se acabasse com a **fetichização da ratio** mostrando a sua origem social. Para ele, o pensamento filosófico só pôde surgir quando a abstração havia se instaurado na prática social pela introdução do dinheiro (que é uma expressão abstrata da força de trabalho investida numa mercadoria e expressão da equivalência de uma mercadoria a outra). Isto teria ocorrido pela primeira vez entre os jônios e

lídios no século VII a.C. Assim, o juízo sintético seria uma expressão lógica do que ocorre socialmente com a troca de mercadorias, pois o seu valor de uso é uma qualidade incomensurável que encontra a sua medida quando entra no processo de troca. Além disso, assim como o juízo analítico pode ser visto como expressão do isolamento dos componentes de cada classe social, os juízos sintéticos poderiam ser vistos como expressão da socialização humana numa sociedade de classes. Do mesmo modo, conceitos fundamentais como identidade e não-identidade poderiam ser uma expressão lógica do dia-a-dia dos homens que trocam mercadorias entre si (incluindo aí a força de trabalho como uma das formas da mercadoria).

Para Kant (pp. 83 – 85 da *Kritik der Reinen Vernunft*), tempo e espaço são formas verdadeiras da visão interna, enquanto a “coisa em si” é incognoscível. Hegel criticou tudo isso mais de uma vez. As coisas não são em si: elas mesmas se transcendem (uma raiz devora a terra, um pássaro pousa numa árvore, uma pedra repousa no chão). A própria percepção que temos das coisas já as nega como em si. Essa misteriosa “coisa em si”, diz Hegel, não tem mistério nenhum: ela não é uma expressão das coisas, mas apenas um conceito abstrato e subjetivo. A “coisa em si” é a dominante subjacente ao sistema Kantiano; este desmorona quando ela é criticada com acerto. Propõe-se um princípio de realismo, ainda mais quando se mantém a concepção de que não devemos confundir as coisas com as nossas percepções delas. Não fazer essa “con-fusão” não deveria significar, porém, como ocorre no sistema de Kant, que se possa separar as percepções totalmente das coisas como se umas não tivessem mais nada a ver com as outras na prática.

Kant considera espaço e tempo como formas de visão interna (pp. 129 e 195), levou Hegel a fazer uma caricatura que não impediu autores como Peirce de cair em no mesmo erro: “A coisa é imaginada do seguinte modo: lá fora estão as coisas em si, mas sem espaço e tempo em si como possibilidade da experiência, assim como se tem boca e dentes etc. como condições para comer. As coisas que são comidas, não têm a boca nem os dentes, e assim como o comer faz com as coisas, assim o fazem espaço e tempo; assim como se coloca as coisas entre a boca e dentes, assim o fazem espaço e tempo.”⁷ A própria caricatura ironicamente distanciadora indicia a discordância de Hegel. Aliás, para ele, subjetivismo e abstração tendem a ser dois perigos a serem constantemente evitados.

Em Kant (p. 139), o objeto é aquilo em cujo conceito a multiplicidade de uma percepção dada é reunida. Sem que se possa, no processo de conhecimento, isolar o objeto do sujeito, cai-se no perigo de subjetivá-lo totalmente devido à ameaça desse monstro fantasmagórico que é a coisa em si. Os sentidos, em Kant, aparecem não só como vias de acesso às coisas, mas como barreiras intransponíveis, isoladoras do sujeito num

solipsismo involuntário, existente ainda que expressamente negado. Colocado o objeto como uma dimensão da subjetividade, não se está mais aí na fórmula epistemológica S/O ou $S \rightleftharpoons O$, mas cai-se numa fórmula que pressupõe a incognoscibilidade da coisa em si e que mesmo assim pretende evitar o ceticismo: “S(s/o)// (coisa em si)”. É fácil, a partir daí, entender a derivação romântica, que se vai concentrar na subjetividade como território seguro, certo e único.

Kant monta um esquema da subjetividade cognoscente em três níveis: em baixo, recebendo as múltiplas e caóticas percepções (*Anschauung* – intuição), a Estética (que não deve ser nele confundida com uma filosofia da Arte), que enquanto Estética Transcendental quer ser a ciência de todos os princípios da sensorialidade; em nível intermediário, como uma classe média, está o Entendimento (*Verstand*), que opera com conceitos e não só com sensações; em cima, como verdadeira monarquia esclarecida, está a Razão, que opera com idéias (como ‘Deus, Pátria, Liberdade’). Há nisso um processo de “depuração” através da abstração. Constitui-se uma pirâmide que não só reproduz a forma da pirâmide social, mas o seu modo de funcionamento. Assim como na sociedade, só, por exemplo, a burguesia e aristocracia eram consideradas “society”, em Kant só o nível do Entendimento e da Razão foram considerados dignos da Lógica: fazendo uma questionável separação entre forma e conteúdo, só esses dois níveis formais do conhecimento eram considerados próprios de uma lógica analítica. Insuficientes para o conhecimento objetivo e material, o conteúdo do conhecimento precisava ser buscado fora da Lógica, na Dialética. Esta se encontra, portanto, numa posição completamente proletária, subordinada, marginalizada, subserviente e sem maior dignidade epistemológica, mas já é reconhecida como existente e necessária (o que talvez indicie uma espécie de política filosófica de burguesia esclarecida e não de aristocracia). Hegel rejeitou resolutamente a validade dessa não só distinção, mas total separação entre forma e conteúdo: não há forma sem conteúdo nem conteúdo sem forma. Essa separação tem servido no sistema jurídico (via Kelsen por exemplo), para “isolar” o jurídico do social e do político (nas Faculdades de Ciências Jurídicas e Sociais há pouco de social, nada de ciência e o avesso do jurídico): aí, justiça “é” apenas a aplicação da lei e cada norma jurídica se legitima não por seu conteúdo mas pela adequação formal a uma norma considerada formalmente superior. Com isso, procura-se através das Faculdades de Direito criar exércitos de advogados, juízes, promotores como soldados e sargentos executores das vontades e dos interesses da classe no poder.

Kant diz que dá de barato (*geschenckt*) o conceito de verdade como coincidência do conhecimento com o objeto, mas ele logo depois como que se esquece dessa definição, prescindindo da materialidade do

objeto em função da subjetividade do sujeito cognoscente, ainda que ele mesmo pretenda fundar de modo rigoroso a possibilidade de conhecimento. Isso ele o faz através da separação entre forma e conteúdo, pela ficção da coisa em si, pela eliminação da dialética (inclusive pelo modo analítico de postular a antinomia entre forma e conteúdo), pela fantasmagoria (porque não sabe de sua origem social) da divisão da consciência em três classes. Kant acaba criando (p. 103) um critério lógico de verdade apenas como a concordância do pensamento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão. Assim, num passe de mágica, história e sociedade desaparecem do panorama epistemológico, assim como o Estético não consegue ter juízo (como o proletário não tem "razão").

Kant afirma que quando não se tem uma resposta, já é um sinal de inteligência saber perguntar o que se deve. Hegel retomou essa assertiva dizendo que muitas vezes é maior sinal de inteligência descobrir que não era inteligente a pergunta feita (como, por exemplo, a pergunta em torno da "coisa em si"). Repetindo Kant (p. 102), tem-se "o espetáculo ridículo de ver um tentando tirar leite de um bode, enquanto outro segura uma peneira embaixo".

Para Kant (p. 374 – 375), o idealista não nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas afirma a idealidade das aparições externas. Ele é diferente do realista transcendental que diz que os fenômenos externos existem independentes de nós e de nossos sentidos. O ser dos objetos dos sentidos externos é duvidoso. Eis aí o que Kant entende por idealismo. Neste sentido, o materialismo dialético também seria um idealismo. Hegel, por sua vez, disse que toda filosofia é idealista. Herdeiro da teologia, não confundiria o **status quo** das coisas com a realidade definitiva delas já que tudo estaria em contínuo estado de mutação. Neste sentido, nenhuma corrente filosófica seria mais idealista do que o materialismo histórico, que aposta fundamentalmente na mutabilidade do real, na capacidade do homem organizado mudar este real e na certeza de que é possível parir uma sociedade melhor do que a existente.

Os famosos exemplos do lápis no copo d'água ou da sensação que temos de que o sol gira em torno da terra procuram provar como os sentidos nos enganam e que a razão precisa corrigir os engodos dos sentidos. É preciso, porém, repensar estes exemplos destinados a distinguir a essência do fenômeno. O lápis colocado em parte num copo d'água precisa nos aparecer quebrado devido a própria diferença de refração decorrente da diferença de densidade que existe entre a água e o ar. Se não percebêssemos o lápis como se ele estivesse quebrado, então sim é que nossos sentidos nos estariam mentindo. Pela posição que o homem ocupa na relação de movimentos existentes entre o sol e a terra, ele estaria vendo mal se percebesse a terra como girando em torno do sol. É claro que se ele

estivesse pousado no sol e não na terra, ele teria de ver o movimento como ele é de fato. Mesmo que essência e fenômenos sejam distinguíveis, a distinção entre eles não pode ser colocada em termos kantianos de antinomias (como ainda ocorre inclusive em muitos manuais que pretendem ser marxistas). Certamente a definição que Kant dá de idealismo está de acordo com a natureza do seu sistema filosófico. Ele é um idealista sim, mas seu idealismo já não tem mais o misticismo fundamental de Platão. Inclusive ele admitir a tese básica do empirismo inglês já é um passo na direção do materialismo. Além disso, o próprio marxismo pode assumir a tese de que não devemos confundir as coisas com as nossas percepções delas: ele só não pode admitir que em função disso se faça uma separação absoluta af.

A tese (p. 375) de que nunca sabemos completamente como são as coisas poderia ser admitida dentro da revisão heideggeriana do conceito de verdade como "alethea", ainda que esta dê a prioridade ao objeto e aquela desloque a questão para a subjetividade. Afirmando a incognoscibilidade da coisa em si, Kant transforma a distinção entre as coisas e a nossa percepção das coisas numa separação que tende ao absoluto (com o que ele esquece o seu conceito de verdade como coincidência do conhecimento com o objeto para, pela subjetivação do objeto, acabar num critério "lógico" e formal de verdade como concordância do pensamento com as leis gerais e formais do entendimento e da razão).

Kant diz que (ignorando a materialidade do funcionamento do cérebro) os conceitos são puros, não empíricos (ou melhor, "puros" porque não-empíricos), não pertencem aos sentidos e à percepção, só pertencem ao entendimento e ao pensar. Apesar de ter-se contraposto à concepção platônica, ele se torna uma espécie de tradutor laico dela. Aí se estabelece uma hierarquia entre o "espiritual" e o material que reproduz fantasmagoricamente a hierarquia social entre os que se nutrem da mais-valia e os que são obrigados a pôr as mãos na matéria bruta e, muitas vezes, infecta do dia. Essa hierarquia, produto necessário da história de sociedades organizadas em classes, é tradicional na cultura ocidental e atinge também a hierarquização dos sentidos e das artes, mostrando-se sempre o mais distanciado e aparentemente menos físico como mais alto e elevado. O olho e o ouvido são considerados agentes dos sentidos mais "espirituais" e as artes que os utilizam são consideradas mais elevadas ou até como as únicas Artes. Música, pintura, escultura, poesia, teatro são considerados arte, mas as Estéticas tradicionais não admitem a arte dos perfumes, a arte culinária, a arte de amar (e da massagem) entre as "verdadeiras artes", ainda que na prática social elas sejam cultivadas (mais numas sociedades do que noutras). Entre nós, o senso comum ainda não admite os clubes para homens, os relax-centers, como templos em que se

cultive uma arte, ainda que já se esteja mais propenso a aceitar um bom restaurante como um ponto de cultivo da sensibilidade. Tende-se, porém, a considerar tudo isso muito mais uma arteirice do que uma arte. A hierarquização dos sentidos tende a se caracterizar pela colocação do que pareça mais material no nível mais baixo e pelo elevar o que pareça mais "espiritual". Ao invés de querer procurar na anatomia humana uma explicação para isso, talvez convenha examinar aí uma reprodução implícita da hierarquia social.

Para Kant (p. 109), o entendimento é a capacidade não-sensória do conhecimento. Mostra-se aí uma preocupação contínua de eliminar os sentidos, a sensorialidade: é quase como se eles fossem considerados um mal necessário, um proletariado necessário para os serviços, mas que precisa ser logo excluído da convivência com os níveis mais "elevados" da pirâmide, os níveis "nobres" do entendimento e da razão. Com isto se sugere uma leitura antikantiana de Kant: talvez ele tenha pretendido construir um sistema "transcendental" porque não tinha nenhuma transcendentalidade maior (do que a sociedade em que foi gerado e a tradição que ele reproduziu).

Neste sistema, a passagem do nível do estético para o nível do entendimento se dá através da imaginação, que não deve ser confundida com a fantasia. Ela tem por função transmutar o caos das percepções múltiplas e variadas descobrindo nelas os momentos de identidade para fazer com que se chegue à depuração conceptual. Isso implica um trabalho de perda das diferenças, um "ajustamento" à constituição e ao modo de constituir do sistema. Essa imaginação não pode ser confundida com a fantasia (produtora de diferenças). "Einbildung" (imaginação) tem por núcleo formador o termo "Bild" (imagem), que remete ao visual, assim como o fazem os termos "Schein" (aparência), "Erscheinung" (aparição), "Wahrscheinlichkeit" (probabilidade), "Anschauung" (intuição ? visão ?), o que insere bem o sistema kantiano na prioridade epistemológica do olho dentro da tradição ocidental. De qualquer modo, essa "imaginação" é pouco imaginativa e funciona como agente de transmutação da verdade para uma coerência interna do sistema através da adequação aos princípios formadores dele. Conseqüentemente, o "objeto" é definido (p. 139) como aquilo em cujo conceito a multiplicidade de uma percepção dada é reunida, com o que o objeto é posto como uma dimensão da subjetividade, levando, de certo modo, a uma dispensa do objeto-coisa. Contra a sua vontade, Kant caiu numa espécie de psicologismo.

É preciso evitar cair numa caricatura do sistema kantiano e acabar regredindo a posições pré-críticas, o que não significa, porém, aceitar literalmente tudo o que ele afirma. Em nenhum momento Kant afirma a inexistência das coisas externas. Ele diz que (p. 254) das coisas

externas nós temos experiência (Erfahrung) e não apenas imaginação (Einbildung). Ele é contra o idealismo que considera as coisas fora de nós como duvidosas, falsas, improváveis ou impossíveis. Ele quer ultrapassar a conversa-fiada ingênua, mas também o ceticismo (apesar de o postulado da “coisa em si” abrir caminho fácil para o ceticismo ou para um pragmatismo que vá testar no “funciona/não-funciona” a objetividade do conhecimento). O idealismo a que ele adere (pp. 374 — 375) afirma que o modo de ser (Dasein) dos objetos dos sentidos externos é duvidoso, há uma idealidade das aparições externas. Para ele, o idealista não nega a existência dos objetos externos dos sentidos, pois nunca se sabe completamente como são as coisas (o que difere do realista transcendental que diz existirem os fenômenos externos independentes de nós e de nossos sentidos). A “idéia” (p. 326) é um conceito da razão, um conceito de noções que transcende a possibilidade da experiência. Obviamente não será esta a concepção de idéia de um Hegel. Neste⁸, idéia, realidade e verdade são basicamente o mesmo. A idéia é a unidade de sujeito e objeto, do ideal e real, do infinito e finito, da alma e do corpo, a possibilidade que tem sua realização em si mesma.

Não confundir as nossas percepções das coisas com as próprias coisas não deveria levar a uma separação absoluta entre ambas. Kant cava um fosso abissal dentro do qual seu sistema cai. Ele faz uma distinção básica entre ‘transcendente’ e ‘transcendental’: aquele faz de conta que pode eliminar as barreiras dos sentidos, enquanto este é fundado na razão pura dedutiva (p. 310). Obviamente Kant opta pelo transcendental contra o transcendente, mas ele acaba fazendo dos sentidos unilateralmente uma barreira e não uma via de acesso às coisas. Acaba sendo uma caricatura dos sentidos ver neles fossos intransponíveis, destinado a impedir com todos os meios o acesso às coisas. Segundo Hegel, a misteriosa “coisa em si” não tem mistério nenhum: ela é apenas um conceito, não uma explicitação clara do modo de ser das coisas.

Para Kant, a dialética não é propriamente parte da Lógica, que, para ele, é formal e analítica (p. 103 ss.): no máximo ela é uma “lógica” da aparência (p. 308), que não é propriamente uma “lógica” pois não lhe cabem propriamente juízos. “Isto (dialética = lógica da aparência) não significa que ela seja uma doutrina da probabilidade, pois esta é verdade, reconhecida sem fundamentos suficientes, cujo conhecimento é carente (mangelhaft), mas ainda não enganador e que, portanto, não precisa ser separado da parte analítica da Lógica. Verdade ou aparência (Schein) não estão no objeto (Gegenstand) à medida que é percebido (angeschaut), mas no juízo sobre ele à medida que ele é pensado. Pode-se dizer, portanto, corretamente que os sentidos não (se) enganam, não porém porque eles sempre julguem de modo certo, mas porque eles nem sequer julgam. (p. 308).” A dialética cumpre aí, portanto, um destino proletário

(anterior à posição do operariado no capitalismo: a verdade lhe é inacessível como a "society" ao operário (exceto, talvez, como garçom do sistema, nunca como alguém que tenha direito de assentar à mesa dos que podem "julgar"). Neste sentido, ao valorizar a dialética e ver nela a verdade, Hegel já foi "marxista", ou melhor, o marxismo "deriva" dessa "opção pelos pobres". Hegel chamou os historiadores de profetas do passado, mas ele mesmo foi aí um profeta do futuro, um historiador do que ainda viria a ser. A separação kantiana entre forma e conteúdo poderia ser lida como uma ideologia de classe dominante que não quer ver nem reconhecer a sua ligação e dependência inevitável com a classe dominada, assim como a inseparabilidade postulada por Hegel está de acordo com a dialética de senhor e servo, de capital e trabalho. Kant colocar de modo analítico e não sintético a "relação" entre tese e antítese poderia ser lido como uma manifestação inconsciente do desejo da classe dominante de que classe dominante e classe dominada não se misturem e que se mantenham rigidamente separadas. O texto é então contexto estruturado verbalmente e o seu inconsciente é a política. A "dialética" de Kant não é propriamente dialética, mas analítica. Daí também a necessidade (p. 449) de dizer que a razão é arquetônica e precisa excluir a antítese (assim como o monarca absoluto "não aceita pressões vindas de baixo"). Mas ele reconhece que a antítese abre o espaço para algo que transcende qualquer tese. No famoso exemplo dos 100 Talern (p. 534), Kant afirma que o conceito aí é analítico, mas que com essa quantia de dinheiro concretamente se constitui num juízo sintético. Assim, quando se sai da teoria e se entra na prática, quando se abandona a pura abstração e se parte para a realidade concreta, então se inverte a prioridade entre o analítico e o sintético. É aí que já aflora no próprio Kant o surgimento do caminho de Hegel e de Marx.

Kant nega expressamente (p. 582) que as idéias da razão pura possam ser dialéticas, enquanto que em Hegel, como foi mostrado, a idéia é sempre uma síntese dialética, uma superação das contradições, uma união de contrários: a idéia é a própria dialética, é a culminância da dialética (e nunca uma eliminação da concretude em função de uma abstração vazia). Pela crítica da razão pura, Kant quis (p. 643), mas não conseguiu, ter um chão firme para construir um sistema racional. Isso também porque ele entendeu a filosofia como um ver o universal no singular e o singular no universal, como se universal e singular precisassem excluir-se mutuamente, como se ambos, em si e por si não fossem abstrações, existentes apenas na particularidade dos entes.

Hegel voltou-se contra a abstração. Ele queria que a teoria fosse concreta. Para ele, toda abstração, ainda que até hoje pareça um sinônimo de filosofia, tende ao subjetivismo e a um esquecimento da natureza do objeto pela eliminação de suas contradições e de suas várias

mediações com a totalidade. Isto não faz, porém, como tendeu a ocorrer às vezes em trabalhos da Escola de Frankfurt, com que a filosofia precise ser confundida com uma teoria sociológica ou uma especulação social, pois neste gesto a filosofia perde sua grandeza e se reduz ao horizonte do humano demasiadamente humano.

Uma das maneiras de entrar num sistema filosófico é pela porta-dos-fundos que é a sua Estética. A obra de arte coloca um modelo perfeito e apropriado de sistema, tentação para qualquer pensador. Ela representa um desafio para as categorias do pensamento tradicional. A Estética permite um acesso às características do sistema que a sua fachada procura esconder: permite que se veja o funcionamento de sua cozinha, o depósito de suas provisões e o lixo que é descarregado.

A Estética em Kant não pode ser confundida com uma Filosofia de Arte. Ele aliás se volta contra essa confusão, mas essa foi uma batalha perdida por ele. Hegel⁹, no início da sua Estética, anota a impropriedade do termo, mas se submete ao uso institucionalizado. Esta foi uma batalha perdida por Kant, mas nos obriga a tomarmos cuidado com a sua terminologia. Nele, a Estética Transcendental é a ciência de todos os princípios da sensorialidade (*Sinnlichkeit*), o que não quer dizer que ele não tenha uma “Estética” (que se encontra na *Crítica do Juízo*¹⁰). Mais dia menos dia, quase todo grande filósofo viu-se obrigado a fazer a sua Estética. Afinal, dentro da matriz dicotômica da tradição metafísica ocidental, as obras de arte sempre colocaram um problema que acaba sendo um questionamento potencial da contraposição entre a matéria e o espírito, o finito e o infinito, o corpóreo e o sublime etc. A música, por exemplo, que tende a aparecer como a mais etérea, sutil e espiritual das artes, não pode prescindir nunca da materialidade das ondas sonoras e dos dedos e das bocas **tocando** concretamente instrumentos. Mesmo que se queira e se tente mostrar a obra de arte como síntese e conciliação dos contrários, sempre está aí presente a questão do porque tais contrários, se contrários, devam estar unidos, operando juntos, cooperando mutuamente.

Em sua secra acadêmica, Kant é um radical que monta um sistema não isento de contradições, mas que é bastante coerente e conseqüente consigo mesmo. É preciso não confundir o que a arte é com o que ele diz que a arte seja. Mas o que ele diz que ela é continua sendo muito importante, pois as posições e erros kantianos vão sendo seguidamente repetidos inclusive por muita gente que nunca leu Kant. Nele há três definições do belo que se tornaram famosas e que foram muito bem resumidas por Hegel na Introdução de sua *Estética*¹¹: o belo como prazer desinteressado, o belo como o que sem conceito agrada e o belo como uma finalidade sem fim. É isto o que Kant diz que o belo seja; isso não quer dizer que as obras de arte efetivamente sejam assim, mesmo que muitos

tenham aderido às suas posições. As obras de arte ficam mudas, elas não podem gritar, só podem dispor-se a falar se alguém realmente se dispõe a ouvi-las.

Enquanto Hegel, ainda que postulando a arte perto da expressão mítica e destinada a ser superada pela filosofia, valorizou o belo como manifestação sensível da idéia (sendo que "idéia" não deve ser entendido como algo abstrato, mas como síntese de sujeito e objeto, finito e infinito, etc.), posição em que o artístico se valoriza pelo ideativo, Kant teve de deixar o belo no nível mais baixo de sua pirâmide, o "estético" incapaz de pensar conceitualmente, degradado ao nível do mero gosto. Ele foi capaz de escrever uma "Estética" (Filosofia do Belo) sem tratar de nenhuma obra de arte. E isso não por acaso, mas por coerência do seu sistema. Ele nem poderia tratar propriamente das obras, pois o suporte material delas cai no âmbito "incognoscível" da "coisa em si" e, portanto, uma ciência do belo só poderia se concentrar nas "Anschauungen" (cuja tradução como "intuição" no sentido de "intus ire" não corresponde ao sentido de "visão de" do termo alemão). A arte fica, portanto, reduzida a uma dimensão psicológica e subjetiva, ainda que pretenda ser "transcendental" (talvez exatamente por não o ser). Implicitamente, Kant relega a arte ao plano do irracional, como se as obras de arte não fossem sistematicamente planejadas e organizadas, inclusive como modelos de racionalidade.

Deslocar a questão da arte para o âmbito do gosto não leva Kant a ser precursor da Sociologia do Gosto (inclusive esta e a Sociologia da Arte só podem surgir como rupturas com o esquema kantiano), pois esse "gosto" se coloca no âmbito de uma Estética Transcendental que, apesar de alimentada por estímulos "externos", não pode admitir qualquer ciência dessa "exterioridade" (como se esta não se interiorizasse e como se o homem não fosse também a sua circunstância). Kant é importante não só por ele mesmo, mas porque ele marca muitas outras posições mais ou menos fiéis a ele. Quando o professor manda o aluno fazer uma "análise do texto", espera que sejam formulados juízos analíticos que, a rigor, deveriam restringir-se à explicitação daquilo que esteja contido no texto. Como, porém, sempre há alguém que faz essa leitura, ainda que procure pôr entre parênteses a sua subjetividade, há uma contínua ruptura do analítico. Além disso, só se sabe o que está contido no âmbito de um texto, de um sistema, quando se ultrapassa as suas fronteiras.

Kant é importante inclusive para quem é antikantiano. Quando se pretende distinguir o artístico do publicitário que use a função estética, além de geralmente haver um esquecimento da função profundamente utilitária que a arte tem desempenhado (seja a favor do poder ou contra o poder, seja para estimular o trabalho ou outros tipos de comportamento), é preciso desconfiar no sentido de saber se, por acaso, não se está tendo

por pressuposto uma das definições que Kant dá do belo: a do prazer desinteressado e a da finalidade sem fim. A definição do belo como prazer desinteressado já foi lida, no bloco socialista (RDA) como um modo que Kant teria inventado para salvaguardar a obra de arte da sua transformação crescente em mercadoria. No texto original, essa definição é acompanhada de um exemplo sintomático: o palácio aristocrático que foi construído, diz Kant, com o suor de pessoas que nunca poderão habitá-lo, mas que um espectador pode achar belo mesmo que não usufrua de nenhuma vantagem por isso. Ainda que seja uma proposta geradora de uma perspectiva da arte pela arte, ela se dá de um modo reativo ante a negatividade social. Mesmo que se queira considerar o belo independente ou acima da verdade, do bem moral e da justiça, tal posição só se consegue afirmar de um modo reativo e, portanto, ela nega a si própria. É, portanto, ao contrário do que pretende, sempre uma posição social e que se inclina completamente ao conservadorismo, ainda que queira se apresentar como porta-voz ou guardião da utopia (pela qual nada faz em termos de uma práxis política capaz de trazer modificações ao real: pelo contrário, tende a fabricar estetizações legitimadoras do vigente). A poesia pura é uma poesia completamente impura, até indecente na sua docência.

Kant deixou o belo rastejando no nível mais baixo do seu sistema. Hegel ao menos reconheceu na arte a verdade. Kant fala em “juízo estético” e, ao mesmo tempo, define o belo como aquilo que sem conceito agrada. O estético não é nele nunca um juízo. Só pode haver, em seu sistema, um juízo a respeito do estético, sobre o estético: o próprio estético não é nem pode ser um juízo e não pode formulá-lo devido à hierarquia estabelecida na pirâmide da consciência. Por isso, porque o nível do estético está bem abaixo do nível do entendimento (Verstand) e da razão (Vernunft), é que ele precisa definir o belo como o agrada sem conceito: ele não poderia nunca ter conceito. Mas isso é muito mais um problema de Kant do que da arte (e isso não porque ele só tenha vivido numa cidadezinha provinciana).

É estranho que, em Kant, o belo artístico esteja na parte inferior da pirâmide da consciência (acima estando os conceitos do entendimento e as idéias da razão), quando o estético tendeu sempre a ser considerado, talvez inclusive por ter servido à legitimação da pirâmide econômica como pirâmide social, algo elevado. A exclusão do que, em tal enfoque, poderia ser chamado de “espiritual” cria o paradoxo de não haver o espiritual no que normalmente tem sido considerado o mais espiritual da produção humana. Devido à materialidade inevitável de qualquer obra de arte, ela cumpre neste sistema a sua *capitis diminutio*, é considerada incapaz de entender e raciocinar... É estranho inclusive que haja estetas capazes de perfilar posições kantianas.

Ele afirma (KU, p. 231) que o interesse no belo da arte nada tem a ver com o moralmente bom. É estranho que todos os grandes personagens literários são adeptos do que o senso comum consideraria moralmente mau (haja vista os personagens trágicos de Shakespeare) ou ao menos cometem atos um tanto excepcionais pelo negativo. A necessidade de afirmar expressamente a separação entre o belo e o bom já é um índice do contrário dessa separação. Por que querer excluir o moral do estético ? Para isentar não a arte, mas artistas e consumidores de qualquer responsabilidade ante as injustiças sociais. Não deixa de ser, portanto, uma posição moral: a do absentéismo, posição que se revela como conservadora porque não se propõe nenhuma mudança real do **status quo** da sociedade. De certo modo, os adeptos da arte pela arte (como a Metro Goldwin Meyer...) são mais kantianos do que Kant porque, se ele afirma que o interesse no belo da arte nada tem a ver com o moralmente bom, ele não está exatamente afirmando que o moralmente bom nada tenha a ver com o interesse no belo da arte.

Kant também supôs que o juízo moral não seja baseado num interesse, mas que ele acarreta um interesse. Isso já foi lido como um índice da fraqueza da burguesia alemã, incapaz de, no século XVIII, forçar uma tomada do poder (como o fazia a burguesia francesa). É possível distinguir entre o valor artístico de uma obra e o dinheiro que ela vale enquanto mercadoria devido às diferenças de apreciação dos vários grupos sociais, mas esses valores tendem a coincidir, seja por se valorizar financeiramente o que é considerado de alto valor artístico, seja por se considerar de menor valor artístico o que não consiga ser consumido. Desde o surgimento do marxismo tornou-se mais difícil pretender apresentar uma estética ou uma moral desvinculada do real jogo de interesses vigentes na sociedade. Querer desvincular o estético do interesse pode ser uma pretensão bem intencionada, mas é uma construção **a priori** que não se volta para o real modo de funcionamento das obras de arte na sociedade atual ou do passado. Em função disso, mesmo que se queira afirmar o belo como prazer desinteressado, não deixa nunca de ser uma posição que atende mais a certos interesses sociais e menos a outros: em suma, não deixa de ser uma posição "interesseira".

O fato de Kant deslocar a questão da arte para a questão do gosto (do agrado), além de ser um desvio do artístico para o psicológico (contra a intenção do próprio autor já por ter ele rejeitado o cogito cartesiano), não abre propriamente o caminho para uma Sociologia do Gosto (ou melhor, esta só pode surgir como uma ruptura para com posições básicas dele), pois ele pretende a construção de uma Estética Transcendental que independa de mudanças sócio-históricas. Só que a teoria dele não é o que ele pretende que ela seja. Toda a Sociologia da Arte, ainda que ela não seja necessariamente marxista (há quem a

considere até como um desvio antimarxista à medida que tenderia a esquecer a dialética, a História, o conceito de totalidade e as múltiplas mediações do real), surgiu de algum modo sob o impacto do marxismo, assim como uma perspectiva meta-física se vê problematizada pela admissão da existência de uma Sociologia do Conhecimento.

Definir o belo como o que agrada sem qualquer interesse e sem deixar de ser interessante (KU – p. 124), devendo ele, por isso, ser universalmente admitido sugere a necessidade de se fazer uma inversão hermenêutica dessa formulação: porque sequer que seja admitida como arte apenas a obra que se defina como “bela” (independente de sua verdade, de seu desvelamento do real, de um compromisso moral com a mudança da sociedade e porque sequer que seja admitido isso por todos (o “universal” serve para ocultar a vontade de dominação, o imperialismo totalitário do poder), diz-se que é belo o que agrada e o que agrada independe de qualquer interesse (mas como ?). Não se pode (a não ser ao preço de perder a maior parte do objeto) reduzir o artístico ao belo e o belo ao agrado, pois o artístico constitui uma assertiva que tende a ser “desagradável” (porque verdadeira, à medida que a experiência histórica não tem sido um céu de prazeres para a grande maioria dos homens, especialmente para a classe dominada). Beleza sem verdade não é beleza; é enfeite, é confeito, é confete: mas não é arte. Não adianta declarar o “belo” zona de “desinteresse” se as obras de arte mobilizam e circulam vários interesses. O pensamento precisa submeter-se à necessidade de seu objeto: liberdade não é desconhecer necessidades, ainda que talvez não seja apenas escolher submeter-se às necessidades mais prementes. Declarar que o prazer desinteressado do belo tem pretensão de universalidade é apenas uma pretensão particular, não uma universalidade. Qualquer um pode pretender alegar que seu juízo estético seja desinteressado: com isso ele prova apenas a universalidade de os homens terem o interesse de submeterem outros homens a seus próprios juízos (o que já é falta de juízo, pois a universalidade da pretensão nega a si mesma).

A definição do belo como “o que sem conceito agrada a todos” (KU – p. 134) pode parecer estranha na exclusão do conceito, mas é bem compreensível no sistema piramidal kantiano, em que o estético é situado abaixo do entendimento (e ainda mais da razão). A razão é o que aí pareceria poder pretender maior universalidade, ficando as “intuições” muito presas à particularidade da percepção individual. Parece estranho, por isso, que o “belo” possa pretender universalidade, especialmente se ele não pode subir ao topo da pirâmide e daí contemplar as areias do espaço e do tempo. Para entronizar o déspota esclarecido da razão, Kant precisa entronizar a ignorância na arte. Esta é, efetivamente, uma opção empobrecedora da arte. Como se vê, é preciso questionar a própria pretensão de superioridade dos conceitos, para em seguida duvidar da exclusão do conceitual no artístico.

Outra definição do belo na **Crítica do Juízo** (KU — p. 135) é o de finalidade sem fim. É uma tradução de “Zweckmaessigkeit ohne zweck”: ela esquece a “Mässigkeit”. Seria mais exato em termos de conteúdo ainda que menos contundente em termos formais traduzir por “adequidade a um fim inexistente” ou “adequação a uma finalidade inexistente”. Não deixa de ser uma contradição irresoluta. Como se um prédio fosse construído, portas tivessem fechaduras, escadas unissem andares etc.: e tudo isso para nada. É claro que essa definição está de acordo com a definição do belo como prazer livre de interesses: pode-se até louvar a boa intenção de Kant, o seu esforço de livrar uma essência da aparência de mercadoria capitalista, mas a questão é que ele não enfrentou os fatos. O que ele parece que quis dizer é que as obras de arte seriam construídas como se elas tivessem uma finalidade, mas não têm elas uma finalidade. Talvez elas tenham finalidades (como, por exemplo, estruturarem microssistemas estetizadores da organização e do poder) que não deveriam ser confessadas. É difícil crer que algo pareça um pato, ande como um pato, nade como um pato, faça quá-quá como um pato, e não seja um pato. Todo sistema tem uma função que o faz transcender-se. Não é por se inventar uma fórmula bem cunhada que se disse uma verdade. Se as obras de arte tem servido a finalidades é porque essas finalidades não eram totalmente estranhas à natureza delas.

Negar ao “belo” o interesse, a finalidade e o conceito só pode ser feito com a separação entre forma e conteúdo proposta na **Crítica da Razão Pura**. Isto faz de Kant um padroeiro do formalismo. No Direito, isso leva a uma validação puramente formal das normas jurídicas, em que é legítima toda norma emanada de acordo com os procedimentos previstos e de acordo com as normas mais altas. Aí, o que importa é a coerência interna do sistema; e justiça, ainda que ela sirva basicamente para que não haja justiça, é apenas a aplicação da lei. A divisão da literatura em gêneros é uma divisão formal que dispensa qualquer discussão em torno do conteúdo efetivo das obras literárias. Claro, toda obra é formalização, mas isso não dispensa o conteúdo: este é que é formalizado. Não há obra sem conteúdo nem conteúdo sem forma. Mas há conteúdos mal desenvolvidos formalmente (e que, portanto, também são carentes no conteúdo) e há formas carentes de conteúdo (e que são formas): isso ocorre nas obras fracassadas. Todas as correntes “modernas” da crítica (isto é, as não-marxistas) aderiram ao formalismo de um modo mais ou menos declarado e conseqüente.

Por falta de crítica, a Teoria Crítica também carece de teoria. Em geral, o marxismo não tem sabido desenvolver bem a análise da dimensão formal e microestilística das obras, assim como as correntes modernas da crítica não têm sabido analisar bem o conteúdo das obras (o texto como contexto estruturado verbalmente). Ainda que em termos

ideológicos a contraposição se coloque entre materialismo e idealismo, o marxismo não deve ser a mera antítese às correntes idealistas, mas a sua superação dialética. Querer suprir certas deficiências das correntes modernas da crítica através da sociologia da literatura tem na sua contabilidade não apenas a soma de suas positivities, mas a soma das carências de ambas as tendências. Mesmo que, entre nós, não tenha em geral sabido desenvolver-se muito bem como “análise” da obra literária (porque, ao querer ser mais do que a “análise” da obra, esquecia de analisá-la formalmente), o materialismo dialético deve ser capaz de assumir as contribuições positivas das correntes “modernas” e da sociologia da literatura para levá-las a um nível totalizador através do máximo de mediações existentes e assim superá-las, transcendendo a mera antinomia entre juízos analíticos e juízos sintéticos.

BIBLIOGRAFIA

1. Heine, Heinrich. **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland**, Frankfurt a.M., Akademie-Verlag, 1966.
2. Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2.te Auflage, 1976. As páginas citadas sem qualquer referência serão desta edição em tradução minha.
3. Hegel, Georg W. F. **Wissenschaft der Logik I und II**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969.
 _____ **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970. (Pequena Lógica).
4. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Band III, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1975, p. 342.
 _____ **Wissenschaft der Logik** (op. cit.), pp. 237 e 507.
5. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen** (op. cit.), p. 336.
6. Sohn-Rethel. **Warenform und Denkform**, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1971, pp. 27, 34, 122 e 69.
7. Hegel, Georg W. F. **Vorlesungen** (op. cit.), p. 341.
8. Hegel, Georg W. F. **Enzyklopädie** (op. cit.), §§ 213 – 215, pp. 367 – 372.
9. Hegel, Georg W. F. **Westhetik**, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 2.te Auflage, s.d., p. 13.
10. Kant, Immanuel, **Kritik der Urteilskraft**, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 3.te Auflage, 1978, p. 115 – 304. Citado como KU.
11. Hegel, Georg W. F. **Aesthetik** (op. cit.), pp. 65 – 69.