

# Kant segundo Dieter Henrich: um estudo em torno do conceito de liberdade

## I. Apresentação

No panorama da filosofia alemã contemporânea, há dois nomes que se impõem pela relevância dos seus pensamentos e pela comum postura de desenvolvimento de uma intensa convocação da tradição idealista e romântica: Dieter Henrich e Manfred Frank. Para lá do heideggerianismo, porventura demasiado hegemónico no contexto filosófico do século XX, e da sua declarada condenação da sofisticação conceptual e sistemática do idealismo, Henrich e Frank procuram repensar a tradição filosófica alemã – de Kant a Hegel –, recuperando as suas noções-chave, tais como: consciência, subjetividade, infinito, liberdade, etc.

Os méritos da obra de Dieter Henrich, de quem Frank fora aluno em Heidelberg, poderão ser considerados à luz do seu magnífico esforço de divulgação do estudo da filosofia alemã – kantiana, pós-kantiana, romântica e idealista – nos Estados Unidos, designadamente durante os anos 70 e 80, aquando da sua estadia em Harvard, por convite e incentivo de Stanley Cavell e de John Rawls. As lições de Henrich dedicadas a Kant, Fichte, Hölderlin ou Hegel, tal como apresentadas no contexto académico norte-americano e destinadas a um público familiarizado com a filosofia analítica, promoveram a assunção da convicção de que as principais problemáticas do idealismo alemão – particularmente, a questão da subjetividade – poderiam constituir, ainda, e com plena pertinência teórica, relevantes elementos de discussão filosófica (não seria supérfluo, a este respeito, considerar o trabalho de Henrich em Harvard como um acontecimento importante no desenvolvimento do diálogo entre a filosofia anglo-americana, de pendor analítico, e a filosofia continental).

O artigo que aqui apresentamos debruça-se sobre os estudos de Dieter

Henrich relativos ao pensamento de Kant, nomeadamente ao delineamento da sua postura interpretativa acerca do *corpus* crítico enquanto totalidade sistemática. Procuraremos, através da convocação de diversos escritos de Henrich, expor e perspetivar as conceções que definem e estruturam a sua leitura de Kant, particularmente através da apreciação da relevância concedida à noção de *sistema*. A proposta de ensaiar respostas às seguintes interrogações constituirá, neste sentido, uma das orientações teóricas do presente artigo: como se afigura elaborado e desenvolvido o sistema kantiano?; quais os conceitos fundamentais que estruturam o pensamento sistemático kantiano?; de que modo se diferencia o sistema kantiano relativamente aos posteriores sistemas filosóficos do idealismo alemão? O desenho das linhas de pensamento que compõem a interpretação kantiana de Henrich consistirá, igualmente, num objeto privilegiado das nossas atenções – a este respeito, será nosso propósito esclarecer determinadas conceções nucleares, tais como: i) a apreciação relativa à possibilidade de determinação do fundamento do pensamento kantiano; ii) o delineamento do conceito de *imagem moral do mundo* como possibilidade de abertura à compreensão da configuração do sistema crítico; iii) a avaliação da exigência eminentemente sistemática da elaboração da filosofia moral e da importância central do momento da escrita da segunda *Crítica*; iv) a perspetivação concernente ao conceito de liberdade enquanto conceito que permite pensar a possibilidade de uma *metafísica segundo Kant*. Em traços breves: a finalidade da elaboração do presente artigo consistirá, tão-somente, em oferecer uma introdução, tão clara e abrangente quanto nos for possível, da interpretação de Kant desenvolvida por Dieter Henrich.

## **II. Uma presença tão complexa quanto inelutável**

Um das singularidades mais determinantes dos estudos de Dieter Henrich sobre o pensamento de Kant consiste na assunção de uma postura teórica que aspira à determinação da cronologia do desenvolvimento das diferentes fases do *corpus* filosófico kantiano. O cuidado no delineamento de uma datação rigorosa do pensamento kantiano, no qual se inscreve a possibilidade de perspetivação de distintas posições filosóficas – e, em relação a estas, os avanços e os recuos na sua formulação, escrita e publicação, bem como as correções e as alterações

na apreciação da sua relevância interna –, definem e caracterizam a leitura de Henrich. Considerando tal gosto pela datação do desenvolvimento do *corpus* filosófico kantiano, importaria evocar, com justa pertinência, o célebre estudo de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, também este pautado, como sabemos, por conceções acerca da datação da configuração/reconfiguração do pensamento kantiano; em verdade, o estudo de Heidegger nunca se afigura como uma referência supérflua para Henrich – que, assinale-se, não se coíbe de louvar ou de refutar as suas principais perspectivas e asseverações.

Com efeito, o estudo de Heidegger apresenta-se, de um modo tão insistente quão curioso, como uma inelutável presença nas leituras de Henrich sobre Kant, constituindo, de um modo mais declaradamente explícito, o objeto central de um longo ensaio intitulado “On The Unity of Subjectivity”, integrado na coletânea de textos *The Unity of Reason: Essays on Kant’s Philosophy* (1994). Convocando o estudo de Heidegger, cuja publicação ocorrera há mais de seis décadas (facto que, todavia, não constitui motivo para a proclamação da sua irrelevância interpretativa, sustenta Henrich), o filósofo procura refutar uma das posições-chave heideggerianas: a conceção acerca da imaginação enquanto faculdade preponderante da subjetividade transcendental e, no mesmo sentido, enquanto *raiz comum, mas para nós desconhecida*<sup>(1)</sup>, entre sensibilidade e entendimento – uma conceção-chave traçada por Heidegger a partir da análise da Dedução Transcendental da primeira edição (1781) da *Kritik der reinen Vernunft*. Em traços breves, cumpriria elucidar que, de acordo com Henrich, o equívoco da leitura de Heidegger consistira, justamente, na sua postura de identificação, proclamada num tom decisivo e perentório, da imaginação enquanto *ursprüngliche Einheit* (Heidegger 2010, §27) entre as duas faculdades, sensibilidade e entendimento, e, de um modo mais complexo, enquanto núcleo desconhecido da razão humana. Segundo Henrich, a perspectiva de

---

(1) A formulação completa é, com efeito, da autoria de Kant: “[...] daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht an seiner gemeinsamen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand” (KrV, A15/B29).

Segundo a tradução portuguesa: “[...] que há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a sensibilidade e o entendimento” (Kant 2008b, p. 56, A15/B29).

Heidegger, recorrendo, de modo enfaticamente ininterrupto, à noção de *Unbekannte* (Heidegger 2010, §6), não se afigura passível de dar expressão à posição efetivamente kantiana: primeiramente, tal como Henrich começa por advertir, cumpriria ter presente que a imaginação constitui, no interior do pensamento kantiano, uma faculdade básica, e que a sua cooperação com a sensibilidade e o entendimento, indispensável para que haja conhecimento, não supõe nem exige, de um modo filosoficamente razoável, que a existência das duas faculdades mencionadas seja deduzida da existência da imaginação – recorde-se, a este respeito, a expressão de Ernst Cassirer *Monismus der Einbildungskraft* (Cassirer 1931, p. 16), formulada como sentença condenatória da interpretação heideggeriana, que tenderia, pois, a propor a autonomização da imaginação como principal fonte do conhecimento humano em detrimento da avaliação da concordância formal entre faculdades no ato de determinação, objetivação e unidade do conhecimento dos objetos. No entanto, a postura de rejeição de Henrich relativamente à leitura de Heidegger desenvolve-se de um modo filosoficamente mais sofisticado: tal como Henrich o esclarece, o propósito kantiano não consiste numa posição de indicação deliberada de tal raiz desconhecida, de um modo que proponha ou exija a sua elucidação perfeita; distintamente, Kant parece manter, aos olhos de Henrich, uma postura de *não determinação* de tal princípio inacessível. Seguindo a argumentação de Henrich, importaria, ainda, ter presente que, no interior do pensamento kantiano, tal raiz desconhecida (entre sensibilidade e entendimento) constitui, para Henrich, algo de inteiramente fechado para nós, pois, ainda que Kant tivesse vislumbrado algo de desconhecido na estrutura essencial da razão, adverte Henrich, tal não poderá consistir no tal desconhecido que o filósofo havia assumido à luz da expressão raiz comum entre sensibilidade e entendimento. A postura heideggeriana de assertiva e enfática determinação do *Unbekannte* enquanto imaginação constitui, pois, o alvo de rejeição por parte de Henrich.

Whether Kant thinks of the “to us unknown” common root of sensibility and understanding as something yet to be reached in our knowledge, or rather as something that is in principle inaccessible to us, cannot be decided as easily as Heidegger implies. (Henrich 1994, p. 19)

No mesmo tom:

It has been clearly established that Heidegger's way of interpreting the hint about the common root does not capture Kant's own view. Kant's foundational enterprise does not point "consciously toward the unknown" in a manner that would call for its elucidation. Rather, Kant stays on this side of the space occupied by what is in principle inaccessible. (Henrich 1994, p. 19)

Ao longo do artigo "On The Unity of Subjectivity", Henrich, com crescente incisividade, sustenta que seria um erro conceber tal posição interpretativa heideggeriana – a tese sobre a imaginação transcendental como raiz comum desconhecida da razão humana – como original, como um contributo relevantemente novo para o estudo do pensamento kantiano. De um modo que se nos afigura especialmente controverso – mas, nem por isso, teoricamente supérfluo ou desinteressante –, Henrich procura esclarecer que a leitura heideggeriana constitui um certo modo de repetição não declarada dos modos de interpretação de Kant desenvolvidos pelo idealismo especulativo. A este respeito, Henrich recorda-nos que Fichte, nas suas primeiras obras – nomeadamente, na *Wissenschaftslehre* de 1794 – atribuíra à imaginação tal relevância fundamental na estrutura interna da subjetividade, parecendo evocar, de um modo que inverte o movimento cronológico da história da filosofia, a leitura heideggeriana de Kant. No mesmo sentido, Henrich procura afirmar que Heidegger, delineando a sua interpretação de Kant, se teria filosoficamente apoiado no estudo de Hegel com o título *Glauben und Wissen*, de 1802: segundo as elucidações de Henrich, o estudo de Hegel, que integra um importante comentário à filosofia kantiana, apresenta uma conceção relativa à imaginação transcendental como unidade intermediária entre dois elementos opostos, sensibilidade e entendimento; de acordo com a posição de Hegel, esclarece Henrich, Kant não poderia ter-se pronunciado, de um modo definitivo, acerca de tal unidade intermediária entre elementos opostos – pois, segundo Hegel, a filosofia kantiana, insuscetível de desenvolver modos de perspetivação filosófica de resolução das oposições, falhara a identificação, perfeita e consequente, da imaginação, no âmbito de tal quadro filosófico de ausência de uma dialética de superação dos opostos. Não

obstante, assinala Heinrich não sem ironia, que, contrariamente a Heidegger, Hegel não afirma que a hesitação de Kant decorreria de uma suposta ausência de coragem intelectual: em verdade, segundo Hegel, a imaginação transcendental é, sem mais, a ideia especulativa – e tal reconhecimento só se torna possível e efetivo no âmbito da filosofia hegeliana, momento final do saber absoluto.

O excursão, aqui delineado, sobre a influência das posições-chave da interpretação heideggeriana no âmbito dos estudos de Heinrich poderá ser apreciado como um ponto de partida, que consideramos razoável e pertinente, para a abertura à compreensão da postura de Heinrich relativamente a um certo gosto pela cronologia do desenvolvimento do pensamento kantiano. Tal como Heidegger, o olhar de Heinrich dirigido a Kant movimenta-se segundo um esforço de determinação das distintas posições filosóficas – e da sua evolução – ao longo da configuração do *corpus* e da obra kantianos. Como compreenderemos, o gosto de Heinrich pela datação cronológica do desenvolvimento das posições kantianas conduzi-lo-á à elaboração de uma leitura interpretativa que se sustenta numa perspetivação acerca do *corpus* filosófico kantiano como *corpus* sistemático – a noção de *sistema* apresenta-se, pois, como uma noção fundamental das posições de Heinrich sobre Kant. Todavia, o carácter filosoficamente complexo e, por vezes, desconcertante da convocação da leitura de Heidegger por parte Heinrich deverá ser avaliado de um modo mais atento: convocar a interpretação heideggeriana de Kant significa, aos olhos de Heinrich, a abertura de uma possibilidade de investigação e de determinação do *fundamento* do pensamento kantiano – e, numa primeira leitura, tal termo, o termo *fundamento*, afigura-se tão caro a Heidegger quanto a Heinrich. Interessantemente, de acordo com Heinrich, o fundamento do pensamento kantiano deverá ser compreendido mediante a consideração de um relevante conceito, caracterizado, por seu turno, à luz da noção de *insondabilidade* ou *imperscrutabilidade*. Não leiamos, no entanto, a postura de Heinrich acerca do fundamento insondável do pensamento kantiano segundo uma afinidade perfeita com uma certa postura heideggeriana de exclusiva dedicação à identificação de aspetos oclusos ou impronunciáveis no interior do *corpus* crítico. De um modo distinto, a postura de investigação e de determinação do fundamento do pensamento kantiano, tal como desenvolvida por Heinrich, possui como principal propósito a avaliação do carácter

eminentemente sistemático do *corpus* kantiano. As noções de *insondabilidade* ou de *imperscrutabilidade* constituem, em verdade, noções kantianas – e não se afiguram objeto de qualquer exultação filosófica, de pendor mais ou menos velado ou hermético, no âmbito da leitura de Henrich. O tom do seu pensamento traduz, sempre, sobriedade e clareza de posições.

### **III. A elaboração de uma imagem conceptual: a *imagem moral do mundo***

Apesar da declarada rejeição das principais concepções da leitura heideggeriana, a interpretação de Henrich revela-se igualmente sensível à perspetivação de modos de reconfiguração ou de transfiguração de distintas posições filosóficas no interior do pensamento kantiano, cronologicamente assinaláveis e determináveis. Importaria, a este respeito, ter presente a confluência das visões de Henrich e de Heidegger relativamente ao momento da elaboração, da escrita e da publicação da segunda *Crítica*, avaliado por ambos como o momento fulcral que definira, de modo decisivo, o *corpus* filosófico kantiano nas suas orientações estruturantes. Recorde-se, pois, que, segundo Heidegger, o delineamento da segunda *Crítica* promoveu uma alteração na postura kantiana relativamente à predominância da imaginação enquanto faculdade fundamental e à avaliação da finitude humana como marca característica da subjetividade fundamental – uma mudança de postura manifesta nas diferenças de posições entre a primeira e a segunda edições da *Kritik der reinen Vernunft* e na exigência de reescrita da “Dedução Transcendental” –, a favor de uma nova apreciação, lamentada por Heidegger, acerca do carácter racional puro do sujeito, no âmbito da sustentação de uma filosofia moral prática que afirmaria a moralidade pura da subjetividade, assente, por sua vez, numa razão pura, isenta de determinações sensíveis. Se assim é no contexto da interpretação heideggeriana, para Henrich, por seu turno, o desenvolvimento de uma segunda *Crítica* traduz o momento no qual o pensamento kantiano elabora, para si mesmo, o seu fundamento, constituindo-se, doravante, como um *corpus* filosófico sistemático.

No ensaio “The Moral Image of the World”, integrado na coletânea *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* (1992) – trata-se de

um texto apresentado numa conferência na Stanford University, em 1990, a propósito da comemoração dos 200 anos da *Kritik der Urteilskraft* –, Henrich propõe-se perspetivar e determinar o *fundamento* (*foundation* é o termo que o filósofo utiliza, neste seu ensaio escrito em língua inglesa) do pensamento kantiano. À partida, tal como Henrich adverte, poder-se-ia assumir que a epistemologia (ou a teoria do conhecimento) apresentada na *Kritik der reinen Vernunft*, e no aparato conceptual operativo que esta integra e oferece, constituir-se-ia como o fundamento do *corpus* kantiano; todavia, tal fundamento, se assim o designarmos, não configura um fundamento filosófico num sentido pleno: repare-se, pois, que a configuração das possibilidades do conhecimento epistemológico, ou científico, acerca dos objetos consiste, em verdade, e tal como Henrich assinala, numa base fundacional demasiado frágil ou irrelevante no que concerne à fundação de um pensamento filosófico que aspira à sistematicidade. De acordo com as elucidações de Henrich, a *Kritik der reinen Vernunft* oferece, sim, um aparelho de conceitos – os meios mínimos operativos – que permite a ligação e a transição entre os vários e distintos discursos racionais, mas tal não se apresenta suficiente para que o compreendamos como o elemento fundacional de um *sistema* filosófico. Conquanto as três *Críticas*, como um todo, possam surgir, aos olhos do leitor menos avisado, como uma entidade monolítica, e desde sempre configurada na sua totalidade, importaria, pois, sublinhar, seguindo a argumentação de Henrich, que o seu objetivo, o das diferentes *Críticas*, consiste em avaliar o escopo e os limites de cada discurso racional, de um modo – e trata-se, aqui, de um ponto assaz importante – que permita acomodar um lugar legitimamente central para a filosofia moral apresentada na *Kritik der praktischen Vernunft* e para o seu conceito-chave: o conceito de *liberdade*.

O gosto de Henrich pela determinação da cronologia do desenvolvimento de distintas posições filosóficas assumidas no interior do pensamento kantiano poderia ser, a este respeito, evocado: conquanto o leitor menos conhecedor possa perspetivar as diferentes *Críticas* como uma estrutura monolítica, depreendendo, equivocadamente, que, antes de Kant redigir a primeira *Crítica*, o seu pensamento filosófico já estaria traçado como um sistema (e tal visão não poderá ser prontamente rejeitada como filosoficamente irrazoável ou destituída de sentido, pois, em verdade, os teoremas fundamentais da primeira *Crítica* permanecem no

interior do pensamento kantiano, constituindo-se como uma linguagem de base operativa nas obras posteriores do filósofo – o designado aparato de conceitos operativos), importaria elucidar, tendo presente as posições de Henrich, que, uma vez publicada a *Kritik der reinen Vernunft*, Kant não possuía planos definidos quanto à elaboração de uma *Kritik der praktischen Vernunft*. Mais do que isso: durante algum tempo, assinala Henrich, Kant ponderara incluir na segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* aquilo que acabaria por ser a *Kritik der praktischen Vernunft*: com efeito, Kant escreveu uma segunda *Crítica*, sustenta Henrich, pois as suas posições sobre moralidade mudaram consideravelmente, possibilitando a elaboração de um conceito que se apresentaria como o conceito eminentemente sistemático do pensamento kantiano.

No mencionado ensaio “The Moral Image of the World”, Henrich dedica-se à elaboração de uma imagem conceptual a partir da qual se permite desenvolver a sua perspetivação concernente ao pensamento kantiano enquanto corpus *sistemático*: trata-se da imagem conceptual que Henrich designa por *imagem moral do mundo* – ver o mundo a partir de um ponto de vista moral e criar um *corpus* de pensamento a partir de tal perspetiva fundacional, eis a postura de compreensão de Henrich. Tal imagem conceptual, a “imagem moral do mundo”, tal como Henrich a elabora – como que convocando, ainda que de modo não plenamente explícito, o conceito kantiano de *ideia de mundo moral* presente no capítulo “Do ideal do Sumo Bem como fundamento determinante do fim último da razão pura” da *Kritik der reinen Vernunft* –, constitui-se como um eixo filosófico orientador da determinação sistemática do pensamento de Kant na sua totalidade. Não se trata, com efeito, de uma imagem conceptual que Henrich definira como elemento de sustentação dos seus estudos sobre o pensamento kantiano, como que confirmando, dir-se-ia, quaisquer modos de criatividade interpretativa do comentador – mais do que isso: a imagem moral do mundo afigura-se, de modo rigoroso, como um elemento conceptual com o qual Kant se confrontara num momento cronologicamente assinalável, inscrevendo-o posteriormente no seu próprio pensamento, e determinando-o como pedra de toque das suas aspirações sistemáticas. Em traços breves: de acordo com a argumentação de Henrich, o pensamento kantiano constitui-se como um sistema, pois afigura-se delineado, na sua totalidade, à luz de uma imagem moral

do mundo – no mesmo sentido: a imagem moral do mundo e a estrutura de sistema traduzem duas determinações afins no interior do pensamento kantiano.

Segundo Henrich, a aspiração kantiana de configuração do seu *corpus* de pensamento como uma totalidade sistemática – à luz do desenvolvimento de uma imagem conceptual designada por *imagem moral do mundo* – apresenta-se primeiramente formulada no momento da escrita da segunda *Crítica*. É, pois, no âmbito da *Kritik der praktischen Vernunft* – obra que Henrich concebe como o cerne do *corpus* crítico – que o pensamento kantiano se afigura na posse de uma *imagem moral do mundo*, que o conduz à sua configuração e desenvolvimento como uma totalidade sistemática. A imagem moral do mundo traduz, por conseguinte, o carácter sistemático do pensamento de Kant – não se trata de uma mera imagem conceptual perspectivada como uma questão individual e localizada num contexto estritamente ético; por conseguinte, sob o olhar de Henrich, no contexto do pensamento kantiano, a filosofia moral não se configura como mais um discurso racional autónomo entre os demais discursos – a filosofia moral constitui, sim, a base fundadora, e o eixo de sustentação, do *corpus* sistemático kantiano.

It can easily be seen that on the one hand this conception of the method of systematic philosophy and on the other hand the conviction that one must assign moral philosophy a decisive role within the philosophical enterprise correspond to and support one another very well. Thus one can also expect that a correct understanding of what the moral image of the world might contain and the localization of such an image within the network and sequences of discourses would do more than simply solve a particular problem in an ethics that maintains that metaphysical views cannot be totally expelled from ethical questions. The moral image of the world poses a problem of much wider philosophical interest. Its solution must contribute to and become an integral component of the design for a system of philosophy. (Henrich 1992b, p. 7)

Uma das peculiaridades que caracterizam os estudos de Henrich dedicados ao pensamento kantiano consiste na sua postura de ênfase relativamente à importância de uma determinada influência, tomada por Henrich como fundamental. Tal influência, frequentemente referida por Henrich num tom

que não raras vezes combina a irreverência e a exultação teóricas, é Jean-Jacques Rousseau. Em verdade, de acordo com Henrich, a configuração kantiana de uma imagem moral do mundo – que não se traduz, bem entendido, num conceito efetivamente elaborado pelo próprio Kant, nunca tendo resultado numa conceção explicitamente definida (importaria, a este respeito, ter presente que o conceito kantiano mais próximo ou aproximado seria o de *ideia moral do mundo*) – decorre, pois, das leituras de Rousseau, especialmente de *Émile* e do seu livro IV, no qual se expõe a profissão de fé do Vigário Saboiano, que tantos dissabores e padecimentos trouxe a Jean-Jacques, como sabemos. No contexto dos comentários de Henrich, a ênfase dedicada à influência de Rousseau traduz a possibilidade de apreciação e de avaliação dos pontos mais graves da filosofia moral kantiana e, bem assim, de perspetivação e de compreensão do pendor eminentemente sistemático do *corpus* crítico.

O que é, então, a “imagem moral do mundo” – e porque tal conceito traduz uma influência tão marcante de Rousseau no âmbito do pensamento kantiano? É sempre a leitura de *Émile* que é convocada por Henrich: tal obra consiste, pois, no ponto de partida para a compreensão kantiana de uma “imagem moral do mundo”. Segundo uma argumentação teoricamente reconstituída por Henrich (e que se afigura pueril somente se tomada superficialmente), à luz dos preceitos de fé do Vigário Saboiano, a nossa razão requer, como que impondo, uma certa ordem de coisas – uma ordem moral das coisas –, que parece ser continuamente violada pelo curso do mundo; a designada “imagem moral do mundo”, que todos os homens possuem, traduz como que a consciência de tal ordem moral das coisas, que se encontra deturpada, vituperada, pelo curso do mundo, falando como o Vigário Saboiano, ou como Rousseau. Evocar-se-ia, a este propósito, a temática poética do *desconcerto do mundo*, tão culturalmente influente no século anterior, o século XVII, o século de Montaigne, e que se apresenta prolongada em Rousseau. A partir de tais posições, Henrich procura delinear uma possibilidade de perspetivação de tais posturas morais – tais visões morais acerca do mundo que devem orientar, segundo Rousseau, a nossa conduta moral enquanto agentes racionais – à luz das posições kantianas relativas aos postulados da razão (prática): a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Neste sentido, através da evocação incessante de *Émile*, Henrich propõe-se sustentar o

quão a filosofia moral de Kant deve a Rousseau, não somente no mero âmbito da temática da “sinceridade do coração” como artigo de fé do Vigário Saboiano, mas, principalmente, na postulação de uma ordem moral das coisas que é conforme ao carácter apodítico da lei moral: pois, tal como Henrich esclarece, o sujeito livre, respeitando a lei moral – o *respeito pela lei*, justamente – postula, do mesmo modo, uma imagem moral do mundo, isto é, uma ordem moralmente elevada, moralmente justa, que só poderá ser numérica, enquanto princípio orientador das ações humanas livres, e cujo garante é o ser sumamente bom e justo (a este propósito, não seria filosoficamente fútil advertir, segundo Henrich, que, no âmbito do pensamento kantiano, o conceito de *Deus* decorre, com efeito, da sua filosofia moral – nunca da teologia especulativa, como bem sabemos –, e, particularmente, da elaboração de uma conceção relativa a uma imagem moral do mundo, a uma ordem moral das coisas, no interior da qual a justiça relativa ao agir moral se constitui como uma das prerrogativas do ser sumamente bom).

Paralelamente à apreciação da influência de Rousseau, afigura-se, ainda, assaz ilustrativo o modo como Henrich concebe a influência em Kant do conceito de *moral sense* de Francis Hutcheson. Tal como adverte Henrich, a simpatia de Kant pela teoria do *moral sense* não deverá ser tomada num sentido pleno – pois, em Kant, a moralidade não pode ser concebida como algo que possui a sua origem num sentido particular, ainda que tal constitua o sentido superior. De modo distinto: em Kant, a moralidade – e o agir moral – determina-se como o fim da razão humana (configurando-se, igualmente, como o cerne estruturador do *corpus* filosófico sistemático). A filosofia moral, tomada a partir de uma perspectiva sistemática, traduz mais do que um discurso racional autónomo entre os demais – trata-se, pois, e tal como sustenta Henrich, da pedra de toque do sistema kantiano: todos os discursos racionais se sustentam sobre a filosofia moral – orientando-se, na sua configuração filosófica, à luz do desenvolvimento de uma “imagem moral do mundo” – que se afirma como o eixo de fundação de uma razão sistemática ou, recorrendo ao termo kantiano, arquetetónica.

Segundo uma argumentação particularmente complexa, Henrich perspetiva a elaboração e o desenvolvimento filosóficos de uma “imagem moral do mundo” em afinidade com a crescente recusa kantiana da noção de *felicidade* enquanto conceito-chave da filosofia moral. Encontramo-nos, pois, perante um dos pontos

mais estruturantes da leitura de Henrich. A rejeição da consideração da noção de felicidade como conceito fulcral da filosofia moral poderá ser, segundo Henrich, determinável: trata-se do momento da escrita de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, no âmbito da qual Kant abandona, por completo, a posição de que a moralidade deveria ser compreendida à luz do conceito de felicidade ou, de acordo com Hutcheson e a teoria do *moral sense*, de *maior felicidade para o maior número de pessoas*. Pois, tal como sustenta Henrich, Kant propõe-se posicionar no centro da sua filosofia moral o *respeito pela lei* enquanto única condição válida da ação moral, a única motivação livre e autónoma. A assunção de tal conceito – *respeito pela lei* – resultara, esclarece Henrich, de uma reconstrução profunda da filosofia moral de Kant (e do seu afastamento em relação a Hutcheson), que dera lugar a uma nova teoria moral delineada à luz de uma “imagem moral do mundo”, que, por seu turno, promovera, ou exigira, a configuração do pensamento kantiano enquanto *corpus* sistemático.

Once Kant had seen through these ambiguities, he was ready for a radical change in the basic design of his ethics: a moral philosophy worthy of the name must adopt as its point of departure the tenet that actions can only have a moral value if their motivation derives from the moral law alone. This insight led to Kant’s well-known theory of “respect for the law” as the only moral motivation (a theory that cannot be explained as the result of a pietistic education, but only as the conclusion of a long process of reasoning). Its adoption resulted in a reconstruction of Kant’s ethics in its entirety, indeed in much more, namely, in a new conception of the moral image of the world and in a new shape for the philosophical system at large. (Henrich 1992b, p. 22)

O desenho do *corpus* filosófico kantiano como sistema incluía, pois, o reconhecimento de que o respeito pela lei constitui a motivação moral primordial (é impossível derivá-lo de impulsos ou desejos egoístas e da aspiração de felicidade para si próprio), decorrendo – e tal constitui um ponto relevantíssimo – do carácter apodítico da lei, e da convicção de que é possível promover tal estado de coisas no mundo que o mérito e a felicidade possam ser distribuídos de uma forma que não conflitue com princípios morais. Neste sentido, a lei afirma-se como *facto da razão*, como bem sabemos – e como único modo de

apercebimento, à falta de melhor termo, da *liberdade*, no seu carácter insondável, e, não obstante, profundamente apodítico enquanto facto da razão.

#### **IV. Da liberdade: a *pedra angular* do edifício da razão**

Talvez as posições de Henrich não soem tão originais ou mereçam ser urgentemente lidas: são, com efeito, as posições de quem prefere pensar o sistema a pensar a autonomia dos discursos racionais, dir-se-ia. Sublinhe-se, não obstante, a singular postura de Henrich relativamente à avaliação da filosofia moral kantiana enquanto cerne do *corpus* crítico: com efeito, no âmbito dos estudos de Henrich, deparamo-nos com uma nova apreciação do conceito de *liberdade* enquanto elemento central do pensamento kantiano e da sua configuração enquanto totalidade sistemática, mediante um olhar interpretativo que não se coíbe de reclamar, recuperando filosoficamente, a pertinência conceptual de noções morais fulcrais, tais como: lei moral, facto da razão, respeito pela lei. Tendo presente tal postura, cumpriria assinalar o facto de os estudos de Henrich se desenvolverem em profunda oposição relativamente a outras posições interpretativas num contexto académico alemão. Mencione-se, a título de exemplo, a leitura preponderantemente estética de Kant desenvolvida por Christoph Menke, membro da designada Terceira Geração da Escola de Frankfurt, na sua influente obra *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida* (1988); rejeitando uma interpretação de pendor sistemático do pensamento kantiano, Menke propõe a noção de *Souveränität* como marca da predominância do estético sobre os demais discursos racionais: a posição de Menke traduz, com efeito, a ênfase, aberta e declarada, sobre a conceção do juízo estético como *ohne Begriff* (como modo judicativo subjetivo que suspende ou estiola os modos conceptuais científicos), proclamando, assim, a estética e o estético como domínios *soberanos* – atente-se: domínios não apenas autónomos, mas *soberanos* face aos demais, pois conduzem à interrupção destes últimos (a este propósito, Menke socorre-se de algumas excentricidades teóricas, como a apreciação de pretensas afinidades entre a estética kantiana e o formalismo russo e o seu conceito de *estranhamento* – *ostranenie*).

Relativamente a Menke, poder-se-ia afirmar que Henrich se encontra num

outro campo de visão, pois o seu pensamento revela-se sensível a outros aspetos do *corpus* kantiano: com efeito, Henrich recusa, por completo, a noção de soberania (do estético) sustentada por Menke – curiosamente, os estudos de Henrich sobre o pensamento estético kantiano existem em número muitíssimo reduzido, afigurando-se marcados por um certo pendor lacónico quanto ao tratamento das principais problemáticas. No ensaio intitulado “Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment”, também incluído na coletânea *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant* (1992) – um dos raros ensaios dedicados à estética –, a postura de Henrich revela-se relutante quanto à perspetivação da singularidade ou da excecionalidade do juízo estético kantiano: no âmbito do mencionado ensaio, Henrich demora-se na descodificação da expressão kantiana *freies Spiel* – livre jogo, entre imaginação e entendimento, no contexto do juízo sobre o belo –, considerando-a como uma metáfora pouco clara em termos conceptuais e de equívoca compreensão a nível lógico e judicativo. No mesmo sentido, ao longo do referido ensaio, as posições de Henrich surgem envoltas numa certa postura de insistência quanto à conceção do juízo estético como um domínio judicativo que deriva, ou decorre, do aparelho lógico e conceptual da *Kritik der reinen Vernunft*. Do mesmo modo, em “The Moral Image of the World” – que, recorde-se, consiste num texto apresentado numa conferência de comemoração dos 200 anos da publicação da *Kritik der Urteilskraft* –, as observações de Henrich sobre estética revelam-se surpreendentemente parcias, concentrando-se, como que exclusivamente, em torno da proclamação da terceira *Crítica* enquanto peça integrante do sistema na sua totalidade – e tal afigura-se muito manifesto na sua “Introdução”, que merece as melhores atenções de Henrich –, e que conclui ou encerra com a configuração de uma imagem conceptual: a imagem moral do mundo, já na inteira posse de Kant. Segundo a leitura de Henrich, na ausência de tal imagem moral do mundo, Kant nunca poderia escrito a terceira *Crítica*, uma obra que propõe, esclarece Henrich, um novo olhar sobre a natureza, iniciando-se com considerações sobre o belo e o organismo, detendo-se sobre avaliações da natureza enquanto sistema teleológico, e que conclui com o tratamento de questões acerca da moralidade e da liberdade. Tendo presente tais considerações, importaria elucidar, insistindo, que Henrich não se assume como um pensador estético: a ênfase dos seus estudos sobre Kant recai sobre a filosofia

moral, não de acordo com um sentido de assunção da primazia da mesma sobre os demais domínios filosóficos, mas segundo uma postura interpretativa que compreende o pendor *sistemático* do pensamento kantiano, configurado à luz do seu conceito central – o conceito de *liberdade*.

A este propósito, tornar-se-ia pertinente analisar, neste momento, o ensaio de Henrich intitulado “Freedom as the ‘Keystone’ to the Vault of Reason”, integrado na coleção de textos *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism* (2003). Fiel ao seu gosto pela datação da configuração das distintas fases de desenvolvimento das posições filosóficas kantianas, Henrich propõe-se, no mencionado ensaio, delinear a elaboração cronológica de três diferentes modos utilizados por Kant para definir a sua conceção de sistema filosófico; elucide-se, pois, que estas três definições kantianas se encontram apreciadas de um ponto de vista cronológico – sendo cada uma delas apresentada como a mais conforme à aspiração kantiana de determinar o conceito de *liberdade* como núcleo do seu pensamento: i) a primeira proposta de definição de sistema elaborada por Kant é a definição crítica, e tal posição encontra-se presente na *Kritik der reinen Vernunft*; assim concebido, o projeto de pensamento crítico kantiano anuncia-se como possibilidade de resolução do problema da metafísica – o problema do *incondicionado*, bem entendido –, e o seu desenvolvimento sistemático permite, sobretudo, que nenhum conceito permaneça indeterminado na sua definição e, correlativamente, que nenhum problema filosófico se revele ausente de solução; trata-se, pois, de uma aspiração de avaliação e de resolução totais das problemáticas da metafísica); ii) a segunda definição de sistema surge na *Kritik der Urteilskraft*: no âmbito desta terceira *Crítica*, o pensamento kantiano, debruçando-se sobre as problemáticas do juízo estético e do juízo teleológico, propõe modos de continuidade entre as faculdades do entendimento e da razão, alcançando a assunção da razão prática e da moralidade como modo de fechamento do sistema filosófico; trata-se, preponderantemente, de uma perspetivação que se pretende total acerca das possibilidades de interação e de cooperação entre as distintas faculdades subjetivas (e não propriamente do delineamento de uma postura filosófica que aspira à resolução das problemáticas da metafísica, como havia acontecido na *Kritik der reinen Vernunft*) ; iii) a terceira e final definição de sistema apresentada por Kant fora elaborada tardiamente, durante a década

de 1790, particularmente no âmbito de um ensaio (jamais finalizado) intitulado “Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?”, publicado posteriormente, em abril de 1804, dois meses após a morte de Kant, pelo seu amigo Friedrich Theodor Rink: no âmbito de tal ensaio postumamente publicado, inicialmente elaborado como uma contribuição a submeter a um concurso aberto pela Academia de Ciências da Prússia, Kant conceberia a possibilidade de uma *destinação da razão*, à luz da qual o sistema filosófico deveria ser estruturado; de acordo com tal visão tardia kantiana, o conceito de liberdade constitui-se, assim, como a designada destinação da razão. Eis, pois, a definição definitiva de sistema filosófico desenvolvida pelo pensamento kantiano.

Tal como Henrich assinala, as posições kantianas acerca da concepção de sistema filosófico apresentam-se elaboradas segundo a configuração de distintas metáforas utilizadas por Kant para representar filosoficamente o conceito de razão. As *metáforas de razão*, tal como delineadas no interior do *corpus* kantiano, constituem, elucida Henrich, um movimento de pensamento que se entrecruza com a aspiração de determinação do carácter sistemático da filosofia crítica. A subtileza dos comentários de Henrich a este respeito deverá merecer as nossas melhores atenções: com efeito, a primeira metáfora de razão elaborada por Kant surge, desde logo, na *Kritik der reinen Vernunft* – no contexto da primeira *Crítica*, o pensamento kantiano dedicara-se a perspetivar a possibilidade de modos de interação e de cooperação entre as distintas faculdades cognitivas a fim da constituição do conhecimento; à luz de tal metáfora, Kant proporia sustentar que cada ato desenvolvido por uma das faculdades subjetivas apresentar-se-ia cumprido, e encontraria o seu propósito, em virtude de outras realizações cognitivas empreendidas pelas demais faculdades; tal como esclarece Henrich, o conceito de *razão* aqui envolvido traduziria o uso de um termo geral que designaria todas as faculdades cooperantes, e não propriamente uma faculdade distintiva ou específica relativamente a outras; neste sentido, a *razão* apresentar-se-ia como um princípio que torna possível, total e completa, a experiência: a razão confere totalidade e completude à experiência, organizando o conhecimento em relação a esta. Como tal, Kant recorrera à metáfora de um “todo organizado” para descrever a razão, representando-a filosoficamente à

luz de tal imagem que invoca *organicidade* e *totalidade*. No seguimento de tais considerações, e de acordo com as finas elucidações de Henrich, importaria compreender o momento da introdução de uma nova metáfora de razão que se propõe substituir – ou, de um modo mais rigoroso, sofisticar filosoficamente – a metáfora de totalidade organizada sustentada na primeira *Crítica*: trata-se, pois, do momento da elaboração e da escrita da *Kritik der praktischen Vernunft*, concebida por Henrich como a obra central do *corpus* crítico, e que apresenta uma outra metáfora de razão, de contornos arquitetónicos, e tanto mais bela quanto mais ilustrativa – a metáfora da razão como *abóboda* [*vault*] cuja *pedra angular* [*keystone*] é a liberdade. De acordo com Henrich, tal metáfora poderá ser encontrada na “Vorrede” de *Kritik der praktischen Vernunft*:

Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz. (KpV, AA 05: 3-4)<sup>(2)</sup>

A beleza da metáfora kantiana conduz-nos, pois, ao domínio da arquitetura e do seu conceito de *pedra angular* (*Schlußstein*, de acordo com o termo de Kant, que Henrich traduz recorrendo a *keystone*): num contexto arquitetónico, o conceito de *pedra angular*, amplamente utilizada durante a antiguidade romana, traduz o elemento que se coloca no ápice ou vértice de uma construção em forma de arco (a abóboda, um exemplo arquitetónico mais sofisticado), de modo a promover a

---

(2) Segundo a tradução portuguesa: “O conceito de liberdade, na medida em que a sua realização é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e adquirem com ele e através dele consistência e realidade objectiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* pelo facto de a liberdade ser efectiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral. (Kant 2008a, p. 12).

união, o equilíbrio e a estabilidade das estruturas que nele confluem. Não se trata, bem entendido, do elemento que serve de base, de alicerce ou de sustentação à construção arquitetônica, eventualmente a primeira pedra do edifício – mas, sim, do elemento que é utilizado numa dimensão superior do edifício, porventura o último elemento a ser adicionado, conferindo estabilidade entre as diferentes partes de uma construção, e cuja remoção provocaria o desmoronamento da totalidade construída. Interessantemente, a língua inglesa oferece-nos dois termos para pedra angular: *keystone*, o termo utilizado por Henrich no seu ensaio, mas também o elucidativo *capstone*, que integra a referência à dimensão elevada da pedra angular – a *pedra de cima*, a *cabeça do ângulo*, cuja inserção determina a finalização (e a perfeição) de um edifício. Uma leitura mais atenta e profunda das palavras de Kant sobre o conceito de *Schlußstein* poder-nos-ia conduzir a temáticas inopinadas – tais como o simbolismo maçônico do conceito de pedra angular –, mas tal caminho de interpretação revelar-se-ia, neste contexto, filosoficamente irrelevante para os nossos propósitos.

Qual a pertinência da metáfora kantiana acerca da razão como edifício cuja pedra angular é a liberdade? A análise das metáforas arquitetônicas utilizadas por Kant não constitui uma postura a desprezar para o kantiano mais esclarecido, mas esta metáfora à qual nos dedicamos certa especial relevância: com efeito, a apreciação cuidada de tal metáfora permite-nos compreender a singularidade da dimensão sistemática do pensamento kantiano, por distinção ou por contraste com o idealismo especulativo (de Fichte e de Hegel, principalmente) que se proclama como seu sucessor filosófico. Encontramo-nos, portanto, no cerne da interpretação de Henrich acerca da excecionalidade do pendor eminentemente sistemático do edifício crítico kantiano: de acordo com Henrich – e tal constitui um dos cavalos de batalha dos seus estudos sobre Kant –, o pensamento sistemático kantiano não poderá ser perspectivado à luz de uma afinidade essencial mantida com os sistemas idealistas que se lhe seguiram e que se apresentaram, a si próprios, como ilustres modos de continuação, prolongação ou resolução filosóficas do pensamento de Kant. Aos olhos de Henrich, a temática da história da filosofia que se desenha sob a expressão *von Kant bis Hegel* – que fornecera títulos a diversos estudos e compêndios canônicos – deverá ser profundamente problematizada.

Segundo Henrich, a singularidade distintiva do pensamento filosófico kantiano consiste na assunção do conceito de liberdade como *pedra angular*, justamente. O conceito de liberdade não se afigura, tal como Henrich propõe, como um fundamento que serve de base de sustentação a todo o edifício de pensamento: não se trata de um conceito prévio ou primeiro, do qual o filósofo procuraria fazer derivar todo o seu *corpus* de pensamento; não se trata, igualmente, da postura inicialmente determinada segundo a aspiração de delinear um sistema filosófico no interior do qual se introduzem, passo a passo, de um modo cronologicamente sequencial, os princípios e os teoremas. De acordo com a interpretação de Henrich, o sistema kantiano fora delineado enquanto tal – enquanto sistema, justamente – aquando do desenvolvimento das posições sobre filosofia moral expressas na *Kritik der praktischen Vernunft*, e, especialmente, no momento do delineamento filosófico do conceito de liberdade. O pensamento kantiano *deveio* sistema filosófico nesse momento, o momento da elaboração e da escrita da segunda *Crítica*. Por conseguinte, e convocando a metáfora kantiana, importaria elucidar, seguindo a argumentação de Henrich, que o conceito de liberdade – o conceito kantiano que concentra as exigências de configuração do edifício crítico como um sistema – se constitui, de facto, como uma pedra angular, como um elemento final que, mais do que um fundamento basilar, se anuncia como o elemento que permite conferir união, equilíbrio, consistência, estabilidade e harmonia finais a uma estrutura organizada como uma totalidade.

Se o conceito de liberdade é a *pedra angular* do sistema kantiano, importaria concluir, com justeza, tal como Henrich o sugere, que Kant formulara tal conceito, não no início da sua filosofia, mas a meio caminho do percurso do seu pensamento, designadamente aquando da elaboração e da escrita da segunda *Crítica*: por outras palavras, a formulação do conceito de liberdade enquanto pedra angular do sistema – a formulação do conceito de liberdade enquanto conceito que exige a configuração de um *corpus* sistemático – consiste num *resultado* que Kant alcançara durante o percurso de desenvolvimento do seu pensamento filosófico. Tal como adverte incessantemente Henrich, os sistemas idealistas posteriores – em primeiro lugar, o de Fichte – não deverão ser concebidos à luz de uma pretensa postura de conformidade com o sistema kantiano: a exultante proclamação de um fundamento filosófico caracteriza, de

modo indelével e indiscutível, o idealismo especulativo que sucede a Kant (o *Ich* de Fichte, por exemplo) – e tal sucessão, aos olhos de Henrich, constitui, sobretudo, uma sucessão cronológica do ponto de vista da história da filosofia, jamais uma sucessão eminentemente filosófica.

A este respeito, importaria referir, de um modo breve, o esforço de interpretação dos pensadores do *Frühromantik* desenvolvido por Manfred Frank, aluno de Henrich em Heidelberg, e que se orienta no sentido da proposta de uma leitura da singularidade de tais pensamentos relativamente ao idealismo, salientando a sua postura de recusa da assunção de um fundamento filosófico: tal como Frank sustenta no seu brilhante estudo *Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (1997), conquanto Hölderlin, Novalis e Friedrich Schlegel se assumam como ávidos e apaixonados leitores de Fichte, as mais relevantes figuras do *Frühromantik* rejeitaram incluir, no seu pensar, a configuração de um efetivo fundamento.

## **V. A metafísica segundo Kant**

A perspetivação acerca da excecionalidade do sistema kantiano relativamente às configurações sistemáticas do idealismo que lhe são posteriores conduz-nos à análise de um dos corolários mais interessantes, conquanto controverso porque inusitado, da interpretação de Henrich: de acordo com o comentador, as elaborações sobre a subjetividade transcendental – ou, por outras palavras, a conceção do projeto crítico caracterizado à luz da expressão *revolução copernicana* – não se afiguram como o elemento definidor e distintivo da filosofia kantiana na sua totalidade; apesar de profundamente contracorrente, Henrich sustenta a convicção de que, no interior do pensamento kantiano, a metafísica não se encontra rejeitada, mas efetivamente resolvida. Com efeito, de acordo com a leitura de Henrich, importaria dissolver a conceção acerca da filosofia kantiana como um perfeito idealismo, que se desenvolveria, por sua vez, segundo um intento de delineamento de uma perspetivação total acerca da subjetividade transcendental, em detrimento da tentativa de resolução do problema-maior da metafísica: o problema do incondicionado.

Asseverar-se-ia, com justeza, a existência de um certo gosto, que percorre a

interpretação de Henrich, concernente à apreciação do pensar kantiano como um pensar metafísico – isto é, um pensar que coloca no seu cerne o conceito de incondicionado e que se propõe investigar os modos de o determinar filosoficamente: em breves palavras, segundo a leitura de Henrich, Kant não é o idealista, mas o metafísico. Como certamente nos é permitido compreender, tal posição de Henrich, envolta em estranheza, traduz, em verdade, a ênfase do comentador na ausência de afinidade ou de conformidade essenciais entre o pensamento kantiano e o idealismo que lhe é posterior: o conceito de liberdade, a pedra angular do pensamento kantiano, constitui-se, aos olhos de Henrich, como um conceito que promove a perspetivação de tal pensamento como um pensar metafísico – pois tal conceito, assim sustenta Henrich, não se afigura reduzido ao conceito de subjetividade (transcendental). A proposta de Henrich consiste, assim, na assunção da possibilidade de avaliação da envolvimento *metafísica* do conceito kantiano de liberdade – de acordo com um ponto de vista que o liberta da sua configuração idealista, isto é, da sua inserção no interior de um sistema filosófico delineado à luz de uma conceção de subjetividade enquanto fundamento-chave.

Interessantemente, tal posição de Henrich, tão peculiar quão desconcertante, poderá permitir-nos elucidar a sua postura de dedicação à filosofia moral (e à segunda *Crítica*) no âmbito da sua interpretação do pensamento kantiano: se a *Kritik der reinen Vernunft* propõe a designada revolução copernicana e a correlativa investigação epistemológica acerca da configuração da subjetividade transcendental e das suas estruturas cognitivas, a *Kritik der praktischen Vernunft*, por seu turno, sustenta a possibilidade de uma perspetivação filosófica acerca do incondicionado, do numérico, do suprassensível, integrando o delineamento de uma consideração do sujeito como uma entidade dividida entre dois mundos que se desejam reconciliados. O conceito fulcral da segunda *Crítica*, o conceito de liberdade, assume-se, aos olhos de Henrich, como o conceito que permite resolver, no interior do pensamento kantiano, o problema da metafísica, o qual, segundo a proposta exposta em “Freedom as the ‘Keystone’ to the Vault of Reason”, consiste na resolução da problemática da continuidade ou da reconciliação entre os dois mundos que compõem o edifício do sistema kantiano, o mundo sensível e o mundo inteligível (de acordo com os termos de Henrich): porque

se constitui como uma forma de causalidade, a liberdade determina, não apenas as leis que pertencem ao mundo inteligível, mas também as ações cujos efeitos são conhecidos no mundo sensível; não se poderá tratar de liberdade excluindo a referência aos mundos inteligível e sensível, pois, tal como Henrich propõe, poder-se-ia asseverar que a filosofia consiste na teoria acerca do princípio do mundo inteligível, acerca do princípio do mundo sensível, e acerca daquilo que liga os dois mundos: a razão prática e o seu conceito de liberdade. Afirmar-se-ia: é o tratamento filosófico da liberdade, na sua determinação prática, que permite a solução do problema da metafísica. Eis, pois, a posição final de Henrich acerca do conceito kantiano de liberdade: para além de constituir-se como *a pedra angular, a chave da abóboda*, do pensamento kantiano, o conceito de liberdade determina-se, ainda, como o conceito eminentemente metafísico – se compreendido, bem entendido, à luz da *destinação prática da razão* (tal como Kant o formulara no ensaio *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*”), e não a partir do discurso racional teórico.

De acordo com a perspetivação de Henrich, a elaboração do conceito de liberdade como que justifica a existência de uma *metafísica segundo Kant* – pois o conceito de liberdade, tal como desenvolvido no interior do pensamento kantiano, traduz uma tentativa filosófica de determinar modos de acesso ao incondicionado, concebido por Henrich como o problema-maior da metafísica. Cumpriria, a este respeito, esclarecer que, segundo Henrich, o designado problema-maior da metafísica determina-se, no interior do pensar kantiano, à luz da dualidade entre o sensível e o suprassensível, ou, segundo os termos de Henrich, a dualidade entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível*. Chamar a atenção para a ênfase sobre a expressão *dualidade* não se afigura fútil, neste contexto: pois, de acordo com Henrich, importaria sustentar e proclamar a existência de uma metafísica dualista que percorre e compõe o pensamento kantiano – o que a distingue, de modo pleno, dos seus sucessores idealistas, cujos pensamentos decorrem de uma conceção metafísica unitária, de uma aspiração de formulação de fundamento filosófico que se assume, progressivamente, como o conceito-único de todo o pensar filosófico. Tenha-se presente, a este propósito, o modo como Henrich perspetiva, no contexto de *Between Kant and Hegel: Lectures*

on *German Idealism*, o idealismo filosófico que sucede a Kant: em breves palavras, poder-se-ia asseverar, tal como Henrich o afirma, que o idealismo posterior à filosofia crítica kantiana – de Jacobi a Hegel – se assume e se desenvolve segundo uma *paixão espinosista*, sustentada na preconização de uma metafísica imanente unitária, assente, portanto, no conceito de uma totalidade una, e no âmbito da qual se procura, a todo o custo, fazer inscrever as dimensões de subjetividade, de autoconsciência, de atividade e, enfim, de liberdade. Neste sentido, a afirmação enfática sobre o carácter dualista do pensamento kantiano – que os seus sucessores idealistas se propuseram, supostamente, resolver – constitui-se como uma das posições mais marcantes da leitura de Henrich, promovendo, por conseguinte, a apreciação de modos de diferenciação entre o pensamento kantiano e o idealismo que lhe sucede. A filosofia kantiana é, pois, dualista – e tal constitui, aos olhos de Henrich, uma linha de pensamento que não deve ser filosoficamente depreciada ou rejeitada.

A atenta dedicação ao conceito kantiano de liberdade, tal como desenvolvida na leitura de Henrich, não se traduz, não obstante, numa suposta posição interpretativa que tenderia a fazer conduzir tal conceito, o conceito de liberdade, para o âmbito do domínio racional teórico: o ponto de vista de Henrich afirma-se, invariavelmente, *prático*. A este respeito, tenha-se presente o modo como a leitura de Henrich se revela sensível a uma curiosa aliança de conceitos que define, conquanto de um modo aparentemente paradoxal, o conceito-chave de liberdade: trata-se, pois, dos conceitos, entre si contraditórios, de *insondabilidade* e de *apoditicidade*, avançados por Kant na segunda *Crítica*. O carácter insondável, ou imperscrutável, da liberdade não se afigura como um elemento filosófico a renunciar no âmbito da leitura de Henrich – e tal consideração deverá impossibilitar a passagem, ilegítima, da avaliação de tal conceito para o âmbito teórico. Do mesmo modo, a apreciação da dimensão apodítica da lei moral, através da qual o conceito de liberdade se manifesta – sem, no entanto, perder o seu carácter insondável ou imperscrutável –, deverá exigir a perspetivação da mesma enquanto *facto da razão*, teoricamente indemonstrável. Tais posições de Henrich orientam-se, com efeito, em torno de uma cuidada postura interpretativa que recusa considerar o conceito de liberdade como *fundamento* do sistema kantiano: aos olhos de Henrich, a noção de fundamento constitui-se

como um conceito equívoco, como que integrando uma certa tonalidade teórica que deverá ser rejeitada pelo estudioso do pensamento kantiano – tenhamos presente, como proposta de esclarecimento do que aqui se afirma, a advertência de Henrich de que, no interior do sistema kantiano, não existe a proclamação da *identidade perfeita* entre razão e liberdade.

O propósito final da leitura de Henrich consiste, pois, na possibilidade de apreciação de modos de diferenciação entre o sistema kantiano, ausente de fundamento efetivo e marcadamente dualista, e os sistemas do idealismo posterior, cuja configuração assenta na proclamação de um conceito-total, definido como entidade ontologicamente una e imanente, a partir do qual todo o pensar filosófico deriva e no qual se alicerça. Tal como assinala Henrich, a excecionalidade do sistema filosófico kantiano consiste no facto de tal *corpus* de pensamento não se encontrar definido e cumprido – como *sistema*, justamente – desde o início: o conceito-chave do pensamento kantiano, o conceito de liberdade, não traduz propriamente um fundamento perfeito, pois não se trata de um conceito que Kant elaborara, enquanto tal, de modo prévio. A proclamação de tal conceito como *pedra angular* do sistema desenvolvera-se, tal como elucida Henrich, ao longo de um processo de amadurecimento do pensamento kantiano, não se apresentando, com efeito, como um primeiro passo; neste sentido, a configuração do pensamento kantiano enquanto sistema deverá ser apreciada como um *resultado* – ou, segundo um termo caro a Henrich, como uma *ascensão* – de tal processo de amadurecimento:

This implies that critical philosophy can never use Euclidean methods. It can never develop a deductive form that believes it needs one single principle or some highest proposition (axiom), antecedent to commencing philosophical argumentation. Thus philosophy remains what Plato had claimed it to be—an ascent (*epanodos*), a climbing. Therefore, philosophy is not simply a deduction that would be, in the last analysis, a descent, or a going downward from the ultimate principle. On the contrary, philosophy finally arrives at the ultimate principle.

In the very last writings he was able to publish, Kant established a distinction between his philosophy and any other possible philosophy that pretends to depend on his but is

in fact not critical. The true critical philosophy is *labor*, and that means ascent. The direct opposite of it is descent, or an initial departing from the ultimate insight, which he calls *mysticism*. In German, this is an alliteration *Arbeit und Alchemie*—that translates “labor” and “alchemy,” or “ascent” and “mysticism.” This was his final formula. Interestingly, his diagnosis of everything that followed him was: “That is mysticism, that is alchemy, because it starts from the highest principle, and it is descent, not ascent.” This little formula is helpful for determining the relationship between Kant and idealism, because, despite this difference, there is also the obvious continuity—namely, that all of them are theories of freedom. (Henrich 2003, pp. 60-61)

## Bibliografia

- Cassirer, E. (1931), "Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation", *Kant-Studien*, no.36, pp. 1-26.
- Frank, M. (1997), 'Unendliche Annäherung'. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2010), Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main: Klostermann GmbH [1929].
- Henrich, D. (1992a), "Kant's Explanation of Aesthetic Judgment", in *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-56.
- Henrich, D. (1992b), "The Moral Image of the World", in *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press, pp. 3-28.
- Henrich, D. (1994), "On the Unity of Subjectivity", in *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge / London: Harvard University Press, pp. 17-54.
- Henrich, D. (2003), "Freedom as the 'Keystone' to the Vault of Reason", in *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge / London: Harvard University Press, pp. 46-61.
- Hutcheson, F. (1964), *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, Selections reprinted in *British Moralists*, ed. L. A. Selby -Bigge, pp. 69-177, Indianapolis: Bobbs-Merrill [1725]
- Kant, I. (1900ff), *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Deutschland.
- Kant, I. (1998), *Crítica da Faculdade do Juízo*, tradução de António Marques e Valério Rohden, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Kant, I. (2008a), *Crítica da Razão Prática*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2008b), *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Menke, C. (1988), *Die Souveränität der Kunst: Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rousseau, J.J. (1969), *Émile ou de l'éducation*, Œuvres complètes, tome IV, Paris: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade [1762].