

# Projeto Crítico e o Romantismo de Novalis

[Critical Project and Novalis' Romanticism]

Pedro Paulo da Costa Corôa \*

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

A filosofia não pode ser nada mais que um documento fático originário – assim como o Estado surge de um contrato original (Novalis, Fichte-Studien)

## 1. A Crítica como projeto

No Prefácio à primeira edição à *Crítica da razão pura*, Kant descreve a situação da metafísica, no contexto do pensamento moderno, como a de um campo de batalha para disputas infundáveis (*KrV*, AA 04: 007). Diferente da receptividade que têm a física e a matemática, duas ciências com grande capacidade de gerar consenso, tudo que a metafísica consegue produzir é conflito. Apesar disso, na medida em que não podemos ficar indiferentes a ela e suas disputas, uma vez que o objeto que as provoca é indissociável da própria “natureza humana”, Kant propõe, então, a instituição de um tribunal que se dedique a pacificar os conflitos e acabar com a anarquia e o ceticismo que, “de tempos em tempos”, “rompiam” a “ordem social” estabelecida pela antiga “rainha de todas as ciências” (*KrV*, AA 04: 008).

Por essa razão, a questão que a *Crítica* se propõe responder, enquanto tribunal da metafísica, tem como fio condutor os princípios da ordem e da legalidade como indispensáveis a todo conhecimento. Ela quer saber que instâncias do nosso pensamento podem ter capacidade legislativa assegurada, afinal disso depende o estado de direito que há de garantir a paz duradoura no mais essencial de seus domínios, ou seja, na metafísica. A natureza propedêutica e metodológica da *Crítica* tem tudo a ver com isso. Como nos dirá mais tarde a *Primeira introdução à Crítica*

\* Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPA. E-mail: pcoroa@ufpa.br

do Juízo, “se a filosofia é o sistema do conhecimento racional por conceitos”, a crítica da razão pura, por seu lado, é uma investigação “da possibilidade de um conhecimento como esse” (EEKU, AA 20: 195). Logo, ela não tem uma função positiva, ou seja, determinante, em sentido estrito. Ela não trata da legislação propriamente dita, e sim dos critérios que a tornam possível. O que ela quer, antes de tudo, é obter a concordância em torno de um “plano prévio” (KrV, AA 04: 008) que permita decidir sobre possíveis sistemas legais e legítimos. Só assim a *Crítica* pode ser entendida como uma preparação para as doutrinas que dividirão a filosofia – mas não a crítica mesma – em teórica e prática.

Esse caráter prospectivo é reafirmado na segunda edição da *Crítica da razão pura*, como mostra a citação: “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de se desenvolver de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática...” (KrV, AA 03: 021-022). Essa metafísica solidamente fundada se desdobra, como sabemos, em metafísica da natureza e metafísica dos costumes. Apenas a consolidação desses dois sistemas legais do nosso pensamento pode pôr um fim às “guerras internas” que desestabilizam a metafísica (KrV, AA 04: 008), propiciando, por consequência, a “paz perpétua na filosofia”.

Em função da própria natureza da razão e sua busca pela maior unidade formal possível ao nosso conhecimento (KrV, AA 03: 452), Kant concebe todo o ritual jurídico exigido pelo tribunal crítico, diante da crise metafísica, como um grande “contrato social” que permita alterar, completa e definitivamente, as bases de legitimação e regulação das nossas formas comuns – quer dizer, objetivas – de pensar. Por isso, a nova ordem buscada não pode ser despótica e voluntarista, como era inicialmente, sob o domínio de uma metafísica quase instintiva (*metaphyca naturalis*). Nesse pacto metafísico, como em toda doutrina racional do direito, o exercício da coerção que há de unificar as ações de todos aqueles que pretendam pensar com isenção e isonomia, está ligado à competência exclusiva da razão, afinal a ideia de uma unidade sistemática que é, em si mesma, incondicionada, encontra-se inseparavelmente ligada à sua essência (KrV, AA 03: 456).

Diante disso, a questão central é a seguinte: se pensar, para o homem, é uma ação natural (espontânea) das nossas faculdades superiores, a coordenação dessa ação em um ser pensante universal (o “Eu penso”, por exemplo), tendo em vista a objetividade dos nossos juízos, não o é. Se não dermos um passo para além da esfera natural do pensamento, sua atividade e o que dela resulta terá sempre um valor meramente subjetivo, ou seja, privado. Nos *Prolegômenos*, Kant é muito claro sobre isso: “Todos os nossos juízos são primeiramente simples juízos de percepção: têm validade apenas para nós, isto é, para o sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova relação, a saber, com um objeto, e queremos que ele seja sempre válido para nós e

para todos” (*Prol*, AA 04: 298). Essa “nova relação” dos nossos juízos é, necessariamente, convencionada. Caso contrário, ela, ainda que desejável e até mesmo exigida pela razão, não se estabelece e nada vale. Seria uma mera aspiração subjetiva sem efetividade, e por isso precisa ser regulada dogmaticamente.

O que torna essa regulação legítima é o fato de ela ser uma proposição “republicana”, pois só pode ser entendida como um acordo para pensar e se orientar segundo um padrão comum. Afinal, em sua primeira forma, nossos juízos (juízos de percepção) “não necessitam de nenhum conceito de entendimento puro, mas apenas da conexão lógica de percepções num sujeito pensante” (*Prol.*, AA 04: 298). Em resumo, não há uso objetivo do pensamento que seja, ao mesmo tempo, natural. Em sua condição natural ele é uma estrutura funcional subjetiva e, em certo sentido, indisciplinado. A mudança da *metaphysica naturalis* para uma *metaphysica scientifica* supõe um ato deliberado e consciente de transposição de um estado a outro do pensamento: a passagem de um juízo subjetivamente condicionado a outro que seja objetivamente condicionado. Essa transformação que o pensamento consciente é capaz de realizar, é o que Kant chama de revolução. A “*Revolution der Denkart*” (*KrV*, AA 03: 009) é uma transformação civilizatória, a entrada dos nossos juízos em um regime legal e sistemático permanente.

E como essa alteração de estado se impõe a nós como uma necessidade, o que a *Crítica* quer saber é: sob que condições o juízo de alguém pode ser unido ao juízo de outrem? Qual o critério universal que nos abre essa possibilidade de orientar nossos juízos de modo que concordem entre si? Para falar de um modo mais direto: quais as “condições formais de um sistema completo da razão pura” (*KrV*, AA 03: 465). Essas condições constituem o que Kant chama de Cânon, ou seja, o “conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” (*KrV*, AA 03: 517). Identificados quais sejam esses princípios, a *Crítica* pode determinar as doutrinas objetivas efetivas que compõem a metafísica, tirando-a de seu estado natural e primitivo. A dedução das categorias é a demonstração crítica da função canônica do entendimento no uso teórico do pensamento. A Analítica Transcendental, por isso, nos permite vislumbrar as leis que justificadamente têm o poder de disciplinar nossa faculdade de julgar no que diz respeito ao conhecimento da natureza – se quisermos ter uma representação objetiva dela. E a própria razão, na medida em que para ela é possível indicar um uso prático-objetivo, tem também seu cânon e o correspondente direito de exercer sua legislação quando se trata de julgar o valor moral das nossas ações.

Como nos explica Kant em sua *Metafísica dos costumes* (§41), o fato de não dispormos de um sistema unificado de leis em determinado domínio de nossa existência não significa a inexistência delas. O que isso revela é a ausência do sentimento da necessidade de vinculá-las, o que mantém essas regras dispersas e, por isso, contingentes. O problema é que sem os princípios que lhes deem sustentação, ou seja, em uma “condição que não é jurídica”, o que se configura para nós é um

“estado de natureza (*status naturalis*)” (*MS*, AA 06: 306). Como Kant procura explicar, esse estado não é, como alguns pensam, o oposto de uma condição social. No *status naturalis* “pode haver sociedades compatíveis com direitos”, ou seja, com regras, como é o caso das sociedades “patriarcais, domésticas em geral”. Mas suas regras são, por natureza, privadas. Logo, o que elas não têm, é um caráter público e objetivo que lhes confira estabilidade. Por isso, o que se opõe, realmente, ao estado de natureza é a “condição civil (*status civilis*)”. Afinal, nesse estado, que supõe a unificação de todas as leis em um sistema, “todos os seres humanos que pudessem (mesmo involuntariamente) encetar relações jurídicas entre si *devem* ingressar” (*MS*, AA 06: 306). E para reforçar a importância que a lei necessariamente tem em um contexto jurídico e objetivo, Kant destaca que a “associação civil (*unio civilis*) não pode ser classificada ela mesma como uma *sociedade*, pois entre o soberano (*imperans*) e o súdito (*subditus*) não há parceria” (*MS*, AA 06: 306-307). Essa relação tem que ser de subordinação: “um está subordinado ao outro e não em coordenação com ele, e aqueles que se coordenam entre si *devem*, por isso mesmo, se considerarem iguais, uma vez que estão sujeitos a leis comuns”. Kant, então, completa: “A associação civil não é bem uma sociedade, mas constitui uma” (*MS*, AA 06: 307). Nós poderíamos então dizer: o estado de direito não cria a sociedade, mas altera sua natureza ao lhe conceder uma objetividade que ela não tem espontaneamente. E essa objetividade, por não ser natural, é indissociável da coerção das leis e da subordinação daqueles para os quais ela é a referência de unidade. As prescrições dessas leis constituem uma disciplina, e o efeito positivo delas é a civilidade.

A história da matemática e da filosofia da natureza, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, segue essa mesma lógica. Ambas são conhecimentos que também já tiveram sua forma natural e empírica. Kant diz da matemática o seguinte:

Simplesmente, não se deve pensar que lhe foi tão fácil como à lógica, em que a razão apenas se ocupa de si própria, acertar com essa estrada real, ou melhor, abri-la por seu esforço. Creio antes que por muito tempo (sobretudo entre os egípcios), se manteve tateante, e essa transformação definitiva foi devida a uma *revolução...*” (*KrV*, AA 03: 009).

E o que é essa revolução, podemos reconhecer no que Kant diz sobre os procedimentos na física a partir de Galileu:

A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KrV, AA 03: 010)

O poder de submissão legal como condição de cientificidade é ainda mais claro nos *Prolegômenos*, em que a própria natureza é descrita como a “conformidade a leis de todos os objetos da experiência” (*Prol*, AA 04: 296). Se não fosse possível determinar para a metafísica um sistema de leis necessárias, ela jamais poderia ser reconhecida como um saber superior objetivo. E a *Crítica* não poderia falar em uma metafísica futura.

O que Kant chama de *metaphysica naturalis*, portanto, é a condição pré-científica do pensamento, e o estágio de superação desse estado de natureza é a metafísica como ciência. A existência objetiva da metafísica, assim como da matemática e da física, é uma instituição. Parafraseando a *Doutrina do direito*, podemos dizer que a unidade objetiva do pensamento não é bem a unidade do pensamento, mas *constitui* uma. Na *Crítica* não está em jogo, como se poderia imaginar que fosse o caso, o pensamento enquanto tal, mas uma função específica – e nós diríamos: especializada – dele. É dessa especificação do pensamento que se originam os dois ramos objetivos possíveis que a *Crítica da razão pura* organiza para nós: o reino da natureza e o reino moral ou dos costumes. A partir de então, a nossa faculdade de julgar, que é a mesma faculdade de pensar (KrV, AA 03: 086), só tem o direito de exercer sua função sob as leis do entendimento ou da razão – se, obviamente, estiver em questão a verdade e a falsidade dos nossos juízos, ou o bem e o mal de nossas ações. A faculdade de julgar objetiva (determinante) é, por assim dizer, uma serva (*ancilla*) das faculdades legisladoras. Ela não tem, e não pode ter, nenhuma autonomia. Sem essas duas legislações podemos, certamente, julgar, ou seja, pensar, mas apenas de forma casuística.

Em resumo: pensar objetivamente, é uma atividade da faculdade de julgar sob limitações. Mas como a *Urteilskraft* não é, por sua própria natureza, obediente, ela precisa ser incessantemente disciplinada. Afinal, onde a Filosofia se torna doutrina – como é necessário que ocorra com qualquer ciência – ela concorda em pensar dentro de limites. A ideia de disciplina da razão pura na Doutrina Transcendental do Método traduz essa preocupação em conter os impulsos do pensamento como condição para que ele seja e se mantenha objetivo. Por isso, Kant chega a dizer: “o proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo” (KrV, AA 03: 517).

Como entender isso no contexto de uma *Crítica* que se autodenomina tribunal da razão? Com certeza ela pretende ser um espaço de decisão. E deve-se supor que as pessoas “não queiram que uma boa causa seja defendida com injustiça”. Mas para isso, diz Kant, devemos olhar “não ao que acontece, mas o que deveria com justiça acontecer”. Só assim podemos decidir a “polêmica da razão pura” (*KrV*, AA 03: 491).

Em todo caso, a *Crítica* é uma instituição, e “está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo princípios de sua instituição primeira”. Uma instituição, certamente, tão hipotética quanto aquela proposta por Rousseau como base para todo contrato social. Afinal, ela é a *conditio sine qua non* para que o pensamento se torne, definitivamente, civilizado, ou seja, obediente às leis. Como bem resume Kant ao tratar da disciplina da razão pura em seu uso polêmico: sem a crítica “a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela guerra” (*KrV*, AA 03: 491).

## 2. O pensamento na terceira Crítica

Como tentamos mostra acima, para Kant a única maneira de pôr um fim aos conflitos que enfrenta o pensamento em seu estado natural, é submetê-lo à uma ordenação jurídica universal. Contudo, se a descoberta dessa solução jurídica é um “mérito da razão”, ao mesmo tempo, implicou em uma renúncia, por parte da metafísica, a muito do que ela, irrefletidamente, imaginou como seu fim (*KrV*, AA 03: 007). Essa passagem do *Prefácio B*, tem uma importância especial para a nossa abordagem, afinal, as vantagens que a nova condição traz ao pensamento tem um preço: a nossa *Urteilkraft* tem que, formalmente, abrir mão de sua liberdade natural, reduzindo seu foco reflexivo.

A submissão comum dos nossos juízos às regras do entendimento e da razão tem as mesmas consequências que se observa em um contrato político-social. Se, como escreve Rousseau, a “passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava” (Rousseau, 2013, p. 22), por outro lado, esse mesmo homem perde pelo contrato social “sua liberdade natural e um direito ilimitado” (Rousseau, 2013, p. 23) a tudo o que ele, nessa condição, poderia desejar alcançar. No caso da *Crítica*, é o pensamento, ou simplesmente, a *Urteilkraft*, que, literalmente, aliena-se em favor da segurança objetiva e soberana que as opiniões dispersas, em um contexto que se quer humano, não podem ter.

No Prefácio A, ao afirmar o objetivo específico da *Crítica da razão pura*, Kant faz alguns esclarecimentos que nos permitem, de certo modo, reconhecer uma temática fundamental que só seria desenvolvida na ainda não planejada *Crítica do Juízo*. Referindo-se à dedução das categorias, Kant escreve:

Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portando, no aspecto subjetivo. Essa discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei), parece ser este o caso de me permitir formular *opiniões* e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir outras *diferentes*. (KrV, AA 04: 011-012).

No parágrafo 13 da *Analítica Transcendental* (Dos princípios de uma dedução transcendental em geral), Kant resume assim a dificuldade em justificar as categorias do entendimento, problema central do qual depende a própria ideia de ciência:

(...) como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições de possibilidade de todo o conhecimento dos objetos; pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento (KrV, AA 03: 102).

Ora, as “condições subjetivas”, que aqui são admitidas como se fossem dadas, são as condições de possibilidade da “própria *faculdade de pensar*”. Isso nos mostra o peso que tem para Kant, ainda em 1781, o pensamento como um *factum* subjetivo, como dado (formal) absoluto e original. Afinal ele é pura subjetividade, e se ele quiser ser objetivo, ou seja, conhecer algo, então ele deve se deixar instruir por alguma instância legisladora superior a quem se vê obrigado a reconhecer. E mesmo nesse caso, ele só é “puro” e “*a priori*”, porque se mantém subjetivo – embora seja considerado, então, uma subjetividade “transcendental”. Tornar-se objetivo é sofrer uma auto-regulação da razão que, aliás, o pensamento mesmo institui para si. Kant fala disso, no “Cânon da razão pura”, como auto-humilhação necessária (KrV, AA 03: 517). Em todo caso, a emergência da objetividade se dá em um *territorium* subjetivo. Por isso Kant pode dizer de forma categórica: “A *analítica dos princípios* será, portanto, apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento (KrV, AA 03: 131)”. De todo modo, pensar, em sentido completo, é mais que conhecer. O que resulta da questão de direito (*quid juris*), ou seja, a dedução das categorias, se é uma solução para o problema da ciência, não elimina completamente a tensão entre as duas condições

do pensamento: subjetividade e objetividade. A desnaturalização do pensamento nunca é perfeita. E o que o § 13 citado destaca é que as categorias só podem ser, de fato, conceitos “originários” para um novo contexto em que o pensamento se põe, exigindo dele uma revolução que só é garantida graças a um acordo de contenção pacificadora.

Quando se fala que a *Crítica*, no que diz respeito à sua “questão fundamental”, nos conduz à divisão dos usos do pensamento em dois domínios, tendemos a confundir essa divisão com a do próprio pensamento. Chegamos a crer na letra da frase de Kant, em que ele afirma que a terceira crítica é uma passagem entre dois domínios (*KU*, AA 05: 179): de um lado estaria o entendimento e do outro estaria a razão – sem se comunicarem. Mas a verdade é que, na medida em que pensar é julgar, a divisão formal originária do pensamento é aquela pela qual se separa sua atividade subjetiva da objetiva. Ou, para usar os termos da *Crítica do Juízo*, quando separamos a atividade meramente reflexiva do juízo de sua atividade determinante (*KU*, AA 05: 179). E mesmo aqui não é, propriamente, o pensamento que se separa de si mesmo. Ele não se divide: “porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados” (*KrV*, AA 03: 108). O que diferencia o quadro lógico dos juízos do quadro das categorias não é o pensamento em sua ordenação, mas a possibilidade de aplicá-lo ou não a um objeto em geral. E a divisão da filosofia em teórica e prática, por isso, depende da necessidade de uma diferenciação de seus objetos. Seus conceitos, “do contrário, não justificariam uma divisão” (*KU*, AA 05: 171). Por isso, se não está em questão a legislação teórica ou prática da razão, ou seja, ao invés de nos preocuparmos com seus objetos possíveis nos interessarmos apenas pelas condições imediatas do pensamento, a própria filosofia recupera, espontaneamente, sua unidade originária. E nesse caso, ela não precisa das fronteiras virtuais (lógico-transcendentais) que perfazem, artificialmente (embora isso tenha sua necessidade), os domínios da natureza e da moral.

Para jogar um pouco com as palavras, poderíamos dizer que as categorias são conceitos “originários” que, por sua vez, se originam nas funções de unidade subjetiva do juízo. Logo, elas são, em relação a nossa *Urteilkraft*, derivadas, ou, uma condição condicionada, pois se nós lhes tirarmos as intuições elas não terão mais o que ligar e deixam de ser necessárias. Por isso, diz Kant sobre as categorias:

... originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas (*KrV*, AA 03: 092).

Novamente: se nós podemos muito bem pensar sem com isso conhecer algo determinado (*KrV*, AA 03: 017), é impossível conhecer algo determinado sem pensar. E a obra que se dedica a esta última questão, que definimos aqui como a questão relativa ao pensamento originário, é a *Kritik der Urteilkraft*. Se entendimento e razão são ações da mente com vistas a unidade de seus objetos, a faculdade de julgar tem necessariamente que ser representada como a primeira forma de toda unidade possível ao pensamento, ainda que, como é natural, essa ligação nos pareça contingente. Ou como já diz muito bem a *Crítica da razão pura*, ainda que nos representemos essa unidade como “meramente técnica, segundo afinidades acidentalmente percebidas e como por acaso afortunado” (*KrV*, AA 03: 547). Para a terceira crítica a questão não é mais: como podemos conhecer um objeto por meio de conceitos, e sim como podemos, simplesmente, pensar. Por isso, não se trata de determinar alguma coisa por meio do pensamento, mas de exercer a função de julgar, ainda que indeterminadamente, ou seja, sem que haja prescrição prévia para nossa *Urteilkraft*. E a ausência de um sistema legal predeterminante significa, em tese, um retorno do pensamento ao seu estado natural. Como diria Claude Lévi-Strauss, aqui a nossa capacidade de ajuizar é representada como *une pensée sauvage*.

Sem as obrigações legais que lhe impõem *Verstand* und *Vernunft*, a *Urteilkraft* é a ação de pensar sem coerção. E, para o pensamento, a fonte de toda coerção é sempre o conceito, seja uma categoria ou uma ideia. Determinar um conceito é fixar por abstração uma representação de modo a fazer dela uma regra, isto é, uma referência invariável para o uso do pensamento. Sem dúvida, para a produção do conceito é necessária uma “faculdade de *refletir*, segundo um princípio”, afinal a reflexão, embora não fixe o conceito, é a função que o torna possível (*EEKU*, AA 20: 211). Mas, como nos diz Kant, o princípio universal da faculdade de julgar reflexionante é indeterminado. Logo, o que se admite aqui como guia para a *Urteilkraft* não é um fundamento de determinação que a obrigue a ser objetiva, e sim uma “máxima” (*KU*, AA 05: 186), sem a qual a mera ação de pensar, ou seja, “comparar e manter juntas” representações, seria inimaginável.

A terceira crítica aprofunda o giro copernicano com um recuo maior em direção à fonte de unidade do juízo, o que obriga a *Urteilkraft*, ela mesma, a buscar uma orientação para sua ação, agora, sem legalidade prévia. Como isso, necessariamente, tem a ver com a forma geral de ajuizamento, precisamos supor uma conformidade a fins subjetiva como princípio regulativo da *Urteilkraft*. Ao mesmo tempo, trata-se de uma subjetividade “que se pode pressupor em todos os homens (como requerido para o conhecimento possível em geral); assim a concordância de uma representação com estas condições da *Urteilkraft* tem que poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um” (*KU*, AA 05: 290). Por isso, essa auto-regulação tem a função de um princípio transcendental e universal, embora seja essencialmente subjetivo. Em sua *Heautonomia*, a faculdade de julgar tira de si mesma as condições necessárias para o exercício de sua função, ou seja, para que

cumpra sua finalidade: comparar representações. Antes disso, pode-se dizer, não há propriamente pensamento, porque não há o juízo: a ação de buscar unidade. Toda a dificuldade aqui está no fato de que essa auto-regulação, que é uma suposição necessária para dar sentido à função da *Urteilkraft*, é indemonstrável e permanece “desconhecida por nós” (*KU*, AA 05: 180). Como princípio indeterminado ela é uma referência aberta para a busca de uma unidade que nunca se completa, e por isso não se estabelece. Logo, o princípio de finalidade subjetiva é o “*focus imaginarium*” da *Urteilkraft*.

O que torna a *Urteilkraft* especialmente interessante, é que em seu espaço reflexivo toda unidade é provisória. Quer dizer, na legalidade do contingente o que se expressa é a insubmissão das nossas percepções a regras, até porque a *Urteilkraft* não as têm prontas. E nesse sentido ela nunca é, nem tem vocação alguma para ser, dogmática. No bom e no mau sentido, só o pensamento fechado em si mesmo (como é o caso da ciência) pode ser dogmático. E o que aprofunda a diferença entre a regulação subjetiva da *Urteilkraft* e a legislação objetiva de entendimento e razão é a inversão na relação entre determinante e determinado, unidade e múltiplo, pensamento e percepção. Se o princípio regulativo é a máxima que orienta o juízo, o que Kant chama de fundamento de determinação na relação com as coisas sobre as quais a *Urteilkraft* exerce sua função, é a nossa percepção. E como não poderia deixar ser, é na forma do juízo de reflexão estético que o pensamento, antes fonte de unidade, se torna múltiplo, e as percepções, sempre múltiplas, fazem papel de referência de unidade. Nas palavras de Kant, “aquela unidade subjetiva da relação somente pode fazer-se cognoscível através da sensação” (*KU*, AA 05: 219). Afinal, como aqui nós abstraímos o conceito, o que resta é uma representação sensível “que como singular e sem comparação com outras possui, todavia, uma concordância com as condições da universalidade ...” (*idem*).

Na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo (Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft)*, Kant afirma que se “todo juízo *determinante* é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado”, no “juízo meramente reflexionante” o que é dado é o objeto como singular, para o qual “o Juízo não tem pronto nenhum conceito” (*EEKU*, AA 20: 223). Por isso, em um tal juízo “o fundamento de determinação é sensação. Mas há somente uma única assim chamada sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e esta é a sensação de prazer e desprazer” (*EEKU*, AA 20: 224). Temos que ter cuidado para não confundir esse novo fundamento de determinação com uma inversão na relação entre as faculdades superiores e os nossos sentidos. Afinal essa sensação é um sentimento, e resulta da reflexão. E na reflexão “a finalidade subjetiva é *pensada*, antes de ser *sentida*”, o que permite dizer que o juízo estético pertence “à faculdade de conhecimento superior, e

aliás ao Juízo, sob cujas condições subjetivas e no entanto também universais é subsumida a representação do objeto” (singular) (*EEKU*, AA 20: 224).

Pode-se tirar uma conclusão disso tudo: o sentimento de prazer e desprazer no juízo estético, a despeito de sua vinculação necessária à sensibilidade e ao contingente, é a nossa primeira forma de universalidade. O ponto de identificação disso é o que Kant chama de “universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem que fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto” (*KU*, AA 05: 217). A universalidade subjetiva do juízo estético, e o sentimento pretensamente comum que daí deriva, de certa maneira, nos prepara para a universalidade objetiva. Só que, no juízo de gosto, as faculdades de conhecimento estão “em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular” (*KU*, AA 05: 217). E o nosso estado de ânimo sob essas condições pode ser descrito como o “de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral”, afinal, entre a faculdade da imaginação e o entendimento, a relação é indeterminada e independente. Aqui não há hierarquia e sim uma harmonia funcional entre faculdades.

É essa condição subjetiva universal do juízo de reflexão estético que configura um tipo especial de vínculo entre legalidade e liberdade, que é a legalidade do contingente, resumida por Kant como *Heautonomia*. A única forma de legalidade a que estão vinculadas nossas faculdades que não evolui para uma doutrina. Ela é uma ordenação não impositiva. Por isso, como diz Kant, a terceira crítica não tem uma função propedêutica, como as duas primeiras. Ela não se envolve diretamente “no sistema das *ciências* da razão pura, mas na *crítica* de todas as faculdades da mente determináveis *a priori*, na medida em que, entre si, constituem um sistema na mente”. É assim que a *Crítica do Juízo* pode “unificar a introdução propedêutica com a enciclopédica” (*EEKU*, AA 20: 242). Ela une o sistema não enquanto doutrina, mas enquanto crítica, e se realmente promove essa unidade, ela é sim propedêutica – uma propedêutica subjetiva. Isso porque a terceira crítica não é uma passagem, ela é um fundamento e, por isso, uma fundamentação. Ela é o fundamento subjetivo universal, a infraestrutura formal que dá sustentação à primeira e à segunda crítica.

Disso resulta toda a importância da *Crítica do Juízo* para pensadores que eram contemporâneos e seguidores do projeto crítico kantiano. A repercussão dessa obra se revela tanto pelo destaque que a partir dela é dado à discussão sobre a unidade imediata do subjetivo e do objetivo na consciência – ou ainda, no esforço em descrever uma subjetividade universal e originária –, como no que resulta dessa discussão: a indicação de um lugar superior da filosofia da arte e da estética no conjunto da Filosofia. Afinal, se a Filosofia é descrita desde os gregos como uma forma livre de pensar, a terceira crítica nos oferece “razões” para nos representarmos um pensamento que nunca condiciona – nem a si mesmo –; e um objeto, real, que se

recusa a estar sob qualquer condição – para falar com Schiller: um objeto que se apresenta como livre, fenômeno e liberdade em um e mesmo tempo.

### 3. A recepção da *Crítica do Juízo* e o Romantismo

Essa unidade livremente determinada da faculdade de julgar [*Urteilsraft*] é sem dúvida o que vai marcar a recepção de Kant por seus contemporâneos, servindo de ponto de partida para o idealismo e o primeiro romantismo na Alemanha. Por suas características, a *Crítica do Juízo* não repercute apenas no ambiente filosófico tradicional, ela estimula a reflexão e a propensão teórica, entre outros, de Schiller e de Goethe (Vorländer, 1974, S. XXV-XXX). Aquilo que Kant imaginou como unidade enciclopédica das nossas faculdades superiores nós podemos observar no efeito real, ou seja, histórico e cultural do seu projeto, especialmente em razão da terceira crítica. O efeito catalizador da *Crítica do Juízo* talvez seja único na história da filosofia alemã. Ela abre uma nova fronteira para a *Aufklärung*, que não é mais apenas teórica (newtoniana) ou moral (rousseauiana): passa a ser, também, estética. E não se trata, segundo a concepção enciclopédica, de escolher entre uma ou outra forma de esclarecimento, pois a liberdade, ou seja, a espontaneidade das nossas faculdades é uma pressuposição necessária que não permite exceção ou discriminação. Por isso, esse momento é singular na história verdadeiramente esclarecida da *Aufklärung*. Apesar de tudo o que a terceira crítica traz de novo, ela é a confirmação das teses da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da razão prática*. Em razão disso, o romantismo alemão, sobretudo o primeiro romantismo, que se vincula naturalmente ao criticismo por meio da última crítica, jamais poderia ser um movimento irracionalista, como muitos o entendem – ou mal-entendem. Por isso, graças a sua função enciclopédica, a última crítica favoreceu tanto uma coleção de saberes como de sábios, o que talvez só tenha paralelo na fase áurea da cultura grega.

Talvez essa seja a razão para o tom solene das palavras de Fichte no Prefácio à primeira edição de *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada Filosofia*:

O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação. (Fichte, 1794 [2005], p. 28)

Hegel, também, em suas *Vorlesungen über die Ästhetik*, teve que reconhecer a importância histórica e sistemática da última crítica como uma “virada da filosofia na modernidade” [Wendepunkt der Philosophie in der neuen Zeit]. Referindo-se à unidade entre o espírito abstrato e a natureza por meio do sentimento e do ânimo subjetivos, ele escreve:

Já a filosofia kantiana não apenas sentiu esse ponto de unificação em sua necessidade, como também o reconheceu e o representou de modo determinado. Foi Kant quem de fato transformou em fundamento a racionalidade que se refere a si, a liberdade e a autoconsciência que se encontra e se reconhece infinitamente em si mesma, tanto para a inteligência quanto para a vontade. (Hegel, 1820/21 [2013], p. 83-84)

O que não nos parece tão evidente hoje em dia é a capacidade da última crítica em alterar a compreensão da natureza própria da filosofia, ao tirar o seu centro de gravidade das questões doutrinárias ou dogmáticas. Esse deslocamento, ainda que se mantenha próximo ao domínio da ética, é essencialmente estético. Um marco para a compreensão imediata dessa consequência é o famoso fragmento, supostamente elaborado em comum acordo por Hölderlin, Hegel e Schelling, sob o título *Das aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Esse texto reconhece uma certa unidade entre ética e estética, e ao mesmo tempo afirma que o ato mais elevado da razão é *ein aesthetischer Akt*: por meio dele verdade e bem se mesclam na beleza. Por isso, diz o fragmento: “A filosofia do espírito é uma filosofia estética” (Hegel, 1820/21 [2013], p. 235).

Essas considerações apenas confirmam que a terceira crítica provoca uma reformulação na imagem da filosofia. E o mais interessante: a partir do que nela, até então, era, ou parecia ser, a parte mais fraca e pobre. A arqueologia transcendental kantiana tornou visível o fundamento mais profundo e escondido do pensamento, assim como o jogo entre as faculdades que o torna possível. Por isso, a *Crítica do Juízo* não é simplesmente uma obra escrita para cobrir um novo espaço ainda não explorado pela investigação transcendental, ela lhe dá o acabamento, mostrando o fundamento de todos os fundamentos: a universalidade subjetiva na forma de um sistema aberto.

De todo modo, a filosofia kantiana foi tratada pelos seus contemporâneos e seguidores como um “projeto”, não como uma realização. Por isso, sua recepção foi sempre acompanhada por um desejo de complemento. Como escreve Hans Jürgen Balmes:

A geração de jovens idealistas, embora até levassem a cabo a ‘revolução no modo de pensar’ de Kant e vissem determinado nela o nível de reflexão incontestavelmente antidogmático e pós-crítico, também indicam para ela pontos ainda abertos na construção das três críticas. (2002, p. 288).

E o que poderia ser uma teoria capaz de levar às últimas consequências a virada no pensamento produzida pela terceira crítica? O certo é que não há outra

alternativa além de seguir, como o faz o romantismo, os marcos reguladores definidos pelo sistema kantiano, confirmando, por meio disso, o espírito “antidogmático” exigido a todo esforço reflexivo “pós-crítico”. Por essa razão existem dois pontos que são indispensáveis ao primeiro romantismo. Em primeiro lugar, a ideia de um pensamento universal sem fronteiras, e em segundo, ligado a isso, uma teoria dos fragmentos.

A concepção de universalidade do primeiro romantismo é a mais ampla que possamos imaginar, o que faz dele um adversário da universalidade abstrata, que se objetiva demarcando fronteiras. Por isso, diz-nos Herbert Uerlings, “a universalidade da teoria romântica não significa um universalismo que em uma única linguagem abrange tudo num sistema, afinal há uma hermenêutica infinita em seu fundamento” (Uerlings, 2013, p. 9). O romantismo se permite o uso de múltiplas formas de linguagem e temática, sem nunca buscar em seus procedimentos “a limitação no que é conceitualmente exprimível, e correspondentes objetos e áreas ‘aptas a formulações teóricas’” (Uerlings, 2013, p. 9). O que resta ao romantismo é pensar essa universalidade, que ele chamará de transcendental, como uma unidade meramente estética do pensamento, a única capaz de harmonizar diferenças livremente. Tudo que essa unidade permite é uma espécie de concordância tácita semelhante àquela pela qual reunimos sistemas tão diversos na mesma história da filosofia, ainda que sejamos conscientes de que cada um deles só se afirma definindo-se como um espaço particular de expressão: a história da filosofia é a narrativa comum de formas diferentes de pensar o mesmo, ou seja, os princípios ou fundamentos. Se por um lado pode haver uma comunicação entre esses sistemas, há também a recusa à submissão de um pelo outro. Essa afirmação individual de autonomia sistemática é a *heautonomia* natural de todo grande filósofo, e análoga àquela que reconhecemos no gênio artístico. Uma espécie de individualidade universal que nos lembra a síntese entre universal e particular, por meio do singular, no quadro dos juízos. Essa perspectiva é expressa de um modo muito próprio por Novalis:

A exposição da filosofia da filosofia sempre terá algo de uma filosofia individual. O poeta igualmente apresenta apenas filosofia individual, e cada homem que vividamente possa reconhecer a filosofia da filosofia, é, praticamente, apenas mais ou menos filósofo individual, e apesar de todo esforço, não poderá sair do círculo mágico de sua filosofia individual (Novalis, [2005], p. 313).

A ideia aqui expressa parece corresponder a afirmação de Kant, que: “Aquele que propriamente quer tornar-se filósofo, precisa exercitar-se em fazer um uso livre e não imitativo, e, por assim dizer, mecânico de sua razão” (*L*, AA 09: 22). A única maneira de afirmar a individualidade quando se trata da universalidade é

reconhecendo uma forma de pensar em que o caso nos dá a sensação (sentimento) de ser todo o pensado, como se o caso fosse um Ideal. Ele não é, portanto, um mero exemplo, mas exemplar: modelo (*KU*, AA O5: 308). Aliás, essa é uma forma interessante de entender a filosofia, pois ela é um tipo de saber que pretende ser a referência para todo saber. Só uma perspectiva puramente formal, ou seja, aquela em que a matéria (ou sua existência) é um elemento secundário, pode ter essa pretensão. E mesmo quando se trata do conhecimento objetivo, a filosofia se dedica apenas à investigação da “forma do pensamento”, da “forma da intuição” e da “forma de ligação” entre ambas as formas. Uma investigação, portanto, em que o conteúdo e sua ordenação se correspondem entre si. O que o romantismo talvez mais explicitamente proponha é que em toda forma particular de saber, na medida em que nele se reconheça a liberdade e a universalidade (tanto faz que seja a filosofia propriamente, ou a religião, a ciência ou a arte), a propensão em buscar a unidade por meio da reflexão é o sinal fundamental de vitalidade e progressividade irrestrita do pensamento.

Onde domina uma verdadeira tendência reflexiva, e não só o pensar este ou aquele pensamento – aí também haverá *progressividade*. Muitos eruditos não possuem essa tendência. Aprenderam a deduzir e tirar conclusões como o sapateiro aprende a fazer um sapato sem ter nunca uma ideia nem preocupar-se com o fundamento da mesma. E, no entanto, não há outro caminho para a cura. Em muitos casos essa tendência só dura um certo tempo – cresce e diminui – Amiúde com o peso dos anos – amiúde ao alcançar um sistema que só é buscado para ver-se dispensado do esforço da reflexão (Novalis, [2005], p. 245).

Ainda segundo as palavras de Novalis: “O verdadeiro sistema filosófico tem que unir liberdade e infinitude; ou, dito de um modo surpreendente, tem que pôr em um sistema a falta de sistema. Só um sistema desse tipo pode evitar os erros do sistema e não ser acusado de *injusto* e de anárquico” (Novalis, [2005], p. 200). Para o romântico, sistema quer dizer “livre sociabilidade” (Schlegel: Lyceum, Frag, 33), e ao invés de fonte de determinação, produz uma íntima relação “symfilosófica” (Schlegel, [1988], p. 122). Sob essa condição, tudo que representamos em uma relação, escreve Novalis, “só é livre na medida em que é necessário e, ao contrário, só é necessário na medida em que é livre – em resumo, *necessariamente livre*”. E, ainda, “a necessidade livre poderíamos chama-la autodeterminação”, designando com esse termo uma função de “síntese” indeterminada, ou, “absoluta” (Novalis, [2005], p. 14). Como na *Crítica do Juízo*, a ideia de compor relações com liberdade infinita não se deixa representar por conceitos. O que faz com que a base do sistema, ou seja, da filosofia, seja buscada em um sentimento originário: “um sentimento de relações interiores e necessariamente livres”, “real e ideal ao mesmo tempo, como a ação originária”. Aquilo que é dado para que se produza esse sentimento, diz Novalis, “me parece que é a ação originária como causa e efeito” (Novalis, [2005], p. 18). Esse é o limite a que podemos chegar no “verdadeiro sistema filosófico”, na

“tendência para a liberdade” que é “aquela tendência do filosofar, o impulso de conhecer o fundamento” (Novalis, [2005], p. 181).

A raiz da filosofia, entendida nesses termos, ou seja, como a ação de que me torno consciente por meio de um sentimento originário, reflete o horizonte aberto pela terceira crítica, em que o sentir e o intuir acompanhados de consciência se tornam tema inevitável: tema limite na “tendência do filosofar” tanto para o primeiro romantismo quanto para o jovem idealismo alemão. Entre as muitas definições – e nós poderíamos dizer: definições-fragmentos – dadas por Novalis, ele diz: “A filosofia é originariamente um sentimento. As ciências filosóficas compreendem as intuições deste sentimento” (Novalis, [2005], p. 18). Um sentimento que nunca pode ser representado em sentido de passividade, até porque ele é indissociável da ação reflexiva:

Se o sentimento está aí, na consciência, e devemos refletir sobre ele, que é causado por um impulso formal, tem então que preceder uma intuição mediadora, a qual por sua vez é produzida, ela mesma, por um sentimento precedente e uma reflexão precedente que, sem embargo, não pode alcançar a consciência (Novalis, [2005], p. 19).

Essa relação de mútua dependência entre reflexão e sentimento é indispensável para a filosofia romântica, por mais difícil e redundante que seja o esforço em esclarecê-la. Fato que também encontramos na terceira crítica, no que diz respeito à finalidade subjetiva do juízo. Mas isso apenas nos indica que chegamos no limite: o último limite no processo de identificação do fundamento buscado pela filosofia. Para Novalis, entender isso nos ajuda a saber de onde vem a “tendência do filosofar”, afinal: “A reflexão descobre a necessidade [*Bedürfnis*] de uma filosofia”, e a filosofia outra coisa não que é essa *Bedürfnis* de encontrar “uma conexão pensada e sistemática que há entre o pensar e o sentir”. Assim a filosofia nasce da carência em saber e poder descrever, ainda que de modo tautológico, a conexão subjetiva originária da reflexão, portanto em um ambiente estritamente formal:

Assim pois, o sentimento dá à reflexão (sua parte), o material da intuição intelectual. Do mesmo modo que o sentimento teve que ajudar a reflexão ao erigir sua primeira forma, a reflexão deverá colaborar para que tenha algo que possa transformar – e assim surge a intuição intelectual. Esta se converte agora em material da filosofia dado na reflexão. A reflexão tem então uma forma pura e um material para a forma pura – quer dizer, o firme e imutável que buscava para ter onde se apoiar, assim temos à vista uma filosofia entendida como conexão pensada / sistemática (tautologia) / entre o pensar e o sentir (Novalis, [2005], p..21).

O que está em questão no interesse filosófico de Novalis é a estreita relação entre a ação absoluta originária – em jogo na mútua determinação que se dá entre sentimento e reflexão – e a função reflexiva da faculdade de julgar enquanto forma

livre e produtiva de compor representações. Novalis fala disso como quem conta uma história:

Nos primeiros tempos do descobrimento da faculdade de julgar cada novo juízo era um achado. Seu valor ascendia na medida em que este juízo era aplicável e frutífero. Para formular sentenças que agora nos parecem de todo ordinárias se precisava de uma inusitada vitalidade do entendimento. Tinha que fazer uso do gênio e sagacidade para descobrir novas relações mediante novos instrumentos... (Novalis, [2005], p. 264).

Descobrir o juízo é surpreendê-lo em sua ação produtiva original e infinita – não imitativa. Uma ação em que cada representação formada é, como diz Novalis, um achado – do espírito. Achado provisório, até que a própria experiência o confirme e dê estabilidade. Mas o que importa ao romantismo é o estado da mente que permite a emergência de uma representação enquanto descoberta, ou seja, enquanto o novo que nunca se repete. Podemos ajustar essa ideia à ação unificadora da faculdade de julgar reflexionante, como ela é descrito por Kant na *Primeira introdução à Crítica do Juízo*:

A faculdade de julgar reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente...* (EEKU, AA 20: S. 213-214).

Sem dúvida, a emergência do espírito é concomitante à produtividade livre da faculdade de julgar, uma faculdade que, de certo modo, se inventa, autoproduz. Por isso, o seu princípio, se é o princípio mais elevado, “não tem que ser absolutamente dado, e sim algo livremente feito”, como o é a própria faculdade que dele faz uso. Por isso, esse princípio é “algo *poético, ideado*, para assim fundamentar um sistema metafísico geral que parte da liberdade e se dirige para a liberdade” (Novalis, 2005, p. 184). Exatamente por isso, naquele sentimento que está no fundamento da filosofia – e que tem de ser seu primeiro sentimento – o estado da alma é “a forma do estado natural, o estado artístico”, “estado de harmonia consigo mesma”, a que nomeamos “o agradável e prazeroso” (Novalis, [2005], p. 184).

Talvez possamos dizer, a “descoberta” do juízo de reflexão exposto da terceira crítica, na medida em que por meio dele nos é permitido representar o pensamento em seu estado natural, ajuda a dar sentido à definição que Novalis propõe para “romantizar” [*Romantisierens*]. Romantizar, para Novalis é recuperar o sentido originário das coisas, e só o pensamento em sua forma originária pode repor as coisas em sua autêntica condição. Por essa razão, o lema: “O mundo precisa ser romantizado”, é logo acompanhado pelo que seria sua consequência: “Assim, encontra-se novamente o sentido originário (Novalis, [2005], p. 334).

Enquanto modo de pensar fundamentado, essa ideia mal seria imaginável sem Kant e a identificação do juízo de reflexão como o verdadeiro fundamento da nossa

capacidade de pensar. O juízo de reflexão nos permite simular as condições de emergência do pensamento em sua originalidade. A nossa ver, é esse esforço em nos apresentar o pensamento em sua forma mais “natural”, em uma época de hegemonia da ciência, que seduziu o idealismo e, mais especialmente, o romantismo alemão. Se nos atermos ao exemplo de Novalis, o romantismo se mostra como o resultado do esforço crítico em todas as suas consequências. Ele é a compreensão precisa do que está em jogo em cada uma das formas espontâneas de pensar: entendimento, razão e Juízo. Por isso, não se trata nele de um movimento contra as luzes. O que o romantismo não aceita é correr o risco de se conformar a uma visão unidimensional do homem e do pensamento. E o que oferece as bases sólidas para essa convicção é, sem dúvida, a obra de Kant.

## Referência Bibliográfica

- BALMES, H. J. *Kommentar (Novalis Werk, Band 3)*. Münche-Wien: Carl Hanser Verlag, 2002.
- FICHTE, J. G. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 2005
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesung über die Ästhetik, I (Werke 13)*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- KANT, I. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- KANT, I. *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
- KANT, I. Schmitz, H.-C., Diel, M., Keul, G., Lenders, W. (Hgs). (2006). *Die Akademie Ausgabe (AA) der Schriften Kants. Elektronische Kanttexte*. IKP-Arbeitsbericht NF 18. Universität Bonn: [HTTP://www.ikp.uni-bonn.de/kant](http://www.ikp.uni-bonn.de/kant).
- NOVALIS. *Das philosophisch-theoretische Werk (Ban 2)*. Münche-Wien: Carl Hanser Verlag, 2005.
- ROUSSEAU, J-J. *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam, 2013
- SCHLEGEL. F. *Werke in Zwei Bänden*. (Erster Band). Berlin-Weimer: Aufbau-Verlag, 1988.
- SCHLEGEL. F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- UERLING, H. *Theorie der Romantik*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- VORLÄNDER, K. Einleitung. In: KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.

**Resumo:** O objetivo do nosso artigo é estabelecer um vínculo necessário entre aquele que talvez tenha sido o mais filosófico representante do primeiro romantismo na Alemanha, Novalis, e o sistema kantiano, sobretudo graças a mediação promovida pela *Crítica do Juízo*, obra em que Kant reconhece, no juízo estético, um espaço tão radical para o exercício livre do pensamento que não há como deixar de identificar nele uma base comum à filosofia e à arte. Na busca de uma raiz originária para o criticismo e o primeiro romantismo, enfatizamos o profundo alcance dos elementos subjetivos na construção da filosofia transcendental, cuja culminância é, justamente, a última crítica.

**Palavras-chave:** Kant; Novalis; criticismo; romantismo e juízo

**Abstract:** The purpose of our article is to establish a necessary link between one who may have been the most philosophical representative of the early German romanticism, that is Novalis, and the Kantian system, especially due to the mediation advanced by the *Critique of Judgment*, a work in which Kant recognizes, in the aesthetic judgment, a radical space for the free exercise of thought. Hence, it is impossible not to identifying in the Kantian system a common basis to philosophy and art. In the search for a common root for criticism and the early German romanticism, we emphasize the profound scope of the subjective elements in the construction of transcendental philosophy, whose culmination is precisely the last of Kant's three *Critiques*.

**Keywords:** Kant; Novalis; criticism; romanticism; judgment.

Recebido em: setembro 2018.

Aprovado em: agosto 2019.