



## Como é possível uma Ontologia Crítica? de Nicolai Hartmann<sup>1</sup>

Tradução de Felipe Augusto Romão <sup>2</sup> e Otávio S.R.D. Maciel <sup>3</sup>

Notas de Otávio S.R.D. Maciel

### 1. Introdução

A Ontologia se tornou uma iniciativa suspeita e até mesmo impertinente para a filosofia contemporânea por conta da crítica kantiana e de seu impacto, de forma que o nome “ontologia” já causa inquietação – o tipo de inquietação invocada involuntariamente pela reemergência de atavismos há muito tempo superados. Um julgamento de valor se esconde nessa reação emocional. O que se deve questionar é se tal julgamento se justifica.

De Aristóteles a Christian Wolff, a Ontologia tinha como propósito ser a “ciência do ser enquanto ser”<sup>4</sup>. Contra este projeto, o ceticismo sempre levantou a pergunta “como podemos saber algo sobre ‘o ser enquanto ser’?” A *Crítica [da Razão Pura]* põe o mesmo questionamento, possivelmente de forma ainda mais radical. O “Ser enquanto Ser” é completamente questionável quanto a ele mesmo, uma vez que a *Crítica* é idealista. Além de não tolerar o conhecimento de qualquer ente-em-si, ela não pode tolerar o ser-em-si-mesmo. Na verdade, tomando a *Crítica* como ponto de partida, o idealismo pós-kantiano

---

<sup>1</sup> Primeira publicação em 1923. Texto original: HARTMANN, Nicolai. Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? in. *Kleinere Schriften von Nicolai Hartmann. Band III - Vom Neukantismus zur Ontologie*. Berlin: Walter De Gruyter & Co., 1958. Tradução de referência: HARTMANN, Nicolai. “How Is Critical Ontology Possible? Toward the Foundation of the General Theory of the Categories, Part One (1923)”, transl. by Keith R. Peterson, in. *Axiomathes* (2012) 22:315-354

<sup>2</sup> Graduando em Direito na Universidade de Brasília. E-mail: felipe.augusto.cmb@gmail.com

<sup>3</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de Brasília. E-mail: oe.maciel@gmail.com. O Ensaio Introdutório pode ser encontrado também na presente *Revista Anãnsi*. As notas de rodapé que não estiverem marcadas com “NT” (notas de tradução) são de autoria do próprio Hartmann.

<sup>4</sup> NT: Hartmann faz referência ao Livro Épsilon da *Metafísica* (1025b), no qual Aristóteles define como objetivo da πρώτη φιλοσοφία (*prima philosophia* ou “filosofia primeira”, traduzido séculos depois como “metafísica”) o estudo do ὄτι ἢ ὄντα (“ser enquanto ser”, traduzido a partir do latim “ens qua ens”). Devido à desconfiança no século XX contra questões “metafísicas”, Hartmann vai preferir empregar o termo *prima philosophia* para se referir a este projeto de extração aristotélico.

concluiu abruptamente que não há ser-em-si e, hoje, o neokantismo também tomou o mesmo entendimento com bastante ênfase.

De qualquer forma, deparando-se com tal crítica, a questão precisa ser levantada: há alguma outra pergunta teórica fundamental além daquela referente ao “ser enquanto ser”? As teorias idealistas não propõem e respondem, a princípio, a mesma pergunta quando tentam demonstrar a “idealidade do ser”? Não se pode duvidar de que eles estejam trabalhando com a essência do ser, apenas a explicam diferentemente. A distinção existe apenas na resposta à questão do ser, não na questão em si. Até o mais extremo dos subjetivismos entende como necessário pelo menos explicar a “aparência” do Ser na medida do que for capaz. O mesmo vale para o ceticismo, só que ao contrário. Até o ceticismo lida com o Ser, sendo que ele consegue, com dificuldade, alcançar a *epokhé* a respeito do ser. Em resumo, um teorizar que não seja, no fundo, ontológico, nunca existiu e é algo impossível. Está na essência do pensamento ser capaz de se orientar não ao nada, mas apenas em direção aos entes, ao que há<sup>5</sup> [*Seiendes*]. Este era o sentido da tese eleática antiga.

No esforço de se evitar esta conclusão, nada é conquistado quando se restringe essa pergunta teórica fundamental unicamente ao problema do conhecimento. É uma total autoenganação quando alguém tenta escapar a questão do ser desta forma. Atinge-se, precisamente, o oposto disso. Não há questão do conhecimento sem a questão do ser. Isso é assim porque não há conhecimento cujo sentido como um todo não consista em um conhecimento sobre “o que há”. Conhecimento é precisamente a relacionalidade [*Bezogensein*] de uma consciência a algo que é em si. A teoria pode até mesmo mostrar que algo que existe de maneira independente, na verdade, não existe de maneira independente. Mas o fenômeno da relação não é dispensado por conta disso. Ele persiste, continua além de qualquer teoria que o negue e ao fim retorna, teimoso, não remediado e, de fato, irremediável. Tais teorias podem sobreviver apenas no caso de lidarem com o problema do ser-em-si desde o início. No mínimo, deve-se reconhecer como problema aquilo que se pretende provar como não sendo um problema – o que ainda é ontológico. Uma epistemologia que contesta isso dificilmente pode ser chamada de epistemologia. O que ela discute não é “conhecimento” de forma alguma.

---

<sup>5</sup> NT: Hartmann emprega com bastante frequência a distinção entre o Ser [*Sein*] e os Entes [*Seiende*]. Ocasionalmente, a tradução de *Seiend* pode soar melhor nas línguas latinas como “o que há”, para referir a algo que simplesmente é-aí. Hartmann diverge crucialmente dos adeptos do heideggerianismo ao nomear de *Dasein* qualquer coisa que há, qualquer ente, sem nenhum privilégio antropocêntrico e sem nenhum centramento na existência humana. A metafísica, a ontologia e a filosofia lidam com o que há, com o ser enquanto ser, não podendo ser arbitrariamente reduzida, por dogmas ou truques de prestidigitação, a uma preocupação apenas ou majoritariamente humana. Estes podem e devem ser tópicos de investigação filosófica, apenas não devem ser tomados como protagonistas ou gabarito, ou como pontos de partida ou de chegada obrigatórios.

Este mal-entendido, no entanto, tem uma raiz mais profunda. O apriorismo é quem o propagou. Esta “propagação” consiste em um mal-entendido sobre o *a priori* ele mesmo. Tem sido repetido ad *nauseam* desde Kant que o conhecimento *a priori* é possível apenas onde for o objeto do conhecimento mera aparência; pelo menos não se pode conhecer *a priori* nada sobre algo existente em si. Neste caso, o objeto seria representado mesmo antes de ele ser dado – e independentemente de ser dado. Sua essência teria de ser a mesma daquela da representação, colocando um ponto final na reivindicação de ser uma entidade existindo independentemente da representação.

Qualquer um que raciocine desta maneira sequer vê o problema do conhecimento. Para ter certeza do que faz, facilita tudo de forma espantosa para si mesmo, mas deixa de entender a questão logo de cara. Representação nunca é, desta maneira, conhecimento: ela pode ser, mas então ela não é conhecimento em virtude de sua própria essência, mas em virtude da essência de uma relação heterogênea e transcendente com outra coisa, pela relação a um objeto intencionado por ela para além da representação. A representação vazia, sem este contrapeso ontológico – seja ela sobre pensamento, objetos imaginários ou um suposto conhecimento do ser – é *a priori* de maneira geral. Ela não é conhecimento *a priori*, no entanto. É um erro acreditar que o problema do *a priori* seja puramente epistemológico. Desejos, intenções, suposições e preconceitos também têm caráter apriorístico. Um construto [*Gebilde*] *a priori* primeiro adquire seu valor epistêmico por uma certa dignidade, não pertencente a ele meramente pela sua aprioridade, a qual Kant chamava de “realidade objetiva” ou “validade objetiva”. A *Crítica da Razão Pura* ensina o quanto a demonstração da validade objetiva é, em si, um problema do conhecimento da forma mais enfática pela posição central que a “Dedução Transcendental” ocupa nesta obra. Esta *Dedução* contém, precisamente, o que há de valor cognitivo do elemento *a priori* na representação do objeto. Sua tarefa é demonstrar a “realidade objetiva” daquilo que a síntese *a priori* afirma acerca dos objetos sob os “puros conceitos do entendimento”. Se ela consegue fazer isto é outra questão. No entanto, não há dúvida que a *Dedução* lida diretamente com o problema ontológico disfarçado no apriorismo das categorias cognitivas.

Kant tinha clara ciência de todo esse problema. Ele não tinha perdido contato com o problema ontológico fundamental do conhecimento. Isso inicialmente e incrementalmente se perde no idealismo pós-kantiano. Tal processo é completado no neokantismo. Acredita-se, agora, que devemos entender todo o problema do conhecimento meramente como um problema lógico. Isso, sem dúvidas, dá asas ao apriorismo como tal, mas deixa de ser um apriorismo epistemológico. É apenas o peso do elemento ontológico do problema do conhecimento que pode trazer o apriorismo de volta para o chão e protegê-lo de voos especulativos de fantasia conceitual. Apenas a severidade do que há de

ontológico no problema do conhecimento que mantém o apriorismo mais rente ao solo e pode o proteger contra o voo especulativo do pensamento fantasioso.

É precisamente o problema do conhecimento e, nele, ainda, precisamente o problema do conhecimento *a priori*, que mais urgentemente necessita de uma base ontológica. Sem isso, tudo aqui está flutuando no ar: sem isso, não se pode diferenciar representação e conhecimento, pensamento e discernimento, fantasia e verdade, ou especulação e ciência. De qualquer forma, não é uma boa ideia procurar abrigo no problema do conhecimento para evitar o problema ontológico.

## 2. A problemática ontológica geral

O que realmente faltava à Velha Ontologia? Se a Kant é creditada a destruição da existência histórica da ontologia, então talvez se acredite que faltava à Velha Ontologia nada além da “crítica”, nada além do conhecimento dos limites de sua competência. As velhas cosmologia, psicologia e teologia foram fundadas ontologicamente<sup>6</sup>. Se esse fosse o caso, todavia, então a sua aniquilação pela Crítica não teria sido necessária. Seus alicerces teriam permanecido na existência e apenas uma restrição de seu escopo teria sido introduzida. Porém, o sentido original de ontologia, ou *prima philosophia*, como Aristóteles o concebeu, foi completamente diferente, bem mais sério e rigoroso, sobre o qual todos os apêndices “dogmáticos” futuros – apenas estes que Kant contesta em sua *Crítica da Razão Pura* – aparentam ser apenas acessórios infrutíferos, para não dizer excessos de filosofia popular.

Aristóteles deu à “ciência do ser enquanto ser” um fundamento duplo. O primeiro está na Doutrina da Forma e Matéria (Livro Zeta da *Metafísica*), o outro na Doutrina do Ato e Potência (Livro Teta). A união de ambos está na proposição de que a forma é puro ato. A tese de que forma e causa eficiente são idênticas também estava implícita nela, além de que a causa eficiente coincide com a causa final. Apenas a última de todas essas teses é considerada pela crítica kantiana e se dá primeiramente na *Crítica do Juízo Teleológico*<sup>7</sup>. A ontologia, todavia, de forma alguma se sustenta ou cai com um caráter teleológico da imagem de mundo. Ontologia pode facilmente ser separada da teleologia, como o exemplo

---

<sup>6</sup> NT: Hartmann faz aqui referência à divisão clássica da “Velha Ontologia” de Christian Wolff, a partir do sistema leibniziano, que classificava como áreas de estudo a ontologia ou “metafísica geral”; e três áreas de pesquisa metafísicas especiais: a cosmologia racional, a psicologia racional e a teologia racional, respectivamente, o estudo da criação divina, o estudo da alma individual dada por Deus, e o estudo do Criador.

<sup>7</sup> NT: Referência à segunda parte da *Kritik der Urteilskraft* (1790), a “Terceira Crítica” de Kant, traduzida no Brasil como “Crítica da Faculdade de Julgar” (Editora Vozes) ou “Crítica da Faculdade de Juízo” (Editora Forense).

de Spinoza prova. O conteúdo ontológico da teoria da matéria tem também variado bastante ao longo dos séculos. A matéria apareceu, em determinado momento, destinada a se tornar um fundamento genuíno e, em outro momento, diminuída a nada. É segundo estas oscilações que a metafísica do ser aparece em formas mais dualísticas ou mais monistas. Apenas a Teoria das Formas consistentemente passa por variados sistemas ontológicos – ao menos em seus princípios fundamentais. A essência genuína da ontologia antiga se agarra a ela.

O que constitui a essência da Teoria das Formas? Seria a tese do realismo medieval de que as puras *formae substantiales* são as portadoras genuínas do ser absoluto e que todo o resto são imitações feitas à sua imagem? Ou seria que essas Formas podem ser concebidas como ideias de uma Razão-Mundo<sup>8</sup>, como pensamentos de uma inteligência divina? Ambos não são possíveis – e diversas concepções similares variam incessantemente de acordo com os preconceitos de seu tempo, enquanto a atitude ontológica permanece a mesma.

O que constituía a essência da forma, de Aristóteles a Wolff, era a sua estrutura lógica. A convicção básica era a de que há um único e idêntico mundo das formas, o domínio lógico de conceitos puros e que este era, ao mesmo tempo, o mundo das formas de ser. Isso deu à lógica uma predominância enorme na metafísica e, se o problema da matéria não continuasse no pano de fundo como um peso na consciência, isso resultaria em uma hegemonia completa da lógica. Uma vez que as formas do ser não são dadas dessa maneira e tudo fica centrado no conhecimento sobre elas, apenas um caminho continuou aberto: tirá-las da esfera lógica. A perspectiva tentadora que tinha ojeriza à ontologia agora dá as caras. Isso pois o reino da lógica é entendido como o dos pensamentos eles mesmos. Dessa forma, o pensamento não precisa seguir cansativamente no caminho da experiência, mas onde quer que ele alcance, ele consegue preender<sup>9</sup> imediatamente a essência do ser. O

<sup>8</sup> NT: A ideia de Razão-Mundo [*Weltvernunft*] é a forma germânica de recepcionar o conceito grego de νοῦς (“nous”), entendido como Inteligência ou Razão que articula o mundo. Este conceito parece ter sido introduzido nas obras de Homero, repercutindo nas filosofias de Anaxágoras, Platão, Aristóteles e todo o pensamento europeu subsequente, especialmente após a cristianização, onde a Inteligência deixa de ser uma inteligência “do cosmos” e se torna do “*intellectus divinus*”.

<sup>9</sup> NT: Na filosofia de Hartmann, todo conhecimento é um ato transcendente, algo que vai de si em direção a algo que lhe é outro, algo para fora de si. Para operar este “*greifen*”, Hartmann usa a metáfora do *Erfassen*, que pode ser traduzida como compreender, apreender, capturar, agarrar, pegar, num sentido ressonante com algo de tátil, como um corriqueiro “pegar um copo”, ou “capturar o sentido” do que se quer dizer. Traduzimos por **preensão** e, às vezes, por “**com-preensão**” para resumir todas estas noções num vocábulo comum. Além disso, para aproveitar, aproximamos de Alfred N. Whitehead, outro pensador menos conhecido do século XX mas que, também, é um dos mais sofisticados metafísicos ao lado do próprio Hartmann, embora tenham trabalhado independentemente. Esta aproximação foi defendida por A. Zvie Bar-On em seu *The Categories and the Principle of Coherence* (1987), no qual este filósofo mostra diversas proximidades e ressonâncias entre ambos os autores.

“apodítico” aristotélico já era ontológico nesse sentido, mesmo quando o contrapeso de um método indutivo preparatório estava presente. Esse contrapeso metodológico foi cada vez mais perdido ao longo do tempo, e o dedutivismo se tornou absoluto. A ideia de uma *philosophia prima* se tornou mais transparente, mais racional, e culminou no ideal de uma ciência pura da razão.

O problema com o qual estamos lidando nessas diferentes maneiras é, em seu centro, um problema epistemológico. A história do apriorismo está atrelada a ele de forma indissolúvel. Se o real está nas formas eternas, então a questão central da ontologia é a questão da apreensão conceitual das formas. Se o conceito e a forma do ser são idênticos, então esta *com-preensão* [*Erfassen*] é garantida através da lógica; e, além disso, garantida como uma apreensão conceitual pura e *a priori*, pois a lógica é uma ciência *a priori* pura. A tese da identidade que está na base desse dogma remete à Teoria Platônica das Ideias. Foi Platão o primeiro a defender que o “desvelamento do que há” deve ser com-preendido imediatamente “nos *logoi*”. A “Ideia” era, para ele, a expressão metafísica da identidade estrutural entre o Princípio do Pensamento e o Princípio do Ser. Claro, por este meio, ele não resolveu o problema. Para capturar a Ideia, um certo método ainda seria preciso, o da “Hipótese<sup>10</sup>”, sobre o qual uma referência essencial ao fenômeno era claramente presente. Tal aspecto essencial do método, no entanto, se perdeu ao longo do tempo – o mesmo ocorreu com o método da indução de Aristóteles. Sobrou apenas o dogma da identidade da forma do ser com o *logos*.

Os elementos Platônicos e Aristotélicos da ontologia, o apriorismo do conhecimento puro do ser e a autonomia do lógico estão intimamente entrelaçados ao longo da história da metafísica. A lógica é o protótipo de uma ciência pura *a priori*. Uma vez posta sob a tese da identidade descrita acima, ela está em perfeitas condições para arcar com o privilégio do preconceito de um apriorismo universal do ser. Agora, se nesse apriorismo o elemento da intuição platônica for perdido e se, ao invés disso, nos referirmos a ele apenas para o pensamento e para o entendimento, então ele acaba virando um racionalismo universal. O esquema geral de tal racionalismo é puramente dedutivo. Os primeiros princípios (pouco numerosos) são “certos” – e tudo no plano do conhecimento ontológico deve segui-los de forma apodítica. Um método que procede analiticamente, de sua base para cima, não pode vir a existir ao lado desse programa dedutivo uniforme. Onde ele de fato emerge (tal como

---

<sup>10</sup> NT: Do grego, ὑπόθεσις, o método hipotético é desenvolvido por Platão, notadamente no diálogo *Mênon*, como uma mistura de especulação racionalmente controlada que tenta orientar a busca por uma solução internamente complexa e aparentemente simples, articulando diversos elementos de forma inteligível e elegante. Este método foi “redescoberto”, em termos de sua aplicação na filosofia e na epistemologia no século XX, pelo velho mestre de Hartmann, o fundador da Escola Neokantiana de Marburgo, Hermann Cohen (ao lado de Paul Natorp). Para mais informações, cf. Cohen (1902).

em Descartes), seu objetivo já é crítico quanto à ontologia. Conjuntamente com esse intuicionismo cartesiano dos maiores princípios, no entanto, a orientação dedutiva compreensiva ainda permanece com forças. E até mesmo Leibniz poderia ainda acreditar na pervasiva força do lógico. De fato, a mesma atitude básica persiste na *Crítica da Razão Pura*, em Hegel e no neokantismo logicista.

O que realmente é o aspecto errôneo dessa ontologia? Os fatos históricos que acabamos de mencionar provam que seu aspecto genuinamente ontológico não é um defeito. O erro também não está na conhecida confusão da distinção entre essência e existência, tal como na tal “prova ontológica da existência de Deus”. Isso não foi, de forma alguma, generalizado pela Escolástica. Na verdade, a confusão só foi possível devido a um preconceito mais abrangente. Deve-se procurar por ele na orientação metafísica total, no princípio do próprio método. O erro está justamente na pressuposta identidade entre a forma lógica e a forma ontológica. Segundo tal pressuposição, não é possível ter nada alógico na realidade; a lógica reina sobre o mundo das coisas, até na particularização, na concretude e na individuação. Como corolário da primeira tese da identidade, há uma segunda pressuposição: a da identificação da estrutura lógica com o pensamento puro, a razão (*ratio*). Essa também é, apesar de fiel à primeira, uma suposição completamente arbitrária. Nesta, o fato de haver um domínio de estruturas ideais e legalidades<sup>11</sup> existindo independentemente do pensamento e já pressupostas como existentes pelo pensamento em si não é reconhecido. Leis como o princípio da equivalência ou da contradição, o *dictum de omni et nullo* e as leis das figuras silogísticas são desse tipo. O pensamento, claro, não é indiferente a elas, ele se orienta pelos seus caminhos e leis; mas, por esta razão, a essência destas leis não é originalmente aquela das leis do pensamento. A essência é, em si mesma, indiferente ao pensamento. Essas leis pertencem à mesma esfera que as leis matemáticas e pode ser facilmente visto deste fato que os últimos se posicionam sobre os primeiros como princípios superiores. Seria um total contrassenso defender que as leis da matemática são leis do pensamento. A legalidade do pensamento definitivamente não é de natureza matemática, mas sim, em sentido amplo, uma legalidade do real. Uma determinação do real segundo leis matemáticas se tornaria incompreensível de início se sua essência fosse a das leis do pensamento – isso seria virar o problema central de ponta cabeça e querer incorporar o real em si no pensamento. Esta, no entanto, não é de forma alguma a tese da ontologia tradicional.

---

<sup>11</sup> NT: A palavra no original é *Gesetzlichkeiten*, que pode ser traduzido como legalidades, normatividades, regularidades. A investigação acerca da legalidade do mundo vai englobar tanto as chamadas leis naturais como também certas regularidades sociais que animam o jurídico – além das leis lógicas e leis matemáticas. Embora não tenha desenvolvido explicitamente uma Teoria do Direito, Hartmann desenvolve sua teoria da legalidade da natureza para além de uma noção simplista de causalidade moderna, geralmente reduzida a um tipo de mecanicismo e, não raro, a fatalismos. Além disso, trabalhando sobre os princípios éticos axiológicos, também há interessantes aplicações no direito. Sobre isso, cf. os quatro volumes do *Ontologia* e os três da *Ética*. Sobre a relação de Hartmann e o Direito, cf. Adeodato (2019).

Dessa forma, há, na verdade, três tipos de estruturas completamente diferentes na Velha Ontologia que são tomadas como idênticas: as do pensamento, as do ser ideal e as do ser real. Claro, há muitas razões para a identificação destas estruturas. As estruturas do ser ideal aparentemente desempenham um papel de mediação no apriorismo da cognição. Ninguém vai negar que elas precisam ao menos coincidir parcialmente com aquelas do real e, parcialmente, com aquelas do pensamento também. A cognição *a priori* do real se tornaria impossível a não ser que este fosse o caso. Isso não precisa implicar, todavia, em uma completa identidade entre essas estruturas. Na verdade, deve ostensivamente não implicar em tal identidade – do contrário, um elemento ininteligível no reino do real seria tornado impossível<sup>12</sup>. Além disso, ninguém que realmente entenda o problema gostaria de sugerir que tudo que é real é sequer conhecível, muito menos conhecível *a priori*.

Assim, é necessário que de início se distinga claramente entre as três esferas. Fazendo isso, nada fica previamente decidido sobre suas coincidências estruturais e suas fronteiras. O erro da antiga ontologia não estava no fato de ter suposto a coincidência das três esferas, mas no fato de que ela não colocou nenhum limite a esta coincidência. Desta maneira, o relacionamento entre as esferas fica suspenso de início, sendo a independência das esferas uma em relação à outra é cancelada [*aufgehoben*]. Teses de identidade sempre são as soluções mais convenientes para problemas metafísicos por serem as simplificações mais radicais. A ontologia antiga foi construída em uma tal simplificação radical do problema central. O que precisamente está em questão é se todas as estruturas reais são lógicas e, de forma similar, se todas as estruturas lógicas são realizadas. É igualmente aberto ao questionamento se toda a legalidade lógica recorre no pensamento, ou até se ela é sequer acessível ao pensamento; da mesma forma, reversamente, deveria ser questionado se as estruturas legais do pensamento são exclusivamente lógicas, ou se ainda mais forças intervêm aqui – pois também há uma psicologia do pensamento que está longe de uma estrutura lógica. Poderiam haver elementos gnoseologicamente irracionais (transinteligíveis) no reino lógico-ideal tanto quanto poderiam haver estruturas alógicas no de pensamento atual dos indivíduos reais. Há limites à identidade estrutural entre a esfera lógica e a esfera do pensamento da mesma forma que há limites à identidade das esferas do real e da lógica.

Tomando ambas essas bem significativas limitações à identidade das esferas em conjunto, temos que, dessa perspectiva, a posição intermediária da esfera da lógica entre a esfera do real e a esfera do pensamento pode ser vista, de forma que a limitação em suas

---

<sup>12</sup> NT: O tradutor para o inglês, Keith Peterson, comenta acertadamente aqui que o conceito de *irrational*, *não-racional*, *a-racional* ou *ininteligível*, em Hartmann, é bastante peculiar. Ele não emprega o termo “irrational” tal como o faz a filosofia popular a partir dos existencialistas – mas define este conceito em função do “transinteligível” e do “transobjetivo”, que permanecem no ente para além daquilo que dele foi objetificado. Cf. o primeiro volume da *Ontologia*, especialmente nos capítulos 8, 26 e 51.

identidades estruturais claramente resulta de uma relação mediada no último par. A questão fundamental da ontologia depende dessa relação de forma decisiva: o que podemos saber sobre o ser real como tal? A velha ontologia se estabeleceu num terreno de absoluto apriorismo exatamente neste ponto: nas suas estruturas, o pensamento imediatamente revela a estrutura do real. Tal perspectiva é a raiz de todo o mal, ela é radicalmente falsa. A maior e mais difícil de todas as questões metafísicas é precisamente essa: se, e em que medida, o pensamento, em sua própria legalidade, é capaz de encontrar [*treffen*] a essência do ser. No seu tempo, o ceticismo antigo articulou claramente essa questão e a dividiu em “*topoi*” aporéticos plausíveis<sup>13</sup>. Uma das mais marcantes falsificações desse problema foi que a aporética sempre foi compreendida apenas como uma questão epistemológica e não, ao mesmo tempo, como uma aporética ontológica, uma falsificação pela qual o dogmatismo de tempos tanto antigos quanto modernos são culpáveis. O real problema epistemológico no apriorismo pôde ser novamente apreciado apenas quando o problema ontológico contido nele foi reconhecido. A *Crítica da Razão Pura* prestou o valioso serviço de recuperar esse problema fundamental. Nela, pela primeira vez, a pergunta sobre a validade objetiva de juízos *a priori* é deliberadamente posta e separada do fato da aprioridade como tal. Não é a resposta de Kant a essa pergunta que é significativa – pois ela é condicionada pela sua própria perspectiva idealista – mas, sim, o fato de que ele de fato propôs a pergunta. A significância da “Dedução Transcendental” não está no fato de que ela confere competência aos doze conceitos do entendimento dos objetos empiricamente reais, nem em que ela nega a eles competência acerca das coisas-em-si, mas unicamente naquilo que ela demonstrou em ação: a necessidade de se oferecer provas de todas as condições de competência ou incompetência. Embora Kant não pretendesse que a *Dedução* fosse ontológica, ela ao menos ensina como a questão ontológica deve ser posta criticamente.

Assim, precisamos distinguir a ontologia do ser ideal da ontologia do ser real. Não se pode decidir antecipadamente até onde ambos podem ser unificados – o que ainda permanece a ser investigado. Ambas as esferas são inicialmente separadas completamente da legalidade do pensamento – apesar da dependência da esfera real em relação a estruturas ideais. Não estamos lidando aqui com a distinção entre ontologia “formal” e “material”, como foi recentemente abordado pela perspectiva fenomenológica, pois nem a esfera real carece de formas, nem a esfera ideal carece de matéria. Além disso, tal distinção afetaria uma falsa estratificação desde o começo – como se tudo o que é real estivesse

---

<sup>13</sup> NT: Hartmann faz referência aos famosos Cinco Modos de Agripa, filósofo grego cético do Século I d.C., que trazia cinco modos ou “*tropos*” que levam o cético a suspender seu juízo sobre as coisas: pluralidade de divergências de opiniões; progresso/regresso *ad infinitum*; relação de proposições com outras indefinidas; presunções tomadas e não explicadas; e circularidade argumentativa.

completamente sob formas ideais. Dessa forma, o velho preconceito seria fortalecido novamente. Tudo isso precisa continuar aberto a questionamentos. As formas do real podem muito bem serem diferentes também, se não totalmente, mas pelo menos em parte. A esfera ideal não é, de qualquer modo, nem um pouco adequada a ser a esfera das formas do real. Ela é o que é, puramente em si mesma, sendo quaisquer propósitos de suas estruturas que podem servir ao real extrínsecas a ela.

Se nós conseguirmos alcançar uma determinação precisa dessas esferas, bem como de suas relações entre si, então muito mais é realizado do que poderia ser suposto, dado o caráter básico do problema. As determinações metafisicamente fundamentais do conhecimento, do *ethos*, da consciência e dos objetos estéticos só podem ser consideradas se baseadas em tal redefinição. O quanto isso se aplica a uma cognição *a priori* do real já foi indicado acima. Isso se aplica à ética na medida que valores éticos são eles mesmos entidades ideais, mas o comportamento de seres humanos sujeitos às suas normas é real. A relevância desta distinção para o objeto estético é ainda mais fácil de se ver, pois, apesar de sua unidade ostensiva, ele mesmo já se posiciona parcialmente na esfera do real e parcialmente na esfera ideal. Em ambos os casos, o entendimento filosófico do problema central está na relação entre as duas esferas do ser. O problema fundamental é sempre de natureza ontológica. Esse amplo leque de problemas pertence, a princípio, essencialmente à ontologia. Isso mostra como uma *philosophia prima* genuína, uma disciplina universal fundamental, uma teoria de princípios de natureza universal, está de fato envolvida nos seus problemas. É claro, nenhuma das outras mais especializadas disciplinas poderiam vir antes dela em termos da *ratio cognoscendi*. Seu primado não é metodológico, é um primado da coisa [da matéria, do assunto]. O método precisa antes de tudo elevar-se ao nível deste *prius*<sup>14</sup>. Naturalmente, isso só pode ser feito apenas de dentro de cada uma das disciplinas especiais.

Ao mesmo tempo, é claro que a ideia de tal *philosophia prima* não é coextensiva com aquela da ontologia. Isso se deve ao fato de que toda a série de valores-princípios implicados no objeto de investigação da *philosophia prima* evidentemente não são meramente ontológicos. Não é uma teoria de princípios ontológicos apenas, seja do ser ideal ou do ser real, mas uma teoria universal dos princípios. A razão para essa prioridade há de ser buscada precisamente aqui. A diferença entre princípios ontológicos e axiológicos (além da relação positiva entre eles) pode ser determinada apenas em seu solo e só é visível neste ponto de vista. Se alguém fosse, mesmo assim, querer manter o nome de “Teoria das Categorias” para ela – o que não é uma limitação em si – então, pelo termo “categoria”, deve-se entender não apenas princípios do ser e do saber, mas também princípios de todos

---

<sup>14</sup> NT: Referência ao *cognitione prius*, aquilo que “vem primeiro na ordem da cognição”, expressão cartesiana.

os tipos. Para a própria Teoria das Categorias, entendida como *philosophia prima*, a tarefa surge da necessidade de determinar não apenas as categorias do ideal e do real em suas relações, não apenas de articular as relações de ambas as esferas com as categorias da cognição, mas, também, além de tudo isso, de investigar todo o complexo de todas essas categorias teóricas de maneira correta e decisiva em sua relação com as categorias axiológicas. Não se pode dizer de antemão se suas tarefas são exauridas por tudo isso. É evidente que cada domínio adicional de princípios estruturados de maneira diferente, supondo que eles existam, deve ser integrado da mesma maneira. Ou seja, o trabalho da *philosophia prima* é um círculo inacabado, uma totalidade aberta πρὸς ἡμᾶς [para nós] de tarefas parciais sobrepostas.

Pode ser facilmente negligenciado que, de fato, tarefas de grandes consequências recaem sobre a Teoria das Categorias tal como definida aqui. Até mesmo a pergunta sobre a relação entre princípios ontológicos e axiológicos pode nos ensinar algo. Não apenas as questões fundamentais da ética que estão implicadas aqui, mas também a questão sobre a essência dos valores morais ou da liberdade. As maiores questões metafísicas sobre a *Weltanschauung* [visão-de-mundo] dependem deste problema. Todo o pensamento teleológico é condicionado axiologicamente, pois o ser-propósito [*Zwecksein*] de um conteúdo é enraizado necessariamente em seu caráter de valor. A imagem teleológica do mundo, portanto, rapidamente provê uma primazia categorial para valores ao invés dos princípios ontológicos, permitindo estes serem condicionados por aqueles. Uma metafísica configurada desta maneira não precisa se dar o trabalho de investigar, nem mesmo de perguntar, se tal relação de condicionamento sequer é possível, dada a essência destes dois tipos de princípios – e, até agora, virtualmente todas as metafísicas dignas deste nome foram de direcionamento teleológico. A mesma coisa se aplica ao problema do determinismo, ao problema do panteísmo, a todos os tipos de teorias do desenvolvimento e a qualquer tipo de antinômica, por exemplo, a oposição entre substancialismo e relacionalismo, ou entre individualismo e universalismo. Em todos estes lugares, é o relacionamento entre os princípios que revela estes problemas. Apenas baseado em uma genuinamente universal Teoria das Categorias que é possível – se não os resolver – pelo menos lidar radicalmente com estes problemas com todo o rigor científico.

Nós vimos que os problemas usuais sobre a ontologia são facilmente retificados assim que a espada da *Crítica* é voltada contra eles, embora dificuldades ainda maiores surjam para a ontologia de uma outra perspectiva. O problema da ontologia levou a um problema mais geral, o problema dos princípios, ou o das categorias. Aqui, o problema das esferas do ser retorna, dessa vez em escala maior. Ele já está contido nos princípios básicos de todas as áreas de especialização filosóficas, de fato sempre parecendo ser um problema novo, pois cada vez ele é desalojado essencialmente ao mesmo tempo com as relações em

constante mudança entre as esferas entre si mesmas. Todavia, apenas a investigação sobre as categorias caso a caso pode prover informações sobre essa relação. Categorias são os elementos estruturais em fenômenos de todos os tipos e, dentro dos limites do seu caráter racional, os únicos elementos filosoficamente compreensíveis. Mas quão bem tem sido o problema das categorias compreendido filosoficamente?

Prover uma Teoria das Categorias desenvolvida significa nada menos do que aceitar e lidar com as grandes aporias da *Weltanschauung*. Apenas a Análise Categorical, como a explicação e precisa investigação sobre a estrutura de categorias individuais e suas interrelações sistemáticas no todo, pode dar clarificação e adjudicação dessas aporias, pelo menos até onde elas são acessíveis ao pensamento. A Teoria das Categorias se mostra como uma *philosophia prima* também neste sentido. Até onde, todavia, pode esse caminho ser trilhado? Isso ainda há de ser visto, pois apenas a própria Análise Categorical pode iniciar esse tipo de investigação – e a pesquisa ainda não existe. A discussão do método anterior ao trabalho metódico sobre o assunto é tão impossível para a Análise Categorical quanto o é para a Fenomenologia, para Aporética, para a Analítica ou para a Dialética. Que progresso se teve até agora sobre o problema de criar uma Teoria das Categorias? Surpreendentemente pouco, quando consideramos a venerável idade do problema – os antigos Pitagóricos já tinham uma tábua de categorias<sup>15</sup>. Ao longo de muitos séculos houve poucas mentes que trabalharam seriamente no problema das categorias, com certeza algumas das melhores mentes, ainda que nem todas, cujos próprios problemas demandaram uma preocupação com categorias. Eles podem ser contados nos dedos: no mundo antigo, Platão, Aristóteles, Plotino e Prócuro; no período moderno, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; entre esses dois grupos, alguns escolásticos idiossincráticos; e mais recentemente Eduard von Hartmann e Hermann Cohen.<sup>16 18</sup>

De longe, a maior e mais desenvolvida tentativa de fazer uma Teoria das Categorias está na *Lógica* de Hegel. A riqueza de conteúdo nesse tremendo trabalho

---

<sup>15</sup> NT: Não está claro ao que Hartmann faz referência aqui, mas provavelmente é sobre a caracterização aristotélica de que os pitagóricos defendiam tudo ser *Número*. No entanto, a historiografia da filosofia antiga diverge consideravelmente sobre esta caracterização, especialmente porque a noção de *número* entre os Antigos não é redutível, curiosamente, à aritmética, à contabilidade e a usos cotidianos de meramente enumerar coisas.

<sup>16</sup> Trabalhos como os de Emil Lask (além de inúmeros outros), os quais levantam o problema das categorias de forma geral, mas não elaboram em nenhuma categoria em si, não podem ser contados entre esses, precisamente pois eles não levam a uma discussão das próprias categorias. O mesmo se aplica para muitos trabalhos de eras anteriores. Em particular, devemos muito a muitos pensadores por informação relativa a uma ou outra categoria, mas que mesmo assim mantiveram certa distância do problema.

<sup>17</sup> NT: Eduard von Hartmann (1842-1906), apesar do nome, não é parente de Nicolai Hartmann. Era um filósofo independente que desenvolveu uma teoria que ele nomeava de “realismo transcendental”, combinando elementos da metafísica da vontade de Schopenhauer (bem como de seu pessimismo) com elementos do idealismo alemão de Schelling e Hegel (especialmente sobre o Inconsciente e o Incondicionado). Hermann Cohen (1882-1950), um dos fundadores da Escola de Marburgo, estabelece uma

praticamente ainda não foi descoberto historicamente, muito menos ainda posto em bom uso. Ao mesmo tempo, todavia, esse sistema é o mais condicionado por certa perspectiva idealista e uma avaliação devida requer uma visão absolutamente objetiva, a qual nós não podemos de forma alguma ter hoje a respeito de Hegel. O peso metafísico do panlogismo sobrecarrega a lógica hegeliana com preconceitos já desde seu começo – e até mesmo alguns que podem ser atribuídos à velha ontologia – de forma que para chegar a uma postura puramente “deste-lado”<sup>18</sup> deles iria, sozinha, tomar o trabalho de uma vida. O mesmo vale em menor grau para as tentativas clássicas, especialmente as mais recentes (com certeza para as mais recentes), mas provavelmente vale menos ainda sobre as tentativas feitas pelos antigos. O que é importante é tomar de cada um deles aquilo que é de fato visível, incontestável e trans-histórico em sua interpretação do problema das categorias; e atacar tudo o que for preconceito, ponto de vista ou construção de sistemas de pensamento. Platão, Plotino, Descartes e Leibniz são exemplares nesse respeito. Os limites pelos quais eles procuravam o conjunto interconectado de categorias, todavia, são muito estreitos. Em Aristóteles nós já achamos uma produção mais rica de conteúdo, apesar de ele estar bem mais atado por preconceitos metafísicos, especialmente quando adicionamos os princípios regentes de sua metafísica com as suas chamadas “dez categorias”. Hegel foi o primeiro a desenhar um sistema de categorias em larga escala e a elaborar leis sobre as relações de umas com as outras. A lei do sistema, todavia, é tirada da Ideia-de-Sistema [*Systemidee*], ao invés da essência das próprias categorias. A dialética dedutiva unificante violenta o fenômeno. A lógica de Cohen se contrasta a isso com sua ênfase nas ciências positivas. Nela, categorias individuais são tiradas dos fatos da cognição; a interconexão emerge naturalmente e ela é uma interconexão de conteúdo. No entanto, a diversidade de conteúdo é encolhida, sua perspectiva subjetivamente limitada e o domínio relevante de investigação é picotado por seu cientificismo.

É evidente que toda a tarefa da Teoria das Categorias é, acima de tudo, enfrentar a retificação radical de todas essas transgressões, desalojamento de limites e presunções especulativas. Assim, o que realmente se precisa para enfrentar de maneira favorável a tarefa da Análise Categorical se tornará naturalmente visível. O princípio *omnis determinatio est negatio*<sup>19</sup> (e vice-versa) também vale para o método. Quando nós consideramos a abundância de questões amplas e problemáticas especificadas acima,

---

vertente do neokantismo dedicado ao estudo da *Crítica da Razão Pura* e da lógica transcendental – foi o velho orientador de doutorado de Nicolai Hartmann.

<sup>18</sup> NT: No primeiro volume da *Ontologia*, Hartmann cria esta expressão “*Diesseits*”, traduzida por “deste-lado”, para significar uma postura vigorosamente incompromissada perante a disputa realismo x idealismo. O ponto é que afirmar certo realismo, geralmente, significa algum tipo de submissão acrítica, seja à ciência ou à política. Por outro lado, afirmar um idealismo significa a propagação de algum preconceito *a priori* que restringe o que há, seja à mente, seja à intersubjetividade humana. Ao menos para começar uma ontologia séria e rigorosa, o filósofo não pode optar por nenhuma delas de antemão, e deve começar “deste-lado” da filosofia, um lado talvez pragmático, de um senso comum, de um ponto de partida mais ou menos ingênuo ou não-enviesado, para seguir na investigação metafísica que admita tanto o real quanto o ideal. Embora, mais tarde no livro, Hartmann opte pelo realismo, isso não pode ser tomado como determinação de antemão sem antes perpassar todos os vários capítulos onde ele desenvolve o raciocínio em direção do que ele nomeia “realismo crítico”.

todas as quais aparecendo conjuntamente na pesquisa sobre princípios, além da necessidade de se discutir *a priori* as possíveis distinções no problema da Análise Categórica em si – pelo menos como possibilidades – emerge a discussão de três grandes problemas como a preparação mínima requerida para a Análise Categórica. O primeiro diz respeito à supracitada detecção das fontes de erro em todas as Teorias das Categorias anteriores, no qual a investigação deve se dar de maneira puramente sistemática e evocar evidências históricas apenas para fins de testemunho e de ilustrações. Ele diz respeito a erros que não são apenas importantes para nós por serem históricos, mas também porque eles são nossos também. Um segundo aspecto da Análise Categórica diz respeito à disposição das esferas de problemas elas mesmas às quais as categorias devam ser aplicadas. Se assume que as categorias não precisam pertencer originalmente a nenhuma destas esferas, e que, para cada categoria individual, permanece em aberto em qual medida e com quais mudanças estruturais ela é válida para uma ou outra esfera. O terceiro problema, no entanto, é que uma tentativa deve ser feita para tentar trabalhar os princípios superiores da estratificação de categorias (os quais podem ser considerados Leis Categoriais) e, simultaneamente a isso, trabalhar as diretrizes metodológicas para sua investigação.

Estes três capítulos servem como preliminares para a Teoria das Categorias em si, para mostrar como ela forma o desiderato fundamental de qualquer filosofia que deseje seriamente enfrentar as questões fundamentais da metafísica que estão sempre presentes no pano de fundo de problemas filosóficos. Essa tripla aporética forma o prolegômeno de qualquer futura *philosophia prima*. Ela é ontologicamente orientada nesse ponto de partida, de forma que os rudimentos mais próximos e tangíveis devem quase sempre ser buscados de maneira geral no problema da Teoria. No entanto, suas perspectivas tendem em direção a uma doutrina universal dos princípios que leva em consideração igualmente todos os problemas de níveis. O primeiro destes três capítulos<sup>20</sup> será provido aqui por ser o mais fundamental no sentido de uma crítica.

### 3. Os Erros Tradicionais

Os erros que foram propagados e acumulados na tradição da pesquisa filosófica das categorias são de diversos tipos. Nem todos eles merecem investigação especial. Apenas aqueles que, de certa forma tornaram-se típicos, consolidaram-se como preconceitos fixos

---

<sup>19</sup> NT: “Toda determinação é negação”. Famosa enunciação de Spinoza, popularizada no *Ciência da Lógica* de Hegel como um de seus princípios centrais.

<sup>20</sup> NT: Hartmann não vai, exatamente, escrever apenas três capítulos, tal como ele achou que seria o necessário em 1923. Em verdade, vai escrever quase duas mil páginas em quatro volumes sobre a *Ontologia* ao logo de sua carreira, mais centenas para os três volumes da *Ética* (1926), além de tantos outros volumes tentando dar conta desta gigantesca tarefa da Análise Categórica. Por sua morte repentina em 1950, apesar das décadas escrevendo, muita coisa permaneceu inacabada ou ainda não projetada. Para mais informações, confira o artigo “Ensaio Introdutório à Filosofia de Nicolai Hartmann” no presente volume desta Revista.

e tornaram-se desastrosos para a filosofia vão nos preocupar aqui. Talvez não seja coincidência que são precisamente esses os quais se atrelaram aos nomes dos grandes mestres – merecidamente ou não – de forma que somos involuntariamente tentados a nomear os erros em relação a eles. De toda forma, a autoridade desses nomes é parcialmente responsável pela tenacidade com a qual estes erros têm sido mantidos pela tradição.

Não é nosso trabalho aqui rastrear as motivações intelectuais desses erros. Alguns são de tipo bem subjetivo, enquanto outros são consequências de preconceitos sistêmicos mais gerais. Muitos podem ser facilmente rastreados a motivos mitológicos, outros estão enraizados na insuficiência de conceitos da ciência positiva que são inconscientemente tomados como modelos. Todavia, essas motivações são quase inteiramente bem transparentes e não têm nenhuma relação com as diversas consequências sistêmicas as quais fluem destes erros. O resultado disso é que não é nada difícil revelar esses erros e corrigi-los uma vez que compreendemos sua natureza – e tal compreensão quase conta como o esforço de superá-los. Praticamente sem exceção, estes erros não têm peso metafísico próprio. Este peso diz respeito exclusivamente aos conteúdos tratados filosoficamente. Como tomar iniciativa positivamente frente ao *insight* conquistado pela investigação é uma questão totalmente diferente de o que é justificadamente necessário para consertar as transgressões. Inicialmente, a solução está em reconhecer tal erro, mas isso é uma *cura posterior*<sup>21</sup>.

Ocupar-se com motivações históricas pode ser empolgante, mas é sistematicamente trivial. Por enquanto, o que precisa ser feito consiste unicamente em uma fenomenologia dos preconceitos eles mesmos, na medida em que a concepção da essência e do sistema das categorias é influenciada por eles. Pelo menos isso fica claro desde o início – essa influência existe no maior dos graus. De fato, nós não temos sequer uma tentativa de uma Teoria das Categorias construída desta maneira crítica. O poder regente dos preconceitos tradicionais é ainda incontestado por todas elas, mesmo que em graus diferentes por teorias diferentes. A seção seguinte começa com os preconceitos historicamente mais antigos e mais ingênuos, ascendendo até os mais diferenciados e teoricamente condicionados.

### 3.1 O Erro da Homogeneidade [*Der Fehler der Homogenität*]

Platão, o primeiro pensador que desenhou um plano universal de princípios, caracterizou a relação entre princípio e concreto como “participação”<sup>22</sup>. Dizer que coisas “participam das Ideias” significa que elas são constituídas tal como são porque a Ideia é um

<sup>21</sup> NT: Expressão latina para “preocupação para outra hora”.

<sup>22</sup> NT: O termo em grego é μέθεξις (*methexis*). Esta teoria é especialmente encontrada em diálogos como o *Fédon* e o *Parmênides*.

arquétipo que existe em si mesmo, primariamente e absolutamente, segundo a qual as coisas são primeiramente formadas. A diferença entre Ideia e coisa está no fato de que Ideias são, perfeitamente, aquilo do que coisas são, imperfeitamente. Além disso, sua similaridade consiste no fato de que há uma e mesma essência que é perfeita na Ideia e é imperfeita na coisa. Portanto, Ideia e coisa são similares em princípio. A Ideia do Belo é ainda mais bela que a coisa, é “o Belo em si”. A Ideia de Homem é muito mais Homem; é o “Homem em si”. Os antigos designaram esse tipo específico de correspondência “homonímia”.

Hoje, esta característica no platonismo é dificilmente compreensível por nós, pelo menos nesta forma tão bruta. Nos próprios trabalhos platônicos é muito confuso quando lemos, por exemplo, que a Ideia de Tamanho é em si maior que a Ideia de Pequenez; ou que a Ideia de Soberania em si governa como um “governante” humano sobre a Ideia de Escravidão, enquanto esta última serve à primeira tal como um escravo humano serve a um mestre humano. Toda uma série de aporias da *methexis* (participação) no diálogo *Parmênides* está baseada na anfibolia dessa homonímia.

A dificuldade metafísica torna-se ainda pior quando consideramos que, desta forma, uma dualidade dos dois mundos sem qualquer diferença qualitativa real é postulada, quase uma tautologia vazia, uma duplicação do mundo sem enriquecimento genuíno do conteúdo do mundo ou de sua compreensibilidade. Seria difícil de acreditar que o sentido da Teoria das Ideias consista nisso. As concepções de *methexis* nos escritos mais bem conhecidos, de qualquer forma, deixam essa impressão. A homogeneidade qualitativa da Ideia e da coisa não pode ser inferida das formulações do próprio Platão, nem mesmo em seus escritos mais tardios. Nestes, o conceito de *symploke*<sup>23</sup> transforma o conceito de *methexis*, deixando de ser um eixo vertical unidimensional para se tornar um eixo horizontal, no qual a participação das Ideias entre elas mesmas substitui a noção da participação das coisas nas Ideias. O conceito de uma *arché* é claramente concebido em sua pureza e sentido universal, pois o ser-uma-condição da Ideia [*Bedingugsein der Idee*] para coisas é, e continua a ser, o cerne da questão por todos os textos. No entanto, não se compreende que uma condição não precisa ser similar ao condicionado – aliás, não se compreende que ela deva necessariamente ser dissimilar ao condicionado. O Erro da Homogeneidade é baseado nisso. Ele passou da Teoria das Ideias para uma inumerável série de sistemas (o quão

---

<sup>23</sup> NT: O termo em grego é συμπλοκή (*symploke*), especialmente nos diálogos *Parmênides* e no *Timeu*. Tal como Hartmann aponta, este conceito substitui a *methexis* individual por uma espécie de participação das Ideias nas Ideias, uma “comunidade” das Ideias entre si mesmas, para indicar que uma não existe em absoluto isolamento em relação a outras.

diferentes que possam ser), chegando até o período moderno. Pode-se chamá-lo, com razão, de “Erro Platônico”.

Este Erro não é tão ingênuo quanto aparenta ser em Platão, que nunca se dedicou sistematicamente a traçar todas as consequências dele e que, no final das contas, cancelou [*aufhebt*] a duplicação do mundo. Princípios devem explicar o incompreensível no fenômeno, mas como podem esses princípios explicarem as coisas se os princípios são apenas a recorrência ao conteúdo agora purificado do que, de alguma maneira, já estava nas coisas? O que ficou de ser explicado já é pressuposto nelas. Dessa forma, nada é explicado por tais princípios. Como fundamentos metafísicos, eles são puros *idem per idem* [uma definição circular] (lembre-se da mais recente teoria das “*qualidades ocultas*!”). Mais precisamente, eles são generalizações descritivas daquilo que recorre com certa regularidade (até mesmo com legalidade) na multiplicidade de coisas. Em muitas concepções posteriores, a saber, no realismo conceitual escolástico, eles são de pronto a hipóstase dessas generalizações. Eles não são, todavia, formulações daquela legalidade na base da qual a recorrência do mesmo em meio à multiplicidade acontece.

O último ponto a ser considerado é qual o requisito para se compreender o problema das categorias. Apenas no início do período moderno é que conseguimos ter uma consciência filosófica clara sobre esse requisito. A nova ciência natural cumpriu o maior papel nesta reviravolta onde, em seu campo restrito, primeiro surgiu a ideia de que a investigação sobre os princípios deve ser a investigação da legalidade – e que leis podem qualitativamente mostrar uma face essencialmente diferente em relação àquilo que é baseado nelas ou que existe através delas. Esta investigação também trouxe consigo a reformulação do platonismo na filosofia<sup>24</sup>. Este processo, no entanto, ainda não se completou.

De um modo geral, para serem um princípio dos fenômenos, as categorias não precisam ser postuladas como sendo o mesmo em princípio tal como o concreto que delas depende. Assim como o seu modo de ser é diferente em natureza daquele dos fenômenos (e Platão sabia disso bem), sua constituição estrutural deve também ser diferente. Apenas ao deixar de lado o velho postulado da homogeneidade é que o caminho estará livre para uma frutífera pesquisa das categorias. Apenas a Análise Categorical, todavia, pode, em cada caso, descobrir qual é a relação substantiva positiva entre o princípio e o concreto.

---

<sup>24</sup> NT: Escrevendo mais ou menos na mesma época, embora independentes, Alfred N. Whitehead também buscava repensar a herança de Platão sob a luz das ciências contemporâneas no começo do século XX. Em *Processo e Realidade* (1929), Whitehead decididamente constrói um sistema de cosmologia metafísica que combina elementos do *Escólio* de Isaac Newton com o *Timeu* de Platão, além de ele próprio ter desenvolvido, concomitantemente a Einstein, uma teoria da relatividade e uma nova teoria da extensão. Cf. Mohanty (1957) que foi um dos primeiros a trabalhar este pano de fundo platônico comum a Whitehead e a Hartmann.

### 3.2 O Erro do Chorismos [*Der Fehler des Chorismos*]

Nós também habitualmente associamos o nome de Platão à ideia de um segundo preconceito – e a polêmica aristotélica contra a Teoria das Ideias fez esse erro histórico quase inerradicável. Pelo termo “*chorismos*” [χωρισμός] entendemos aquele destacamento ou separação das Ideias e das coisas. Platão falou do “ser-em-si” [καθ’ αὐτό] das Ideias, da eternidade delas acima e além de todo tornar-se, representado pelo seu modo de ser mitologicamente tal como “em um lugar celestial”. Baseado nisso, o dogma de uma transcendência ontológica das ideias foi criado<sup>25</sup>. Assim, a solene pergunta de como é que as coisas tardiamente participam das Ideias pôde surgir.

Esta pergunta se torna impossível de ser respondida assim que se aceita o *chorismos*. Platão desenvolveu a aporética do *chorismos* de uma maneira exemplar no *Parmênides*. Uma Ideia que está além do mundo das coisas requer, para a sua conexão com as coisas, uma segunda Ideia – mas esta requer, para sua conexão com a anterior, uma terceira Ideia, e assim *ad infinitum*. Desde Aristóteles, este argumento vem se chamando τρίτος ἄνθρωπος<sup>26</sup>. No entanto, Ideias desconexas das coisas não podem ser princípios das coisas. Um Deus que possuísse tais Ideias poderia por elas conhecer ou dominar coisas tão pouco quanto um homem que, restrito à esfera das coisas, poderia conhecer ou dominar as Ideias. Essa intuição infértil foi injustamente atribuída a Platão, mas ninguém lutou tanto contra isso como ele o fez. Visto que tal intuição proliferou em seu tempo e, aparentemente, também em sua Escola<sup>27</sup> posteriormente, ela permaneceu historicamente atrelada a seu nome.

Esse preconceito pseudoplatônico tem sido notadamente longínquo, apesar de sua fraqueza ter sido reconhecida desde o começo. Podemos achar seus traços até na *Crítica da Razão Pura*, onde as categorias primeiro necessitam de um tipo particular de dedução para

<sup>25</sup> Devemos entender a transcendência “ontológica” genuína e não a já óbvia transcendência gnoseológica. Esse dogma descreve a esta posição das ideias de estar além em relação ao mundo, não ao sujeito.

<sup>26</sup> NT: A crítica conhecida como “argumento do terceiro homem” é uma das principais acusações de Aristóteles contra a Teoria das Ideias de Platão. No entanto, como Hartmann observa, o próprio Platão, no diálogo *Parmênides*, já observa este problema. De forma um pouco grosseira podemos resumir que, ao analisar a Ideia de μέγεθος (Grandeza), Platão percebe que para avaliar a “maior grandeza” ou a “menor grandeza” de uma Ideia, ainda outra ideia de Grandeza é necessária, o que mostra que o argumento não é bem-sucedido. Assim, o suposto comprometimento dogmático de Platão com o *chorismos* não é um argumento tão sólido.

<sup>27</sup> NT: Aqui ele faz referência à famosa Academia Platônica, liderada por seu sobrinho, o também filósofo Espeusipo (408-339 a.C.), no período conhecido como “Velha Academia”. Nesta época, os escolarcas (“diretores” da Academia) e os discípulos se contentavam em tratar os diálogos de Platão não como convites à pesquisa e ao raciocínio hipotético, mas como dogmas, minando o potencial investigativo e contribuindo para reduzir Platão a um mero “platonismo”.

demonstrar sua “aplicabilidade” aos objetos de experiência. Aqui também as categorias são originalmente postuladas com certo *chorismos* – e o papel de “lugar celestial” é cumprido aqui pelo “sujeito transcendental”. Não é autoevidente que a esfera dos objetos está contida neste último, para dizer o mínimo, nem mesmo que é compreensível em termos da essência das categorias em si. Categorias que deveriam ser pensadas como princípios das coisas desde o começo obviamente não iriam requerer nenhuma dedução subsequente<sup>28</sup>.

O que é preciso, para o problema das categorias, é um modo de ser para seus princípios que os faça, por sua natureza, imanentes a toda a amplitude de seu domínio de validade [*Geltungsgebiet*]. Ou então, reversamente, o mundo das coisas para o qual os princípios são válidos deve ser parcialmente imanente à esfera dos princípios – talvez emergir deles ou ser suportado por eles. Toda outra concepção dos princípios é uma distorção da ideia de uma categoria. O Platão tardio tinha a segunda das duas possibilidades em mente quando ele levou a sério a ideia de que toda estrutura concreta primeiramente vem a ser no entrelaçamento das Ideias. Da mesma forma, de acordo com a concepção leibniziana de *scientia generalis*, a dedução real-ontológica de todas as coisas está enraizada em um tipo de estratificação e contínuas dobras dos *simplices*.

### 3.3 O Erro da Heterogeneidade [*Der Fehler der Heterogenität*]

Mais universal, mas também relacionado ao Erro do *Chorismos*, é o Erro da Heterogeneidade. Ele também diz respeito a um distanciamento errôneo entre princípio e concreto – não em termos de transcendência, mas em termos de dissimilaridade de conteúdo ou de não-aplicabilidade estrutural. Ele é a contrapartida ao Erro Platônico [o da Homogeneidade], sua inversão, por assim dizer, o extremo oposto e tão perverso quanto.

Todas as teorias unilaterais cometem este Erro na medida em que elas universalizam os princípios de um certo grupo de fenômenos e os estendem para além de seus domínios naturais de validade. Os pitagóricos o cometem com a proposição de que os números são o princípio de todas as coisas – o matematismo contemporâneo faz a mesma coisa, só que de uma forma um pouco modificada (por exemplo, na *Lógica* de Cohen). Categorias matemáticas são definitivamente categorias ontológicas, mas elas não são as únicas; até fenômenos naturais contém elementos qualitativos e relacionais os quais não permitam que sejam reduzidos a meras relações de magnitude. Isso é ainda mais claramente o caso para o mundo dos viventes, no qual o fator quantitativo aparentemente tem apenas um papel de subordinado. Uma heterogeneidade falsa entre princípio e

---

<sup>28</sup> Podemos também inverter a perspectiva histórica e, olhando para trás, ver as grandes investigações dialéticas no *Parmênides* de Platão como um tipo de “dedução transcendental” das Ideias, sem nenhum subjetivismo, claro. É precisamente a ponte entre o *chorismos* das Ideias que é precisamente feita por essas investigações: a *symploke* leva à “contraparte da Ideia”, o concreto.

concreto é introduzida aqui. Ela se manifesta como uma completa insuficiência dos princípios quando comparados com os problemas reais.

O exemplo mais conhecido desse Erro ocorre no chamado materialismo – aqui, levado a um extremo grotesco. Categorias físico-naturalistas são alegadamente o suficiente para explicar a vida espiritual, o fenômeno da consciência, do pensamento, da vontade, etc. O mesmo serve para qualquer tipo de biologismo ou evolucionismo, onde estes mesmos fenômenos não de ser explicados usando as categorias do plano orgânico. Ao longo dessas considerações, a inadequação das categorias está no fato de que são demasiado pobres de conteúdo, não tocando o nível estrutural das formas concretas.

Esta não é sempre a única razão para a inadequação. No psicologismo, por exemplo, temos o contrário, na medida em que as estruturas cognitivas ou do pensamento devem ser explicadas a partir de elementos mentais, embora sua estrutura fundamental seja objetiva-objectual<sup>29</sup>. A situação é, de novo, diferente com o logicismo, o qual indiscriminadamente atribui a todos os fenômenos formas da esfera lógico-ideal. De forma mais geral, sistemas como o panteísmo também estão aqui, impondo princípios teleológicos à natureza. Também idealismos de todos os tipos, ao atribuírem categorias subjetivas a objetos; bem como o personalismo, o qual tenta entender todas as regiões de fenômenos por analogia com seres pessoais e inúmeros outros pontos de vista.

Todas as abordagens filosóficas que são conhecidas por seus “-ismos” cometem o mesmo erro em princípio, não adiantando o quanto eles se diferenciam uns dos outros de alguma forma. Um cerne da verdade está em todos eles – e os princípios com os quais eles operam se aplicam legitimamente a uma pequena região da realidade, mas se tornam ilegítimos quando aplicados ao todo. Hegel estava correto quando afirmou que todo sistema filosófico tem seu lugar legítimo no todo da filosofia. Isso está correto apenas dentro nos limites traçados pela estrutura de seus próprios princípios, todavia. Todo sistema tem seu domínio central legítimo. É uma travessia ilícita de fronteiras quando ele se estende para além de seu domínio central. O Erro da Heterogeneidade consiste nessa aplicação ilícita além dos limites de um domínio adequado de uma categoria.

---

<sup>29</sup> NT: A expressão original é “*objektiv-gegenständliche*”. Embora seja inusual, há razões kantianas para este uso. No decorrer de sua obra, Kant fala de pelo menos três tipos de objetos: a coisa como objeto a ser conhecido (*Sache*); aquilo que aparece da coisa e é conformado com as categorias da experiência (*Gegenstand* ou “objeto da experiência”); e aquilo sobre o que, vindo da experiência, podemos racionalmente refletir, especular, fazer analogias, procurar postulados etc. (*Objekt*, ou “objeto da razão”). Vemos que Hartmann mantém a lição kantiana ao pensar a cognição como algo que, embora se dê a partir da coisa (*Sache*) que aparece (fenômeno), a estrutura cognitiva é uma de condições gerais da experiência com os objetos (*Gegenstand*) que está direcionada a uma objetividade racional (*Objekt*) possível de ser manejada pela ciência, pela especulação e pelo cotidiano. Assim como o velho Edmund Husserl, Hartmann se posiciona decididamente contra o psicologismo por motivos semelhantemente kantianos, embora cada um acrescente suas considerações próprias.

O requisito positivo para a Teoria das Categorias que resulta de todo o sobredito é o seguinte: cada domínio dos fenômenos deve ter o seu próprio conjunto de categorias que pertence apenas a ele. Na medida em que eles se estendem para um domínio de fenômeno diferentemente construído, estruturalmente “superior”, por assim dizer, eles podem apenas performar um papel subordinado e nunca dizer respeito ao que é distintivo sobre esses fenômenos. Não se segue deste postulado que certos princípios não poderiam também ter significância compreensiva como tal. Para descobrir como, em que medida e para o quê eles são válidos é o trabalho de uma investigação particular, uma Análise Categorical orientada para a particularidade do fenômeno em si – e a última palavra sobre o assunto nunca pode estar em nada se não nisto<sup>31</sup>.

### 3.4 O Erro da Formalidade e da Conceitualidade [*Der Fehler de Formalität und der Begrifflichkeit*]

Na distinção entre matéria e forma que existe na base da metafísica aristotélica, a forma adquire o caráter do princípio ativo, conformador, determinante; enquanto a matéria adquire aquele caráter do que suporta a transformação, o passivo. Agora, já que “princípio” em sentido estrito é apenas determinante e nunca o determinado, surgiu o bem conhecido preconceito de que a essência de um princípio é basicamente formal. Uma Teoria das Categorias baseada nessa proposição automaticamente tem a desvantagem de que ela não tem propósito algum para a matéria, excluindo-a de seu sistema como o “sem-princípio” [*Prinzipienlose*] em si, por assim dizer. Categorias da matéria como tal seria uma contradição em termos. Isso já tem uma dupla consequência em Aristóteles: a matéria universal (“primordial”) não é aquela de coisas individuais, uma vez que nelas a matéria já seria especializada, diferenciada. Sendo assim, como pode a matéria se diferenciar de si

<sup>30</sup> NT: Para esclarecer este ponto, pode ser útil ao público dizermos que Hartmann apresenta duas esferas do Ser, cada uma com estratificações diferenciadas internas e com leis categoriais próprias. A esfera do ser ideal engloba a lógica, a matemática, as essências fenomenológicas e os valores. A esfera do ser real, por sua vez, tem os estratos físico, orgânico, psíquico e espiritual/social. A crítica de Hartmann é que cada um destes estratos ou níveis têm uma autonomia ontológica própria – o que significa não um isolamento, mas uma muito peculiar e muito bem trabalhada forma de interrelação entre as esferas e os estratos. Sua crítica aos “-ismos” significa, em termos gerais, tomar uma região ontológica ou um elemento desta e generaliza-la todas as outras ontologias: fisicalismo, logicismo, espiritualismo, psicologismo, biologismo, matematismo, e assim sucessivamente. A “heterogeneidade” se torna mais evidente, assim: tratar leis da gravitação pelo biologismo, ou tratar dos atos transcendententes afetivos pelo fisicalismo (e etc.) são erros por aplicarem leis categoriais em domínios heterogêneos, diferentes, de sua esfera jurisdicional categorial próprias, por assim dizer. Situação similar seria como confundir direito penal com direito das famílias, ou confundir a jurisdição de um país com a de outro, trocar agravo de instrumento por agravo regimental, interpretar o princípio da legalidade no direito civil como se fosse o mesmo no direito administrativo.

<sup>31</sup> NT: Este é o trabalho da Análise Categorical de domínios específicos, tal como levado a cabo no quarto volume da *Ontologia* em relação à ontologia regional do estrato físico e do estrato do orgânico. Além desse, em *O Problema do Ser Espiritual*, Hartmann analisa as categorias do espírito pessoal (personalidade), do espírito objetivo (coisas como história, cultura, linguagem e afins) e do espírito objetivado (objetos técnicos e objetos da arte). Cada um com suas leis categoriais próprias e bem-definidas em sua especificidade que existem ao lado de leis categoriais fundamentais, modais e leis metacategoriais (relação entre conjuntos de categorias diferentes).

mesma para fora de si? Não deveria ela conter determinações, isto é, princípios *sui generis*? Para Aristóteles, essas determinações eram “acidentais” (*symbebekota*). No entanto, tal conclusão apenas adia a lida com o problema.

A base do preconceito aristotélico é tanto teleológica quanto lógica. A forma pura é tornada sinônima, por um lado, da causa final (a “primeira enteléquia”) e, por outro lado, do conceito (*eidos*, natureza, essência). Ela é o conceito que exclui categoricamente tudo de material ou que se assemelhe ao substrato. Essa é a raiz da atitude que manteve a ontologia nas correntes da lógica por tanto tempo, além de fazer a ontologia e a lógica se tornarem ambíguas. Princípios são conceitos de princípios, a forma substancial é a essência lógica. Essa interpretação proveu uma solução notavelmente enxuta para o problema do *a priori*, mas, por conta disso, o apriorismo ele mesmo foi expandido para além de seus limites naturais.

O preconceito da formalidade e da conceitualidade de princípios, conjuntamente, constituem o duplo Erro Aristotélico. Ambos reinaram virtualmente sem limites na escolástica e no racionalismo moderno. Mais interessante é o fato de que ambos, aplicados em um sentido subjetivo, também podem ser novamente encontrados em Kant. Em Kant, um sistema de formas da cognição se ergue contra a matéria da cognição: a “síntese” que aquelas executam nesta é, em princípio, a mesma determinação do em-si indeterminado, tal como no sistema aristotélico. A tese é apenas moderada pelo fato de que a “matéria”, neste caso, já possui sua própria forma particular (espaço e tempo). A despeito disso, a ênfase aqui também está, ao lado do caráter formal, na conceitualidade. Categorias são “conceitos puros do entendimento” – e Kant não sabe como as pensar de outra maneira. Nisto, ele é um puro aristotélico não menos do que os da velha escola.

O maior triunfo do aristotelismo é celebrado na *Lógica* de Hegel: a Dialética dos Conceitos imediatamente alega ser uma Dialética do Ser, do Mundo, da Natureza, do Espírito, i.e., a incluir absolutamente tudo. Por mais exemplar que essa grande tentativa possa, em si mesma, ser como um ideal para a *philosophia prima*, ela também é, apesar disso, a *deductio ad absurdum* histórica da velha tese da dupla identidade: Princípio = Forma = Conceito. É precisamente sua execução universal que demonstra impressionantemente a falsidade em suas conclusões. As categorias de Hegel estão longe de serem meras formas, mas o aparato conceitual dialético nem mesmo contém, em si mesmo, o elemento formal de forma completa.

Para uma Teoria das Categorias que não deseje errar em seu alvo, há a demanda de clareza incondicional sobre ambos os preconceitos aristotélicos.

Primeiramente, apliquemos o princípio: categorias [*Kategorien*] são fundamentalmente diferentes de conceitos categoriais [*Kategorienbegriffe*]. Conceitos são geralmente apenas tentativas de compreensão, algo completamente *post hoc* e secundário e, mesmo que a compreensão conceitual seja adequada, o conceito ainda não é a coisa compreendida. Geralmente, no entanto, ele é inadequado. O fato de que há uma história de categorias conceituais prova isso, a saber, mostra que há um processo que é, na mais favorável das circunstâncias, um processo progressivo de adequação – enquanto aquilo que é para ser compreendido, a categoria ela mesma, permanece inalterável além de toda a história dos conceitos. Categorias existem em si mesmas, independentemente de toda tentativa de compreensão conceitual e lhes são indiferentes. Elas determinam as entidades concretas conectadas a elas segundo suas próprias legalidades imutáveis. Isso é válido na mesma medida para categorias ontológicas assim como categorias epistemológicas, cujas funções em uma consciência cognoscente não têm nada a ver com a concepção desta função em si mesma. Elas são tão independentes de conceitos quanto as leis da natureza. Elas serem formuladas em conceitos apenas começa com sua descoberta na teoria do conhecimento – sua função, no entanto, evidentemente precede tal descoberta.

Em segundo lugar, devemos conseguir chegar na mais difícil das conclusões: não há razão alguma para se limitar a essência das categorias à forma ou à estruturas relacionadas, tais como leis e relações. Categorias que não contenham nada de substrato (nada que não possa ser reduzido a uma forma, lei ou relação<sup>32</sup>) nunca estarão em uma posição de embasar as estruturas, que deveriam ser os princípios que supostamente estão por todas as formas concretas, visto que tais estruturas têm substrato. Apenas podemos escapar do cansativo dualismo da “forma e matéria”, de uma vez por todas, se incorporarmos o fator material nos princípios. Não há absolutamente nenhum outro jeito. Todavia, incorporar o fator material neles não é nada menos que paradoxal. Na verdade, isso pode ser fenomenologicamente justificado com facilidade, se se baseia na Análise Categorical em si. Há toda uma série de categorias – espaço, tempo, substância e causalidade sendo apenas as mais representativas, mas de forma alguma as únicas – nas quais momentos de substrato [*Substratmomente*] são claramente demonstráveis.

---

<sup>32</sup> NT: Este argumento, um pouco inusual para os acostumados com o discurso filosófico da modernidade, pode ser melhor explicado pela apropriação que o filósofo contemporâneo Graham Harman, da ontologia orientada a objetos, faz do *princípio das irreduções* de Bruno Latour. Dizer que um objeto é uma quadratura do que é real e do que é sensual, do que é objectual e do que é qualitativo, implica dizer, entre outras coisas, que o objeto real não é redutível às suas qualidades sensuais (aparências, por exemplo) ou às suas qualidades reais (que Hartmann nomeia como formas, leis e relações). Ou seja, os conceitos de objeto real de Harman e o de substrato de Hartmann asseguram a irredutibilidade do objeto tanto em relação às suas partes constitutivas, como também aos seus efeitos e leis. O objeto/substrato é sempre excessivo, é sempre irredutível à sua composição e aos seus efeitos. Cf. Harman, 2018.

Provar isso é, claro, tarefa para outra investigação que pode acontecer apenas mediante uma análise das categorias individuais elas mesmas.<sup>33</sup> Para nosso propósito de agora, será suficiente os *insights* de que a restrição a elementos formais não está na essência das categorias de forma alguma; e que tal restrição tem sido introduzida arbitrariamente na Teoria das Categorias por motivos puramente especulativos. É imediatamente óbvio que, assim que este preconceito é abandonado, uma abundância de aporias artificiais se desmancham – aporias estas que injustamente bloqueavam o caminho para uma teoria dos princípios. Os mal-entendidos mais incuráveis têm sempre sido nutridos na aparente oposição entre matéria e a essência dos princípios.

### 3.5 O Erro da Subjetividade [*Der Fehler der Subjektivität*]

A interpretação de categorias como entidades enraizadas no sujeito – o que eu gostaria de já chamar de Erro Kantiano – está intimamente relacionada historicamente com o duplo Erro Aristotélico, mas não o é, de forma alguma, simplesmente uma consequência. O aristotelismo de todas as eras entendeu o “conceito” como algo precisamente não subjetivo (até na medida em que ele era válido como um princípio da cognição). Em contraste, a tese aqui é que princípios pertencem ao sujeito, mas o concreto para o qual eles são válidos é o objeto. As duas dimensões contrapostas “sujeito-objeto” e “princípio-concreto”, alinhados ortogonalmente por natureza, são aqui, se não diretamente tidos como equivalentes, então pelo menos tornados unidirecionais, colocados artificialmente em paralelo um ao outro. É óbvio que essa caracterização é justificada apenas em uma perspectiva idealista: uma vez que o concreto é dependente de seus princípios; e que estes devem ser encontrados no sujeito, então parece que, aqui, o objeto é determinado pelo sujeito. O que leva a tal suposição é a independência de intuições *a priori* quanto ao objeto “dado”, sua existência no sujeito antes da experiência. Como isso poderia ser possível se os princípios do objeto não estivessem no sujeito?

Este é, de fato, o argumento genuíno de Kant. A fórmula de seu próprio “princípio supremo”<sup>35</sup> já prova que ele é inválido, que até admite uma interpretação completamente diferente do fenômeno do *a priori* que, mesmo assim, completamente satisfaz os mesmos fatos. Esta é, também, a razão para a necessidade da “Dedução Transcendental”. Aquilo que divide princípio e concreto aqui pertence ao esquema mais geral do *chorismos*, como mencionado acima. No entanto, este não é um simples *chorismos*, visto que a relação transcendental não existe entre princípio e concreto como tais, sendo, na verdade, trazida

---

<sup>33</sup> Mais sobre isso pode ser encontrado em *Logos*, V, 1914–1915, ‘Über die Erkennbarkeit des Apriorischen,’ pp. 319ff, e nesse volume p. 211, além de em *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921, pp. 208ff.

para ela através da relação entre sujeito e objeto. A relação entre princípio e concreto é erroneamente pensada como equivalente desta relação sujeito e objeto. Tal relação transcendental faz uma ponte entre os termos apenas por meio da “Dedução” – e esse é o significado da prova da “aplicabilidade” dos conceitos puros do entendimento a “objetos de experiência possível”.

Essa aporia é gnoseologicamente válida, pois o sujeito faz juízos sintéticos *a priori* sob suas próprias categorias subjetivas; e é questionável sobre estas últimas se elas também têm validade para o objeto. Ontologicamente, todavia, a aporia é falsa; i.e., nós não podemos relacioná-la ao problema das categorias de forma alguma, visto que ela não surge separada do problema do conhecimento *a priori*. Sob uma leitura ontológica, ele é uma aporia artificial, gerada apenas pela perspectiva idealista, persistindo ou caindo com ela. É um preconceito teórico que o objeto em si (e não meramente a cognição do objeto) também tenha seus princípios no sujeito. Na verdade, o objeto evidentemente tem princípios próprios que antecedem qualquer cognição e não precisa recebê-los primeiramente advindos de outro lugar. A aporia gnoseológica válida no problema da Dedução torna-se significativa, pela primeira vez, desta maneira. Apenas com base nisso que importa se os princípios epistemológicos (de acordo com os quais os juízos sobre o objeto são feitos *a priori*) também pertencem às determinações ontológicas do objeto existindo em si mesmo, as quais estão abaixo de outros princípios, as categorias ontológicas.

O idealismo kantiano é um idealismo de princípios, não de coisas (já que esses continuam, para ele, “empiricamente reais”) – um idealismo não do sujeito empírico, mas do sujeito “transcendental”, como o portador de princípios, sendo, neste sentido, corretamente nomeado de “idealismo transcendental”. Ele é uma tentativa de solução, não uma declaração do problema. Aqueles que falham em separar os níveis dos problemas na *Crítica da Razão Pura* sempre se esquecem disso. Claro, neste ponto Kant é o herdeiro de uma tradição muito mais antiga, uma que torna quase impossível para ele entender o termo “princípio” como qualquer coisa que não o subjetivo, ou as funções de uma consciência. Por essa razão, não apenas precisam as doze categorias serem “conceitos do entendimento”, espaço e tempo também são válidos para ele precisamente pela mesma razão como “meras formas da intuição”. É como resultado dessa caracterização que o mal-entendido inerradicável que opõe “princípio e objeto” (e que toma isso como uma oposição originária e fundamental) permanece enraizado até hoje. Não percebemos que ele esconde a fusão totalmente inadmissível de dois pares contrastantes e heterogêneos: “sujeito-objeto” e

---

<sup>34</sup> NT: Para esclarecer este ponto, o tradutor para o inglês, Keith Peterson, cita o trecho da *Crítica da Razão Pura* no qual este “princípio supremo” aparece. Citamos da edição portuguesa: “O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois, este: todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível” (Kant, 2018, B197).

“princípio-concreto.” Todo um embolado de erros fundamentais está escondido nesta confusão terminológica. Mas a tradição na qual esta confusão está baseada nos leva para muito antes, através do *intellectus infinitus* dos escolásticos até o Livro Lambda da *Metafísica* de Aristóteles, onde, pela primeira vez, o “*nous*”<sup>35</sup> é honrado como o portador coletivo de toda “pura atualidade”, a saber, de todos os princípios formativos. É portador porque o *nous* é puro pensamento e tem a forma de um sujeito universal. É o genuíno ponto histórico de origem de todo subjetivismo metafísico posterior enquanto ele mesmo, interessadamente, ainda permanece “deste lado” da emergência do todo problema sujeito-objeto subsequente.

Praticamente não precisamos mencionar que o Erro Kantiano retorna com força máxima no neokantismo. Não precisamos nos preocupar com todos os outros crescimentos subsequentes do subjetivismo nos tempos recentes, especialmente com os numerosos tipos de psicologismos. Julgando por suas atitudes e métodos, eles definitivamente não podem ser contados como estando entre aqueles que lidam com o problema das categorias. Mesmo onde eles, à sua maneira, falam de categorias, eles não estão familiarizados com o problema. A deformação “pragmática” do problema também é de pouca preocupação para nós. Aqueles que explicam as categorias como ficções (por exemplo Vaihinger<sup>36</sup>) aparentemente não têm nem noção de que o que está em questão aqui é uma existência de princípios independente que zomba de quaisquer “como-se” humanos.

Agora, o que a ideia de *philosophia prima* requer à luz desse problema? Isso é fácil de se dizer. Ela requer o reestabelecimento da relação natural entre os pares contrastantes “sujeito-objeto” e “princípio-concreto” em sua dimensionalidade cruzada ou ortogonalidade [*Senkrechtstellung*]. Consciência e objeto devem, cada um, terem suas próprias categorias, assim como eles são dois tipos de concretos completamente heterogêneos. Como, então, os dois sistemas de princípios se relacionam um com o outro é uma questão adiante para a pesquisa das categorias em si mesma, sendo impossível de se decidir antes de tal pesquisa baseando-se apenas em perspectivas sistemático-

<sup>35</sup> NT: Aqui, Hartmann faz referência ao νοῦς (*nous*), um conceito comum na filosofia grega antiga que, ao menos desde Anaxágoras, significava algo como uma mente cósmica que ordenava aquilo que é. Embora sua leitura fosse fisicalista/materialista, ela influenciou Sócrates e Platão a pensarem o *nous* como algo além do que meramente dá “causa” às coisas, mas um desenho complexo dos deuses que aproxima as coisas do Bem. Obviamente, o conceito é de difícil exposição e facilmente será apropriado pelas teologias do Oriente Médio, passando a significar algo como o tal “intelecto divino” do deus judaico-cristão ou islâmico que os helenistas tardios e escolásticos vão defender. Cf. também a nota 8.

<sup>36</sup> NT: Hans Vaihinger (1852-1933) era um dos famosos neokantianos da época de Hartmann que é especialmente conhecido pelo seu ficcionalismo, doutrina que aparece na sua obra “Filosofia do Como Se”, reduzindo todo o conhecimento humano a uma coletânea de metáforas, ficções pragmaticamente úteis. Seu antirrealismo chegava ao ponto de dizer que átomos e elétrons não existem, mas os cientistas dizem que sim, “como se”, de fato, existissem, para fins puramente pragmáticos.

especulativas. É, de fato, fácil de se prever que eles devem pelo menos parcialmente coincidir um com o outro, mas permanece aprioristicamente autoevidente que, mesmo em sua coincidência relacional, uma tal categoria não pode simplesmente ser a mesma ao cumprir um papel como categoria cognitiva e como categoria ontológica.

Toda a região do concreto deve ter seus próprios princípios; para a consciência, princípios da consciência; para o conhecimento, princípios da cognição; para o ser enquanto ser, seus próprios princípios ontológicos; e, claro, para o ser real, princípios do real; para o ser ideal, princípios do ideal. O Erro da Subjetividade pode ser visto, desta perspectiva, como um caso especial de Erro de Heterogeneidade, visto que ele também consiste no empréstimo de certas categorias regionais e sua aplicação ao todo – neste caso, usar categorias subjetivas para o objeto real. A diferença entre esta usurpação e outras similares está apenas no maior grau de consequências para o problema das categorias do ser, mas também na altura especulativa e no poder imanente dos sistemas que foram baseados nela.

### 3.6 O Erro do Normativismo [*Der Fehler der Normativismus*]

Recentemente, Rickert e sua escola<sup>37</sup> propuseram a teoria de que categorias são normas e que sua genuína essência é axiológica. De acordo com essa interpretação, atrás de todo Ser [*Sein*] há um Dever-Ser [*Sollen*] – este aparece nos princípios como “validade para algo”. O onticamente real é subordinado à perspectiva de valores dessa maneira, despindo-o de sua autonomia. O fato de que os mais proeminentes representantes dessa teoria são idealistas nada tem a ver com a tese em si. A tese é de fato comum a todos os sistemas teleológicos, sem distinção entre idealismo e realismo. Sua fusão com idealismo vem desde Fichte (por isso vou chamá-lo de Erro Fichteano), quem expandiu a “primazia do prático” kantiana ao ponto de que todo o ordenamento ontológico é de ser visto como autodeterminação de uma atividade absoluta. Dessa forma, o caráter do Dever-Ser é transferido para os princípios. Na época de Fichte já se fez a objeção de que a legalidade peculiar à natureza, em contraste àquele do Dever-Ser, é perdida dessa forma. Hoje, não se pode evitar de fazer tal objeção a Rickert e a Lask, de que o problema ontológico já foi decidido de antemão por eles – claro, não em favor à esfera subjetiva, mas em favor da esfera dos valores.

É claro, para o idealismo deontológico, isso é bem apropriado. Todavia, o problema das categorias é fundamentalmente falsificado dessa forma – independentemente, de fato,

---

<sup>37</sup> NT: Heinrich Rickert (1863-1936), ao lado de seu orientador, Wilhelm Windelband, fundaram a chamada Escola de Baden do neokantismo. Esta, diferentemente da de Marburgo, focava na *Crítica da Razão Prática* e na discussão dos valores, da ética e do direito. Entre seus alunos, destacam-se os sociólogos George Simmel e Max Weber – além de Martin Heidegger, que começa sua carreira como professor assistente de Rickert.

de o normativismo ser metafisicamente justificado ou não. Isso é precisamente o que está em questão, podendo ser determinado apenas por uma análise acurada de relações intercategoriais. Apenas tal análise pode determinar se princípios ontológicos estão sujeitos a princípios axiológicos, ou talvez os axiológicos aos ontológicos, ou nenhum desses; além de determinar no que consiste em geral a relação positiva entre ambos os tipos de princípios. Assim, aqui também há uma usurpação de um pelo outro por prejulgamento especulativo a favor da primazia do valor, um cruzamento ilícito de categorias a um território estrangeiro, um “-ismo”. Resumindo, uma versão do Erro da Heterogeneidade.

Agora, esta versão do Erro conquistou uma certa significância na história do pensamento filosófico que é facilmente visível quando deixamos de lado interpretações idealistas dele. Apesar de ser facilmente detectável, este Erro é talvez o mais pervasivo – apenas alguns sistemas (e nem mesmo os mais significantes) evitaram-no. A maior parte dos melhores tipos de *Weltanschauung* filosóficos é, em princípio, teleológica. Um normativismo palpável já existe na teoria platônica das Ideias: as Ideias são os Ideais do ser, assim, todas as coisas têm a propensão a imitá-las, embora não cheguem à sua perfeição. Similarmente, a finalidade aristotélica de processos naturais é conhecida como o *telos* da formação, a enteléquia. Esse tipo de teleologia ainda reina ininterrupta, embora numa variedade diversa de manifestações, tais como na Escolástica, em Nicolau de Cusa, em Giordano Bruno, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze e Eduard von Hartmann.

É da natureza de toda teleologia de ser fundamentada axiologicamente. A tese central é o primado do valor, seja ele um valor numericamente singular ou todo um sistema de valores. A atividade orientada a fins [*Zwecktätigkeit*] é condicionada pela validade absoluta de certos conteúdos, os quais aparecem como pontos de orientação ou como os objetivos que colocam em movimento em si [*bewegenden Zwecke*]. Isto, por sua vez, pressupõe que eles de alguma forma possuam uma potência por sua própria natureza de serem metas, i.e., de determinarem o conteúdo em um processo real de tornar-se, de direcioná-lo e fazer dele um processo significativo de atualização. É esta força peculiar que constitui o caráter axiológico de tais conteúdos. Todo ser-um-fim [*Zwecksein*] é necessariamente referido ao ser-valor [*Wertsein*], independentemente de a qualidade valorativa desse ser-valor ser, ou não, conhecida. Existem sistemas teleológicos nos quais essa qualidade valorativa permanece completamente desconhecida – mas, claro, ao menos uma consciência pelo menos tênue do valor pode espiar através deste desconhecido.

É bem conhecido como tal teleologia está conectada com a ideia de Deus, com a crença na Providência, e mesmo com o antropomorfismo mitológico, e como os desejos

mais fortes e eternos da alma humana são mascarados nela como seus motivos mais intrínsecos. Em certo sentido, todas as teleologias da natureza, do mundo e da história são, formalmente falando, antropomorfismos. O que elas fazem é atribuir ao processo-mundo, seja em parte ou no todo, precisamente a mesma ação-por-propósitos que conhecemos como um fenômeno dado exclusivamente na atividade do ser humano.

Nós não temos que decidir se a imagem teleológica do mundo é metafisicamente legítima ou não. Apenas a Análise Categorical em si pode contribuir em algo para a resposta dessa questão. Apenas ela pode averiguar objetivamente, sem viés, o relacionamento interno da categoria do propósito com outras categorias. Aqui, estamos envolvidos no trabalho preparatório mais bruto para uma possível Análise Categorical. É muito mais importante para esse trabalho preparatório que se veja claramente que, em toda especulação teleológica – não importa o quão sedutora sua perspectiva possa ser – se esconde uma usurpação ilícita, a categoria do propósito atravessando a fronteira de seu domínio adequado, uma expansão infundada de sua aplicabilidade que não pode ser justificada com referência a nenhum fenômeno realmente dado. Não importa como encaramos a questão, nós só sabemos com certeza que seres humanos são orientados a fins, que valores são fatores determinantes para eles e servem como normas para eles. Nós não temos testemunho direto interno que algo similar também se aplique a coisas ou ao mundo como um todo, não importa o quão impressionante, em muitos casos particulares, as analogias do desdobrar de seus processos aparentem ser. Todo raciocínio em direção a um princípio (o propósito determinante real) que for baseado em tal analogia é, e permanece sendo, uma sub-repção<sup>38</sup>. Um costume profundo e milenar do pensamento, enraizado em mitologias populares, praticamente santificou esta sub-repção. Vista sobriamente, todavia, ela é uma fonte imensurável de distorção de problemas filosóficos. O problema ontológico é o mais ameaçado por isso. Esse Erro é o maior culpado pela desconfiança que a ontologia encontra na filosofia até hoje. Tal desconfiança não é totalmente injustificada, pois um verdadeiro dilúvio bíblico de preconceitos, filosofias populares pelas metades e ideias totalmente cientificamente inverificáveis estão arraigados nessa imperceptível sub-repção, que é encorajada e deliberadamente obscurecida por toda a inclinação demasiado humana da alma e das medidas pelas metades.

---

<sup>38</sup> NT: O termo *subreptio* vem do Direito Romano. Era caracterizado como um tipo de fraude em que uma pessoa consegue algum cargo, benefício, honraria ou vantagem mediante meios fraudulentos, tal como mentir no currículo para ganhar uma vaga; ou, no direito canônico, conseguir uma graça eclesial omitindo pecados ou inventando milagres falsos. A tradição leibniz-wolffiana na qual Kant se formou, amplamente influenciada pelo Direito Romano, apropriou-se filosoficamente do termo. O tradutor para o inglês, Keith Peterson, observa que Kant emprega o termo para significar a confusão entre o que é dado empiricamente à sensibilidade com alguma validade da representação no entendimento.

Uma ferida cancerígena no corpo da filosofia como um todo está escondida dentro do Erro do Normativismo e de toda forma de teleologia ontológica intimamente relacionada – um dos pecados originais da Velha Metafísica que nem mesmo a crítica kantiana pôde arrancar pela raiz porque, apesar da *Crítica do Juízo*, ela não conseguia realmente enxergar para além dele. Uma ontologia de fundamento crítico deve, acima de tudo, proceder criticamente também sobre esse ponto. Remediar esse preconceito deve estar tão próximo de seu coração quanto retificar a “prova ontológica da existência de Deus”. Na verdade, esta pode servir como uma analogia-modelo, tanto em um sentido positivo quanto negativo: assim como ninguém iria descartar o conceito de Deus apenas porque o argumento “ontológico” não é bom, ninguém irá deixar a possibilidade de uma teleologia-mundo ir embora só porque a analogia na qual ela é baseada é insuficiente para a sua prova. Provas de premissas verdadeiras podem ser falsas. Como pressuposições filosóficas especulativas, todavia, ambas as teses igualmente falham. Tanto o *telos* do mundo como a existência de Deus não podem nem ser provados nem refutados filosoficamente – tanto quanto também não podem ser incluídos sob os fundamentos sistemáticos.

Em outras palavras, categorias não são, em si mesmas, de forma alguma, normas, fins ou mesmo valores. É uma questão para a *prima philosophia*, a pesquisa dos princípios, decidir todas as questões anteriormente resolvidas por sub-repções. Qual é, de fato, a relação positiva entre categorias e valores? São estes, por assim dizer, categorias *sui generis*? Podem eles serem ordenados acima das categorias ontológicas, talvez, de uma outra forma?

### 3.7 O Erro do Racionalismo [*Der Fehler des Rationalismus*]

É em geral aceita a crença de que princípios são, por sua própria natureza, “racionais”. Ambos os significados de “racional” (o lógico e o gnoseológico) pode alternar quase sem afetar a tese. Se substituirmos “lógico” por “racional”, então a tese é quase a da conceitualidade, o Erro Aristotélico. Quando tornamos “racional” um sinônimo de “inteligível”, a situação é diferente. Trataremos aqui deste caso.

Muitas teorias admitem que um concreto pode ser ininteligível em diversos aspectos. Mas elas não admitem tal possibilidade no que diz respeito aos princípios nos quais os concretos são baseados. Princípios são considerados como inteiramente cognoscíveis; eles são dados diretamente à consciência; já o concreto não seria dado, ou apenas dado aproximadamente (talvez “confusamente”). Na Antiguidade, encontramos a tese oposta. Platão sabia bem da dificuldade da Visão de Ideias [*Ideenschau*] – ele sabia o quão incompleto e meramente aproximadamente adequado é tudo aquilo que o

pensamento humano pode compreender do mundo das Ideias; e como ele requer um certo método “hipotético”<sup>39</sup>, de forma a começar o trabalho de fazer contato com esse reino inaproximável. A Ideia do Bem é retida de toda visão genuína. Plotino até cunhou para esta a expressão “além do inteligível”, expressando a ininteligibilidade do princípio em um conceito preciso.

Entre os pensadores líderes da modernidade temos outro cenário, especialmente com Descartes. Em suas obras, toda compreensão cognitiva das coisas é baseada em um apriorismo de princípios e, além disso, numa imediata e intuitiva dadidade dos princípios. Nós devemos o preconceito triplo profundamente enraizado que estamos lidando aqui aos grandes racionalistas, sendo suas três alegações básicas mais facilmente compreendidas em suas origens históricas.

Na base do Erro Cartesiano está o preconceito da simplicidade: os princípios são *simplices*, eles emergem pela análise como propriedades última, sendo o concreto um agregado complexo deles. Isso é plausível, mas inadequado. Há princípios altamente complexos que já são eles mesmos combinações de elementos categoriais mais simples, sem assim perder a característica geral de independência dos princípios. É também provável que o muito incompreendido lema “*simplex sigillum veri*”<sup>40</sup> tacitamente subjaz ao Erro Cartesiano. É uma proposição que, em si, poderia muito bem ser verdadeira para categorias cognitivas (ainda que, na verdade, também não seja aplicável a elas), embora para categorias ontológicas seja completamente inadequada. A investigação acerca dos princípios executada por Descartes e seus seguidores é, ainda, muito primitiva. Para ele, tudo que fosse tal como um princípio deveria ser, ele mesmo, simples. Ele não sabia que, na realidade, elementos categoriais últimos são algo bastante dúbio, que não podem ser diretamente compreendidos por nenhum princípio que possa ser exibido, ou em nenhum grupo de tais princípios. São apenas as categorias mais complexas que podem ser compreendidas de forma aproximativa, mas assim que precipitamos os elementos para fora de suas formas complexas, eles se tornam incompreensíveis. O que nós tomamos como elementos últimos, ainda tangíveis, não são os *simplices*.

Em segundo lugar, o preconceito genuíno da cognoscibilidade racional está implicado aqui. Os *simplices* devem ser, ao mesmo tempo, o *maxime notae* ou *per se notae*, aquilo que é “anterior na ordem de cognição” (*cognitione prius*). Eles são, então, gnoseologicamente não apenas o *prius* na ordem de cognição, mas também o conhecido *a priori*! Esse é o aspecto perpetuamente incompreendido do conceito de *idea innata*, pois a consciência dessas ideias não é, de forma alguma, contida diretamente na consciência das

<sup>39</sup> NT: Cf. nota de rodapé 10, acima.

<sup>40</sup> NT: “O simples é sinal de verdade”.

coisas baseada nelas. De forma geral, a relação gnoseológica é completamente o oposto. Princípios da cognição de forma alguma precisam de cognições de princípios. O que é conhecido pelo princípio não é o princípio em si. Eles são condições de cognição, mas não o conhecimento; digo, eles são as primeiras bases da cognição, mas eles estão longe de ser as primeiras coisas a serem conhecidas. Ao contrário, eles geralmente permanecem completamente indetectados. De qualquer forma, cognição por meio deles é independente de serem conhecidos ou desconhecidos, de serem cognoscíveis ou de serem incognoscíveis. Consequentemente, não está na essência dos princípios de cognição serem cognoscíveis e – podemos adicionar baseando-se na experiência histórica mais ampla – onde eles são, na verdade, conhecidos (na epistemologia filosófica), este conhecimento nunca poderá ser chamado de primeiro e mais imediato, mas na verdade é o último, o mais mediado e condicionado.

Não há nem uma sombra de paradoxo de que o que é válido para os princípios da cognição também se aplicam aos princípios ontológicos – e ainda em maior grau. Apenas o preconceito da conceitualidade, assim como o da subjetividade, poderiam nos enganar sobre isso. Em contraste, assim que se compreende que o objeto tem suas próprias categorias para si mesmo, independentemente das categorias da consciência; e que toda conceitualidade é apenas retrospectivamente expressada em conceitos pelo sujeito, então torna-se evidente que não há razão alguma para se tratar os princípios do objeto como sendo mais conhecíveis que o objeto concreto em si mesmo. Há, no entanto, um número de razões irrefutáveis para o fato de que, na realidade, eles são ainda menos reconhecíveis – o desenvolvimento disso, no entanto, mais uma vez, pertence à Análise Categorical ela mesma, não podendo ser dado antes dela.<sup>41</sup>

Em terceiro lugar, o preconceito específico de que princípios são imediatamente autoevidentes também é implicado aqui. Isso significa mais que mera cognoscibilidade em geral; significa cognoscibilidade *a priori*, postulada puramente em si mesma, sem o embasamento na experiência. Isso também aparece nas formulações cartesianas “*per se*

---

<sup>41</sup> Posso indicar ao menos as diretrizes gerais dos principais argumentos aqui: 1) Categorias que são, de alguma maneira, concebíveis, são complexas, algumas de complexidade extraordinária, mas os elementos categoriais últimos não são compreendidos; 2) Todas as categorias que são, de qualquer forma que seja, dimensionais contêm momentos de infinitude [*Unendlichkeitsmomente*]; 3) Ao lado de elementos estruturais (formas, leis, relações), a maioria das categorias também contêm elementos de substratos que não podem, de forma alguma, serem resolvidos; 4) Mesmo as estruturas (formas, leis, relações) como tais não são completamente racionais; e 5) O que permanece ininteligível em todas as categorias é o “por quê”, a razão para o seu *Sosein* [Ser-Assim]. Os maiores pontos desses argumentos podem ser achados em *Logos V*, ‘Über die Erkennbarkeit des Apriorischen,’ pp. 313–325; neste volume pp. 206–217; assim como no Capítulo 30 do “Fundamentos da Metafísica do Conhecimento”.

*notae*” e “*cognitione prius*.” Descartes acreditava em um *intuitus purus* que iria totalizar em uma consciência imediata de princípios – e, aqui, está uma das raízes históricas do Erro Kantiano. Quando se considera a matéria em si, pelo menos de um modo geral, isso é precisamente o contrário. Princípios cognitivos são, como discutimos, o *prius* do conhecimento, mas por essa razão eles não são conhecidos – portanto, também não conhecidos *a priori*. Eles são o *prius* ontológico da cognição de objetos, mas não são eles mesmos compreendidos como tais no processo de cognição. Embora sejam realmente cognoscíveis, tal cognoscibilidade não é do tipo *a priori*, um resultado de intuição direta, mas é precisamente de tipo indireto, condicionada no maior grau pelo *posterius*. Se se perguntar como tais princípios são de todo conhecidos, então a única resposta possível é: pelo *concreto*. O concreto é sempre – pelo menos no domínio da cognição do real – o dado *a posteriori*. Princípios são elementos estruturais do concreto e podem apenas serem apreendidos como tal e apenas no concreto – ou, mais precisamente, podem apenas ser determinados a partir do concreto de uma forma analítica e reflexiva, com um impacto do hipotético sempre dependendo do determinado. Desde a Antiguidade este método foi chamado de o método analítico ou hipotético e, cientes de sua definitiva tendência direcionada “para cima” (“*anabasis*”), este método tem sido contrastado com o método apodítico dedutivo.

Isso não significa que nos resta apenas uma cognição empírica de princípios, pois quando o caminho analítico nos leva às categorias, elas têm de ser, por sua vez, apreendidas ou tornadas autoevidentes em si mesmas. Todavia, esta autoevidência e esta visão são precisamente mediadas – e, de fato, mediada de maneira característica pelo *posterius*; portanto, não é um conhecimento *a posteriori* genuíno, mas talvez possa-se dizer *ex posteriori*. O *prius* da cognição não é, em si, todavia, nem um pouco afetado pela natureza condicionada da cognição a categorias *ex posteriori*. Certamente não é essa cognição em si, nem o seu princípio, mas é, na verdade, seu objeto, a categoria em si mesma.

Os seguintes são resultados de pesquisa categórica do que foi dito: (1) Categorias existem inteiramente independentemente do grau de sua cognoscibilidade. (2) Elas são, na verdade, apenas parcialmente cognoscíveis; a Análise Categórica vai encontrar, como pode-se esperar, limites inamovíveis à racionalidade em todas as direções de seu avanço. (3) A Teoria das Categorias tem de reconhecer tais limites e, na medida do possível, ajudar a determiná-los – mas não deve os entender como limites dos problemas, muito menos como limites fundados nas coisas em si mesmas, ou seja, no ser categorial. Os limites são, de fato, insuperáveis, mas são limites gnoseológicos, não ontológicos. (4) O sistema de categorias que a Teoria pode articular deve necessariamente permanecer, na melhor das hipóteses, apenas numa porção do todo – o sistema articulado pode apenas aproximadamente coincidir com o inerentemente existente sistema de princípios que ele se esforça para

explicar. (5) As categorias cognitivas não estão em posição privilegiada em relação às categorias ontológicas – a epistemologia não é, de forma alguma, mais racional do que a ontologia.

### 3.8 O Erro da Identidade Total [*Der Fehler der totalen Identität*]

A maior simplificação da imagem de mundo [*Weltbild*] que pode ser imaginado é a tese da identidade de Parmênides: “Pensamento e Ser são uma e a mesma coisa”. O problema das categorias surpreendentemente emurchece sob esta tese. Se há uma única região de entidades concretas, então pode haver apenas uma série de princípios. A Filosofia da Identidade no Idealismo Alemão fez extenso uso dessa estratégia ofensiva. Edifícios sistemáticos fechados, como o sistema schellinguiano de 1801 e o grande sistema hegeliano, apenas foram possíveis em virtude da equação entre o “subjetivo e o objetivo” e o “racional e o real”. Não é relevante que esses sistemas, em contraste com o eleático, foram feitos para serem fundamentalmente idealistas, ou seja, que eles transfiram o peso dessa identidade para o lado do subjetivo ou o da “razão”. Isso não faz diferença quanto à tese da identidade, cujo ponto principal é a unidade da série de princípios – é o que eles têm em comum com o sistema eleático.

Não obstante, é precisamente essa a sua fraqueza. Eles contradizem o fenômeno tal como ele é dado. Basta direcionarmos nossa atenção ao fenômeno da cognição para ver isso. A cognição pode existir apenas onde há uma contraposição entre sujeito e objeto, ela consiste em um certo tipo de relação entre eles. Se os dois coincidissem, então a relação também colapsaria no nada. Uma relação apenas pode existir entre os não-idênticos. Identidade é o cancelamento [*Aufhebung*] da relação. Toda estrita Filosofia da Identidade cancela o problema do conhecimento. Não é de se admirar que o sistema de Schelling de 1801 não tinha nada para oferecer à epistemologia; e que Hegel quase converteu o problema em seu oposto. Esta, que é uma das maiores teses metafísicas, também não vingou na Antiguidade, como é evidente. Nem Platão, nem Plotino, que estavam mais próximos a ela, ousaram implementá-la. É fácil ver que a mesma aporia do problema do conhecimento deve também ser repetida para o problema da ação, para o problema da vontade, além de outros. Aqui, também, a colocação-em-contraposição [*Gegenüberstellung*] é uma condição para a relação.

A investigação das categorias não pode se envolver com essa simplificação monstruosa. O “Erro Eleático” significa nada além da falsificação radical do problema das categorias e, indiretamente, também a falsificação do problema ontológico; visto que o ponto de partida natural para o pensamento ontológico é a colocação-como-objeto do ser

[*Gegenstandsstellung des Seins*<sup>42</sup>]. Ela deve aceitar a justaposição-em-tensão dos dois domínios do dado fenomenologicamente concreto, a saber, a consciência e o mundo real externo, na máxima extensão possível, sob pena de obter-se duas séries de categorias fundamentalmente diferentes.

### 3.9 O Erro da Identidade Categorial [*Der Fehler der kategorialen Identität*]

A tese da identidade categorial é, de muitas maneiras, mais crítica e mais modesta do que a tese eleática. Não é o Ser e Pensar, nem o Sujeito e Objeto, que são considerados idênticos, mas apenas seus princípios. A dualidade de mundos – o da consciência e o do objeto – não é infringida, não é fundida em um. Mesmo assim, há um elemento idêntico o qual vincula os dois, que de fato os vincula em sua origem: suas categorias mutuamente compartilhadas<sup>43</sup>.

A versão mais bem conhecida dessa ideia é a interpretação que Kant lhe deu: experiência e objeto de experiência não são o mesmo, mas eles têm as mesmas “condições de possibilidade”; lembrando da conhecida fórmula na conclusão da seção sobre o princípio básico supremo de todos os juízos sintéticos<sup>44</sup>. A base gnoseológica para a identidade de princípios é o fato de uma cognição *a priori*. Evidentemente, um sujeito apenas pode conhecer sobre as determinações de um objeto heterogêneo a ele se os princípios internos, sobre os quais esse conhecimento se baseia, correspondem aos princípios do objeto. No fenômeno do conhecimento *a priori*, portanto, há um ponto de partida extremamente valioso para a orientação da investigação das categorias: certa identidade deve existir entre sujeito e objeto; não podemos estar lidando com dois sistemas de categorias completamente heterogêneos.

Mesmo assim, a maior ênfase metafísica sobre a tese da identidade não está presente em sistemas como o de Kant, nos quais a cognição *a posteriori* é atribuída uma ampla e independente margem de manobra, mas sim em sistemas nos quais o apriorismo é tornado absoluto, i.e., nos quais toda a cognição – e também o que é aparentemente cognição *a posteriori* – é referenciada de volta a ele. Nós vemos o arquétipo de tal sistema

---

<sup>42</sup> NT: Relembramos, como na nota de rodapé 29, que a palavra *Gegenstand* significa o “objeto da experiência” na tradição kantiana. Hartmann traça uma relação quase literal entre o “*gegen*” de *Gegenstand* e o “*gegen*” de *Gegenüberstellung* (colocar em contraposição). Podemos dizer tal como um trocadilho: “não há objeto-da-experiência sem colocação-em-contraposição”.

<sup>43</sup> NT: Podemos ilustrar esta diferença entre os dois Erros comparando-os com a distinção entre o panteísmo e o panenteísmo. Enquanto o primeiro afirma que “tudo é Deus/Divino”, o segundo diz que, “em tudo, há algo que participa/é misturado no Divino”, que estaria “misturado”, mas não seria coincidente. Teologicamente falando, faz bastante diferença dizer que o humano, o sol e uma pedra “são Deus” ou que “têm algo misturado no Divino”.

<sup>44</sup> NT: Cf. a nota de rodapé 34 acima.

em Leibniz. A mônada individual “representa” o universo. Essa “representação” é, quando ela chega à altura da consciência, conhecimento. A mônada, incluindo a soma total de suas representações, é um mundo em si, um cosmos dentro do cosmos; portanto, ela não é, de forma alguma, idêntica ao mundo macrocósmico de todas as mônadas. Na verdade, ela não é nem diretamente conectada a ele (ela “não tem janelas”<sup>45</sup>). Seu representar é uma construção puramente interna; e seu conhecer é um conhecer completamente *a priori*. O que gera a correspondência, ou mesmo o parentesco, entre representações e o real representado? “Harmonia preestabelecida” é apenas um bordão que não explica nada. O verdadeiro núcleo da teoria é a unidade e a eternidade das “ideias” ou “verdades eternas”. Estas são uma e as mesmas, seja para as mônadas representadas, seja para aquelas representando – completamente e até o mais último detalhe de sua complexidade. Assim, a correspondência é estabelecida, o “badalar simultâneo dos relógios” e a constância da relação entre “corpo e alma”.

Precisamente, no caso de Leibniz, pode-se claramente ver que seu apriorismo absoluto ultrapassa a marca. A identidade de princípios é de fato suficiente para ele, mas ele alcança para além do que o fenômeno permite. Apriorismo absoluto não corresponde ao fenômeno: conhecimento *a priori* encontra o seu limite no empirismo, mas o primeiro não dá espaço ao segundo. O erro se torna ainda mais explícito quando o vemos de outro lado. Pensemos que há apenas uma série de princípios, válida para dois mundos completamente diferentes; não devemos realmente nos perguntar se ambos são, de fato, mundos diferentes? Se tudo neles é, em princípio, igual, como então podem eles serem dois mundos? Não devem eles necessariamente serem indistinguíveis, um e o mesmo – precisamente de acordo com a lei leibniziana da identidade dos indiscerníveis?

Até quando não se dá atenção a essa aporia metafísica, uma aporia gnoseológica completamente diferente e inevitável acaba por surgir. Se as categorias cognitivas e ontológicas são idênticas e sem sobras, então não deveria tudo o que existe ser conhecível, inclusive conhecível *a priori*? Sem dúvidas essa também é a opinião de Leibniz. Mas ela contradiz o fenômeno da cognição, no qual os limites da cognoscibilidade – e, definitivamente, da cognoscibilidade *a priori* – desempenham um papel muito especial. Se analisarmos o fenômeno da cognição de uma forma não-partidária, não pode haver

---

<sup>45</sup> NT: Referência ao aforismo 7 da *Monadologia* de Leibniz: “Tampouco há meio de explicar como uma Mônada poderia ser alterada ou transformada em seu interior por alguma outra criatura, pois nela nada se poderia introduzir, nem se poderia conceber nela nenhum movimento interno que pudesse ser excitado, dirigido, aumentado ou diminuído em seu interior, como é possível nos compostos, em que há mudanças entre as partes. As Mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair. Os acidentes não poderiam separar-se nem se pôr a vaguear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância nem acidente podem, de fora, entrar em uma Mônada” (Leibniz, 2004, p. 131-2, grifo nosso).

desacordo de que o limite da racionalidade é, ele mesmo, um fenômeno da cognição. A ilegitimidade do apriorismo absoluto está em ignorar isso – e este é o Erro Leibniziano.

Obviamente, outro erro de princípio ainda está implícito no Erro da Identidade Categorical. O Erro Leibniziano é definitivamente mais modesto acerca de muitas coisas do que o Erro Eleata. Mas ainda assim muito é postulado como idêntico nas duas séries. Nós devemos limitar a identidade ainda mais. As categorias do sujeito e do objeto podem ser apenas parcialmente idênticas, devendo ser parcialmente distintas uma da outra. Identidade parcial é, claro, o mínimo de identidade requerido. O sistema de categorias ontológicas deve evidentemente ser mais rico que aquele de categorias cognitivas, já que a ininteligibilidade parcial dos objetos aponta para propriedade do objeto que o sujeito conhecedor não pode representar<sup>46</sup>; em outras palavras, deve haver categorias ontológicas que não são, ao mesmo tempo, categorias cognitivas. Deve haver, portanto, um limite à identidade de categorias ontológicas e cognitivas no reino das categorias. De fato, esse limite deve evidentemente corresponder diretamente ao limite da inteligibilidade do objeto, i.e., o objeto pode apenas ser conhecido *a priori* o tanto quanto suas categorias também forem categorias do conhecimento.<sup>47</sup>

Este assunto é também de decisiva importância para a ontologia, além de sua significância central para a epistemologia. Podemos tirar dele cinco consequências:

1. Primeiro, uma coisa que este assunto torna evidente é que as categorias ontológicas jamais podem ser exauridas pelo problema do conhecimento. Portanto, é um erro fundamental da filosofia contemporânea procurar superar o problema das categorias com uma atitude gnoseológica. Ao invés disso, nós podemos compreendê-lo apenas por um ponto de vista ontológico. Kant também não levou em conta esse fato. Seu interesse no problema das categorias era apenas gnoseológico. Não obstante, em Kant, diferentemente de Leibniz, percebemos uma sensibilidade aos limites da identidade categorial: a objectalidade em si não é exaurida como “objetos de possível existência” de acordo com Kant. Há para além dele o “objeto transcendental”, o qual não é cognoscível como tal porque a totalidade de suas condições não estão inclusas nas “condições da possibilidade de experiência”. É por meio da doutrina da “coisa em si” como o númeno que Kant superou sua própria caracterização do problema, preparando o ponto de partida para uma ontologia crítica no problema do conhecimento em si. Neste ponto, sua crítica se tornou crítica de si mesma. A doutrina da coisa-em-si é a maior conquista da *Crítica*;

<sup>46</sup> NT: Relembrando que “ininteligibilidade parcial do objeto” é direcionado ao conceito hartmanniano do *transinteligível*. Cf. nota de rodapé 12 acima.

<sup>47</sup> O limite de identidade não tem nada a ver com a ininteligibilidade parcial das categorias em si. A cognoscibilidade do objeto concreto é de forma alguma dependente na cognoscibilidade de seus princípios. O Erro Leibniziano é inteiramente diferente do Erro Cartesiano.

2. Há algo além que a Teoria das Categorias pode aprender deste assunto. Em uma identidade parcial de categorias ontológicas e cognitivas, não é, de forma alguma, necessário que categorias individuais de ordem superior (de complexidade), as quais em si mesmas englobam todo um sistema de fatores categoriais, posicionem-se completamente “deste-lado” ou completamente além do limite da identidade. É, na verdade, bem possível que este limite atravesse pelo meio e divida uma categoria em duas partes, por assim dizer, das quais apenas uma tem o caráter de um princípio cognitivo, enquanto a outra é meramente um princípio ontológico. A tese da identidade parcial não é cancelada por conta disso, mas envolve primariamente apenas os elementos categoriais mais simples. Para a cognição *a priori* do objeto (cognição esta que é, claro, apenas parcialmente legítima), obviamente é suficiente que haja alguns elementos categoriais no complexo das categorias superiores que sejam idênticos para sujeito e para objeto.
3. Nessa conexão, uma tarefa de maior importância surge para a investigação sobre as categorias. As categorias individuais – ao menos as superiores – não são, em seus papéis como categorias cognitivas, as mesmas como elas são categorias ontológicas. Elas detêm os mesmos nomes em ambos os domínios (tal como espaço, tempo, substância, causalidade) e com razão, pois há de haver algum elemento idêntico subjacente nelas, mas seus conteúdos categoriais são, de diversas maneiras, diferentes nos dois casos. Além disso, o limite da cognoscibilidade *a priori* do objeto reside nesta diferença. A Análise Categórica, portanto, tem de estudar cada categoria individual separadamente, como uma categoria ontológica e como uma categoria gnoseológica, buscando determinar as suas variações específicas.

Isso pode também ser expressado da seguinte maneira. Toda categoria que entra no reino da identidade está, ao mesmo tempo, designada a ambas as esferas (do onticamente real e do gnoseologicamente atual). No entanto, ela só ultrapassa esta dupla classificação apenas com parte de sua essência – em outra parte, esta essência é dividida ou dilacerada. Obviamente, a divisão para cada categoria é também substancialmente diferente, de tal forma que uma multiplicidade ilimitada de gradações entre os extremos de total identidade e de completa não-identidade é possível. Aqui está um novo, até agora inexplorado campo de pesquisa, sem dúvidas rico em consequências, com cujo descobrimento e tratamento frutífero a tarefa da ontologia crítica pode, enfim, começar genuinamente. A visão compreensiva que é necessária aqui não pode ser alcançada por uma dedução de pontos de vista universais, podendo apenas ser conquistada por um estudo fenomenológico-analítico detalhado das categorias individuais. É autoevidente que, daqui em diante, o problema do conhecimento deve passar por um renascimento, o que deve permitir uma penetração mais profunda nos detalhes substantivos que jamais foi permitida por qualquer tipo de procedimento que ronda o universal.

4. As consequências, mais ainda, nos levam a outra direção. A relação entre esferas dos dois tipos de categorias (que prova ser uma de identidade parcial) abre caminho para o tratamento de toda relação similar entre esferas. Em verdade, a ontologia não tem a ver com a oposição entre sujeito e objeto. O que existe traz outro tipo de clivagem (que é indiferente à oposição sujeito e objeto), a saber, entre Ser Real e Ser Ideal. Neste, entende-se que o ideal inclui o ser de estruturas lógicas, de objetos matemáticos e de essências de todos os tipos<sup>48</sup>. Portanto, dentro do Ser, estão contrapostas uma esfera real e uma ideal, ambas existindo completamente independentemente com suas respectivas entidades, ambas as esferas sendo objetos de cognição possíveis (ao menos dentro dos limites de sua racionalidade). Essas duas esferas também estão sujeitas às categorias e, da mesma forma, sujeitas a categorias parcialmente idênticas. As razões para isso podem ser analisadas na relação entre a legalidade matemática e a legalidade natural, assim como em outros lugares. Assim sendo, há também uma relação de identidade entre duas séries de categorias aqui, de fato, uma diferente daquela entre categorias de objeto e categorias cognitivas, sendo isso, também, uma identidade parcial.

É fácil prever que a fronteira dessa identidade, já que ela suporta as mesmas categorias ontológicas que as últimas, mas também abrange o mesmo complexo de categorias, também não pode parar na integridade desses complexos categoriais – a fronteira deve passar direto por deles e precisa cortar seus caminhos. Por sua vez, a tarefa da Teoria das Categorias é expandida e complexificada por uma dimensão de diversidade de conteúdo. A diferença entre as esferas significa nada além de que uma e mesma categoria não é, como categoria da esfera ideal, absolutamente a mesma enquanto categoria do real. A Análise Categorical tem que investigar em quais elementos categoriais o desvio [*Abweichung*] existe para cada categoria individual. Esse procedimento é ainda mais significativo porque ele é o único jeito que nós temos para determinar a diferença e a relação ontologicamente positiva entre as esferas ideal e real. Já que ele lida com a relação entre dois modos de ser [*Seinsweisen*], a chave para essa investigação está no domínio das categorias modais<sup>49</sup>, cujo sentido e legalidade intermodal são, em verdade, extraordinariamente diferentes em cada uma das esferas.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> NT: Em obras posteriores, Hartmann vai incluir na Esfera Ideal do Ser não apenas seres lógicos, matemáticos e essências (fenomenológicas), mas também os valores, como observamos na nota 27. Os três volumes de sua *Ética*, que vão aparecer três anos mais tarde ao presente artigo, ou seja, 1926, busca justificar e ampliar esta inusual escolha. Para fins de um esclarecimento perfunctório, a principal diferença entre o Real e o Ideal é que, neste último, não há a categoria do tempo ou da duração: os seres ideais não existem no tempo (o que é diferente de dizer que são “eternos”, pois isso seria um tipo específico de tempo). Justamente por isso, o Ser Ideal é, de forma grosseira, “incompleto”, precisando ser atualizado ou condescido pelos entes reais para que o ideal tenha alguma relevância ontológica real. Aqui, o público pode se sentir mais confortável com o nome “realismo crítico” que Hartmann escolhe para sua filosofia, visto que, embora comecemos “destelado” do problema (ou seja, de forma apartidária), eventualmente, Hartmann opta pelo foco no real – foco este que não abole, nem cancela o ideal, mas vai articula-lo, emprega-lo, se inspirar nele etc.

5. A multiplicidade das esferas sujeitas a categorias – e, como foi dito, sujeitas a categorias parcialmente idênticas – ainda não foi esgotada. Por exemplo, não se pode contestar que o mundo interno do sujeito forma um mundo em si mesmo, com seus fenômenos subjetivos específicos (não seus fatores objetivos e cognitivos, os quais são membros de uma relação transcendental), os quais também são, definitivamente, existentes reais, nessa medida, imanentes à esfera real. Tal mundo subjetivo assume um lugar especial dentro da esfera real em virtude de sua natureza peculiar. Além das esferas atuais do real, do ideal e do gnoseológico, a esfera psíquica pode ser adicionada como uma quarta entre elas<sup>51</sup>. Nela também há uma recorrência modificada das categorias. Deixando de lado mais elaboração sobre a multiplicidade das esferas, prontamente reconhecida de qualquer forma, o mínimo que a Análise Categorical deve alcançar é a consideração de cada categoria individual sobre a perspectiva sinóptica dessas quatro esferas de problema, a saber, trabalhar a modificação específica de cada categoria nas diferentes esferas além de seus elementos idênticos subjacentes.

Isso é, claro, uma tarefa apta a levar a Análise Categorical a crescer e a se tornar toda uma área distinta de estudo. Eu imagino a natureza e a ideia da ontologia crítica – e aquela de uma *philosophia prima* genuína e legítima – orientada para a multiplicidade dos fenômenos, que consiste na persecução das perspectivas tornadas possíveis por essa tarefa. Nem precisaria ser dito que tal perspectiva sinóptica das esferas, como uma teoria dos domínios fundamentais dos fenômenos em termos de seus conteúdos, constitui um capítulo que se estende por toda a investigação das categorias e que somente por meio dela pode ser completamente encerrada (apesar de apenas “em Ideia”).

### 3.10 O Erro do Monismo Sistemático [*Der Fehler des systematischen Monismus*]

Aqueles filósofos que se importam com a pesquisa de princípios, quase sem exceção, procedem da pressuposição de que o sistema de princípios tem que culminar em um único princípio superior, do qual todos os outros dependem. Essa pressuposição é prontamente

---

<sup>49</sup> NT: Embora na nota posterior Hartmann faça referência a um trabalho seu de 1915, dois trabalhos principais acerca destas categorias modais serão ainda publicados. Em 1937, como preparação para o segundo volume da série *Ontologia*, Hartmann publica um artigo denominado “O conceito megárico e o aristotélico de possibilidade: uma contribuição para a história do problema ontológico da modalidade”, então com menos de 20 páginas. Para elaborar todas as consequências, o segundo volume do *Ontologia*, intitulado *Possibilidade e Atualidade*, traz quase quinhentas páginas acerca deste assunto.

<sup>50</sup> Eu tentei providenciar um primeiro contato com a investigação indicada aqui em *Kantstudien* XX, 1915, ‘Logische und ontologische Wirklichkeit’. Neste volume, página 220.

<sup>51</sup> NT: Em 1923, num caráter ainda preliminar e experimental evidente no presente artigo, Hartmann parece afirmar que há quatro esferas. Como mencionamos nas notas 30 e 31, à medida em que ele vai elaborando os quatro volumes da *Ontologia*, o psíquico deixa de ser uma “esfera” e se torna um *estrato da realidade* (ou seja, dentro da Esfera do Ser Real) – mais precisamente, localizado entre o orgânico e o espiritual (“sociocultural”).

entendida. Algum raciocínio tal como este está geralmente implícito: existem princípios mais gerais e mais específicos – e a relação entre eles apenas pode ser uma de subsunção lógica. O resultado é que o sistema assume a forma de uma “pirâmide”, o que inevitavelmente requer um “cume”, uma espécie de ponto unitário no qual convergem todos os fios de dependência.

Gostaríamos de desconsiderar o fato de que o Erro da Conceitualidade (o Erro Aristotélico) está contido nesta imagem da pirâmide conceitual lógica. Não deve ser entendido disso como se todos os sistemas históricos de categorias imitassem servilmente a relação de escopo e de conteúdo lógico-formal. Na verdade, há vários diferentes pontos de vista aqui. Em vários casos, a força movente da estratificação que se busca das categorias é teleológica; naturalmente, um nexos universal finalista necessariamente tem a tendência em direção à unidade do *telos*. No entanto, o esquema do postulado da unidade é, por todo lugar, o mesmo, brotando da mesma presunção oculta, a saber, de que pode haver uma unidade do sistema apenas em virtude da dependência compreensiva de seus membros em um ponto central.

A demanda por um “princípio maior,” o “incondicionado,” ou para o “absoluto” está enraizada nessa suposição. A *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*<sup>52</sup> de Platão e o “Primeiro Motor” de Aristóteles são, por esses motivos, colocados acima do Reino das Ideias/Formas. A forma clássica da ideia de unidade aparece em Plotino. Ele chamava o maior dos princípios simplesmente de “Uno” (ἕν/hen), em si mesmo além de toda multiplicidade e divisão, portanto também “além do ser ou do pensamento”. A tendência histórica que procedeu deste ponto levou à ideia da *coincidentia oppositorum*, que, segundo Nicolau de Cusa, coroa todo o sistema de coisas existentes.

Não há razão alguma para contestar o monismo neste sentido, tomado por si só. Ele é tão pouco contraditório quanto é a teleologia-mundo, ou o conceito cosmológico de Deus. Ele é também tão pouco corroborado por fenômenos. Isso faz dele errado, pelo menos como uma expectativa. Se uma Análise Categorical tivesse nos levado a ele, seria outra história. Não obstante, sempre que o encontramos, ninguém está falando em uma tal descoberta – por todos os lugares ele é simplesmente pressuposto, seja explicitamente ou implicitamente. Nicolau de Cusa e Plotino, Aristóteles e Platão, simplesmente seguem um requisito metodológico-sistemático pela unidade, eles hipostatizam<sup>53</sup> um postulado vazio.

<sup>52</sup> NT: Hartmann faz referência à única *arché* (princípio/origem) que a filosofia socrático-platônica admite, o *an-hypothetos* (“não-hipotético”). Esta *arché* não-hipotética, notoriamente na conclusão do Livro Sexto da *República*, é identificada com a “Ideia do Bem” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα).

<sup>53</sup> NT: A teoria da hipóstase (ὑπόστασις) à qual Hartmann faz referência é a dos chamados “neoplatônicos”. Antes deles, o termo era usado para significar uma existência que “suporta” a mudança ou outras características. Plotino faz amplo uso do termo, mas é com seu discípulo Porfírio que o termo ganha uma

Plotino merece reconhecimento por sua honestidade, pois ele pelo menos formulou claramente esse problema metodológico. Nós podemos chamar esse preconceito de Erro Plotiniano em sua honra.

Mesmo se deixarmos de lado o desorientador aspecto “sistemático” do postulado da unidade, ainda temos de admitir que a suposição de um único princípio superior parece dificilmente evitável por outras razões. Enquanto ainda acreditarmos na completa inteligibilidade das categorias, por exemplo, enquanto permaneceremos enfeitiçados pelo Erro Cartesiano, nós estamos sujeitos a tal postulado da unidade. Se uma pervasiva interconexão de categorias tem que existir de alguma maneira, por que não a afirmar na forma de um princípio unificante fundamental? A unidade superior com certeza deve ser demonstrável racionalmente. Esse tipo de racionalismo é claramente encontrável na substância única de Spinoza, na apercepção transcendental de Kant, no Ego Absoluto de Fichte. Tal raciocínio é ao menos consistente quando ele junta os dois preconceitos que até mesmo suportam um ao outro. Isso é diferente em Plotino e em Nicolau de Cusa, por exemplo, onde eles entendem a unidade buscada como irracional. Com que justificação se poderia sequer ser afirmado que aquilo que está acima e além dos princípios inteligíveis (as Ideias de Plotino) realmente tem o caráter de um ponto universal e, ainda assim, unificado? Não se pode, de fato, saber isso de forma alguma. A presunção de ter tal conhecimento nulifica a própria irracionalidade do maior princípio que foi admitida anteriormente<sup>54</sup>.

Se apreciarmos totalmente a ininteligibilidade parcial das categorias, mesmo que apenas em princípio, então seremos facilmente convencidos de que é impossível de se ter um princípio superior de unidade, ou mesmo o conceito de Uno. Se soubéssemos que o sistema de categorias tem a forma de uma pirâmide lógica, então nós também teríamos pelo menos conhecimento formal sobre o pico da pirâmide. Nós não temos nem este pedacinho de conhecimento, todavia. Conhecemos apenas uma relativamente pequena porção do reino inteiro dos princípios e, como é fácil de se ver, uma porção de grau mediano de complexidade. As categorias mais complexas e mais diferenciadas são ininteligíveis precisamente por conta de sua alta complexidade (por exemplo, as categorias do mundo vivo) – e as categorias mais simples e mais elementares são também

---

tecnicidade nas filosofias do helenismo tardio. Tal teoria defende que há, por detrás ou abaixo dos fenômenos do dia a dia, uma realidade “mais real”, algo “mais verdadeiro”, sendo as aparências menos relevantes na busca do tal “Uno”.

<sup>54</sup> NT: Relembramos, mais uma vez, conforme na nota 12, que o “irracional” em Hartmann tem o peculiar sentido de transinteligível. Ou seja, como se sabe algo daquilo o qual não se pode saber nada, seguindo a definição de irracional? Esta é a aporia que Hartmann identifica no Erro Plotiniano e outros que dele se seguem.

ininteligíveis por conta de sua simplicidade e irreducibilidade. Se toda compreensão é compreensão através de outra coisa, uma mais simples, então as mais simples permanecem eternamente incompreensíveis. Consequentemente, no reino das categorias, há um limite superior e um inferior para a racionalidade; e apenas aquilo que está entre esses dois limites é ao menos parcialmente inteligível. Nós nem mesmo conhecemos esse domínio de princípios bem o suficiente para poder averiguar se o sistema converge pelo seu “topo” ou não. Na verdade, até mesmo entre os dois limites sempre conhecemos apenas grupos individuais de categorias, não um contínuo de princípios, tal como a *Lógica* de Hegel poderia levar a acreditar – e, mesmo entre tais grupos de categorias, há lacunas cuja inteireza de conteúdo não podemos adivinhar. Finalmente, dado que podemos vir a aprender sobre uma convergência em direção ao topo a partir da estrutura total da porção conhecível do plano dos princípios, esse conhecimento ainda não seria o suficiente para revelar a continuação da convergência até uma unidade absolutamente primária além do limite superior da inteligibilidade. As linhas convergindo neste lado do limite também poderiam divergir de novo depois dele. A lei da sua procedência certamente não poderia também ser conhecida.

Na verdade, então, não há possibilidade de se adivinhar a presença ou ausência de um princípio absoluto de unidade pela estrutura total da porção parcialmente conhecível do reino dos princípios. A possibilidade de que o sistema não tenha um “cume” deve permanecer aberta, isto é, deve-se considerar que ela diverge de novo mais acima ou que ela se dispersa em uma pluralidade de elementos categoriais maiores. O fato é que a última camada, que só pode ser vista de cima, mostra uma grande variedade de elementos categóricos completamente independentes, cujo número e delimitação precisos são, no entanto, difíceis de serem especificados. Não obstante, pode-se assumir, com um alto grau de probabilidade por certos indicadores, que além deste estrato ainda há algo a mais. Por exemplo, vemos isso por conta do fato de que essas categorias superiores não carregam o caráter de elementos últimos, mas, ao invés disso, mostram as junções de uma estrutura que somos, simplesmente, incapazes de resolver. O que esse “a mais” é, seja ele um outro sistema elementar ou um princípio singular, não pode sequer ser visto. O único fato evidente é que, dentro do estrato inteligível último, todos os membros são reciprocamente condicionados uns pelos outros tal que, de certa forma, cada um é o princípio supremo e, ainda assim, é dependente de todos os outros.

Platão foi o primeiro a revelar esse estado de coisas nos seus últimos trabalhos (*Parmênides*, *Sofista*), chamando-o de o “entrelaçar” das Ideias<sup>55</sup>. Ele alcançou a primeira superação crítica do monismo categorial nesses escritos, em contraste ao seu próprio

---

<sup>55</sup> NT: Referência à tal συμπλοκή (*symploke*). Cf. nota 23 acima.

ensinamento anterior sobre a “Ideia do Bem” (*República*, Livro VI). Ele afirma bem explicitamente que o princípio supremo no mundo das Ideias não é “Uno”, mas é, na verdade, uma *κοινωνία* (*koinonia*), uma comunidade por todos os lados e uma confluência de princípios – assim, o sistema como tal, a interconexão de elementos coordenados. Neste caso, se alguém objetar que a interconexão em si é, precisamente, o princípio superior da unidade desta comunidade, então não terá entendido bem o caso. Ao contrário, o princípio da interconexão está bem no meio do número de elementos que se interconectam<sup>56</sup>.

Aqueles que mantêm distância do problema das categorias, como a maioria dos autores de hoje, e que não reconhecem este caráter sistemático como algo sempre imanente em todas as categorias, sempre irão levantar a velha e favorita objeção: é um pluralismo de princípios superiores sequer concebível? Não deveria haver uma unidade acima, que dá a liga, já que eles necessariamente constituem um sistema? A resposta é que a unidade de interconexão deve, claro, existir, mas ela não precisa ser nem uma única unidade pontual, nem mesmo ser um princípio de ordem superior. Pode ser simplesmente a unidade sistemática implícita existente nos elementos entre eles mesmos e em nada mais. Isso se torna o mais evidente por analogia com problemas mais concretos. Teorias mais antigas do cosmos assumiram que existia um corpo central material do universo: primeiramente a Terra, depois o Fogo Central (Pitagóricos), depois o Sol (Copérnico), a estrela Sirius (Kant), até que, finalmente, investigações mais precisas mostraram que não existe tal corpo central, e que o sistema cósmico existe sem tal coisa. A situação é similar para teorias biológicas. O princípio unificador da vida era buscado no organismo – no sangue, no coração, no fígado, no cérebro, na alma como princípio vital, para finalmente perceberem que em todos estes começos falsos não há um princípio unitário, há apenas um sistema de órgãos (que é um sistema de sistemas) que, ademais, é um sistema que possui seus processos, funções, interconexões, dependências e assim sucessivamente. Na biologia, assim como na cosmologia, unidade é precisamente o momento categorialmente secundário<sup>57</sup>. A demanda por uma unidade primária, inteligível em um ponto central, é um postulado puramente subjetivo, um atavismo racionalístico do pensamento humano.

---

<sup>56</sup> NT: Para tentar esclarecer esta sutil diferença, podemos pensar que há um plano divino ou místico que unifica a diversidade de espécies biológicas na Criação, na Providência ou no Juízo Final – ou pensar, diversamente, de maneira ecológica, que é a própria diversidade que é criada, mantida, destruída, renovada e batalhada por todas as espécies em alianças e disputas é que *dá vida* à interconexão ecológica entre todos os viventes. Assim, o planejamento místico de uma entidade sobrenatural não é ontologicamente necessário para compreender tal interconexão ecológica real.

<sup>57</sup> NT: Poucas referências são tão claramente ancestrais da teoria da complexidade e da teoria dos sistemas como este trecho de Hartmann. Pensadores como Ludwig von Bertalanffy, Edgar Morin e Niklas Luhmann trabalham com esta ideia de sistemas de subsistemas, diferenças sem uma metaidentidade ordenadora e princípios afins.

Ainda não estamos, claro, suficientemente avançados em nossa inspeção do sistema das categorias para sermos capazes de decidir sobre se tal unidade existe ou não. As considerações acima não contradizem a existência de um princípio maior da unidade. Apenas a justificação para basear uma Teoria das Categorias na suposição de tal princípio que é aqui contraditada, vendo este ponto de partida como uma sub-repção. Apenas a Análise Categorical pode, na melhor das hipóteses, decidir se a suposição se justifica ou não – não se pode antecipar isso. Em verdade, nem mesmo a Análise Categorical pode decidir a questão, pelo menos se considerarmos o estado atual da pesquisa. Portanto, se alguém quiser proceder com acurácia crítica, deve-se manter a questão em aberto provisoriamente, contentando-se com uma pluralidade de elementos últimos concebíveis.

Essa correção não tem escopo sistemático insignificante. Se ela servisse apenas para categorias ontológicas então a sua significância poderia aparentar ser pequena – o que é, em última análise, uma impressão ocasionada principalmente pela alegação da unidade suprema do ser! Mas o escopo amplo da *philosophia prima* estende-se do teórico para o prático e para o estético, da ontologia para a axiologia. Neles, um interesse bem mais imediato se junta à questão da unidade. Por exemplo, na ética, uma pluralidade original de valores maiores significaria uma clivagem da vontade moral. A Ideia do “Bem”, portanto, sempre falou acerca do postulado da unidade no reino dos valores. Todavia, até hoje uma definição unívoca e substantiva desta Ideia não foi atingida; eras diferentes sempre entenderam o “Bem” diferentemente. Se, todavia, com um método rigorosamente analítico, nós penetrarmos naquilo que ainda é pouco inteligível, então perceberemos que, por trás deste suposto relativismo do “Bem”, se esconde algo completamente diferente, a saber, uma estrutura altamente complexa e unificada, não menos unificada por não ser um único ponto. O “Bem” é todo um sistema de valores componentes e, conseqüentemente, ele é sempre percebido apenas de forma fragmentária. A estreiteza da consciência de valores humana não admite nenhuma outra maneira.

Então, no domínio da ética, o postulado da unidade também é um dogma incorreto, visto que prevalece uma pluralidade de elementos, ao menos até onde conseguimos enxergar. O reino dos valores também tem os seus próprios limites superiores e inferiores de inteligibilidade. Tanto no domínio ético quanto no ontológico, além do limite acima “pode” haver ainda, é claro, um princípio de unidade. Mas então o sistema iria ter de convergir em direção ao seu topo. Podemos discernir se este é o caso no reino dos valores de forma ainda menos clara do que fazemos no domínio das categorias da ontologia ou das categorias da cognição. A porção inteligível do todo é ainda mais estreita aqui: os dois limites estão mais próximos um do outro e, entre eles, os vãos do incognoscível são maiores. Pode ser possível que esta situação desfavorável o seja ainda devido ao muito recente desenvolvimento da axiologia.

Pode ser esperado que no domínio estético a situação seja similarmente desfavorável, ou provavelmente, ainda mais desfavorável. Muitas razões podem ser facilmente providenciadas para isso. Ainda há muito pouca análise axiológica genuína disponível neste domínio para ser possível que se forme um juízo definitivo<sup>58</sup>.

### 3.11 O Erro do Postulado da Harmonia [*Der Fehler des Harmoniepostulats*]

Ao lado do Platão tardio, Hegel deveria ser considerado como o pensador que tomou a rejeição de uma unidade puntiforme superior mais seriamente. Quem vê em seu conceito de “Razão” ou na “Ideia” tal ponto unificado incompreende fundamentalmente o caráter da dialética hegeliana. As unidades superiores que emergem na dialética são sempre sínteses superiores, mais complexas, tipos de estruturas mais sistemáticos, nunca mais simples. Todos os estágios percorridos são “suprassumidos” [*“aufgehoben”*] neles – e “a verdade” é sempre apenas no “Todo”. Em Platão, assim como em Hegel, é o método dialético que permite esse pensamento profundo a amadurecer e o retira, por assim dizer, do letárgico e habitual pensamento de um monismo puramente formal e preguiçoso. A dialética é o inimigo natural do Erro Plotiniano. Tanto Hegel quanto Platão foram muito mal compreendidos precisamente neste ponto.

Por outro lado, no entanto, esta conquista crítica parece ter sido paga com outra tendência tão dogmática quanto – tendência esta que, é claro, não pertence apenas ao pensamento dialético, mas geralmente emerge mais claramente dele do que em outros lugares precisamente porque, aqui, outros erros já foram superados. Há a tendência para o equilíbrio, à sintonização, à harmonia compreensiva.

A variação na demanda por unidade é também implícita aqui: se não há um ponto unitário demonstrável, então a unidade ainda deve existir no sentido de que todos os princípios estão em uníssono uns com os outros, a saber, discrepâncias e contradições não podem existir. Ou melhor, na medida em que contradições surgem, elas devem se cancelar pela sua interrelação em contextos mais amplos. O ser categórico deve ser sólido, sem rachaduras, um *ἔν συνεχίς* no sentido eleático.<sup>59</sup>

Uma das mais antigas sabedorias filosóficas comuns é a de que o mundo é construído por opostos, que suas categorias mais universais são polaridades, sendo o

---

<sup>58</sup> NT: Esta “situação desfavorável” vai continuar na obra de Hartmann por décadas ainda. Apenas postumamente, em 1953, que sua obra *Estética* será publicada, com centenas de páginas consolidando todo este tempo refletindo sobre a arte, sobre a beleza e o sublime, sobre tipos específicos de artes, como a poesia, belas artes, arquitetura, música e, especialmente, o teatro. Particularmente interessante é sua “ontologia do objeto estético” (Capítulo 41), assegurando a autonomia filosófica do objeto de arte.

empenho em superar tais oposições pela unificação tão antigo quanto elas. Heráclito precedeu a todos com sua tese da “harmonia oculta” pela qual tudo se resolve; nela, todos os opostos coexistem sem destruição ou cancelamento, eles equilibram a balança <sup>60</sup>. Tal heraclitismo prevalece por toda a Antiguidade Tardia sem exceção, mesmo onde dualismos mais sérios, como o entre o bem e o mal, estão amplamente escancarados. A teodiceia dos estoicos também se agarrou firmemente à harmonia do *logos*. A teodiceia leibniziana não é diferente: este o mundo é o mais perfeito, a justificação do mal está garantida porque a harmonia, também neste sentido, é preestabelecida.

Já foi considerado que há uma simplificação e racionalização em tal procedimento abrangente por todos os pensadores que viram as antinomias internas por trás das meras antitéticas de opostos. Desde Zenão de Eleia, a presença de antinomias no mundo foi um fato já familiar para os eleatas. Consequentemente, o problema é invertido: o que inicialmente dado não é a univocidade, mas sim o conflito, a coexistência de elementos contraditórios. Tal *insight* é impalatável para o pensamento sistemático pois ele contradiz sua lei fundamental, o princípio da não-contradição. Esta lei dita que o contraditório é impossível.

Levou muito tempo para que a ideia desconfortável de uma antinômica conseguisse alcançar pelo menos um pouco de reconhecimento em face ao postulado bem mais simples que é o da harmonia. A dialética antiga não estava disposta a tal demanda. As antinomias de Platão no diálogo *Parmênides* ficaram isoladas e permaneceram ignoradas; Aristóteles as varreu do mapa com o princípio de não-contradição; Plotino considerava o *ἕν* [*hen*, o Uno] como razão última; os escolásticos acreditavam na bondade e na sabedoria do Ser Superior; Nicolau de Cusa resolveu todos os problemas com o *coincidentia oppositorum*. A *Crítica da Razão Pura* foi a primeira a enfrentar seriamente o problema das antinomias novamente. De acordo com Kant, estamos lidando com “Antinomias da Razão Pura” em si. A Razão está em conflito consigo mesma, já que tanto a tese como a antítese são necessárias pela própria natureza da Razão. Este *insight* foi uma conquista histórica. As soluções que Kant propôs, todavia, não são igualmente valiosas, pois elas são condicionadas por seu ponto de vista, sendo soluções puramente idealistas.

Agora, a questão “é necessário que todas as antinomias sejam resolvidas?” surge naturalmente. Não há um grão de verdade no repúdio de Zenão a todas as soluções? É claro, Zenão também foi longe demais, pois rejeitou o espaço, a multiplicidade e o movimento

---

<sup>59</sup> NT: O “*hen synechés*” é uma referência ao Fragmento VIII do que restou do poema de Parmênides, onde ele afirma que o Ser não “foi” nem “será”, ele é “por inteiro” ou “de uma vez”, ou expressões similares pelas quais podemos traduzir o termo *ἕν συνεχές*.

<sup>60</sup> NT: Referência à *ἁρμονία ἀφανής* (*harmonia afanés*) no Fragmento B54 de Heráclito.

porque eles são antinômicos. Kant também rejeitou a tese e antítese das “antinomias matemáticas”, decidindo a favor da tese das antinomias “dinâmicas”. Seria possível um meio termo entre tais extremos igualmente desconfortáveis? Não poderia a antinomia existir com boa razão, sem ser resolvida, mas também, desta maneira, sem cancelar o assunto ao qual ela se anexa? Por exemplo, se o mundo é extensão ou divisão infinita? Que direito temos nós de abandonar um assunto e sua compreensibilidade? Em outras palavras: e se a antinomia fosse real e constituísse exatamente a natureza interna da coisa – e todas as tentativas de a resolver não fossem apenas uma empreitada impossível, mas também algo, desde o início, equivocado?

O idealismo, é claro, não pode nem cogitar essa possibilidade, nem a admitir. A “razão” enquanto princípios se rebela contra ela: sua lei é o princípio da não-contradição, o qual ela não consegue infringir. A ontologia, no entanto, não está atrelada a esse ponto de vista. Já que antinomias são aporias puramente ontológicas, estamos justificados em admitir a possibilidade de outra forma de legalidade para o que há (cujas estruturas de legalidade são com o que estamos preocupados) para além da legalidade da razão. Ou seja, estamos autorizados a cancelar o princípio da contradição [*den Satz des Widerspruchs aufzuheben*]<sup>61</sup>.

Agora, a dialética hegeliana de fato seguiu neste caminho. Ela reconhece a contradição como existente – e seu cancelamento (o “princípio da não-contradição”) é cancelado<sup>62</sup>. Hegel imediatamente exagerou e universalizou a tese de que tudo é, de alguma maneira, também contrário de si mesmo. Essa tese supercarregada resulta em um tipo de esquema uniforme para a dialética, mas ele pratica violência contra o problema das categorias. Mesmo assim, ainda há a possibilidade de se fazer justiça ao problema das antinomias. A especialidade da dialética é rastrear elementos antinômicos ocultos onde

---

<sup>61</sup> NT: Diversas metafísicas na contemporaneidade trabalham maneiras de “cancelar” ou de “superar” o velho princípio aristotélico de não-contradição. Podemos citar as dialetéias de Graham Priest e as paradoxico-metafísicas de Tristan Garcia, Jon Cogburn, Anna Tsing e Hilan Bensusan. No entanto, em nenhum deles vemos a influência predecessora de Hartmann. Talvez sua presença seja maior na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, através da influência de Hartmann no velho Bertalanffy, predecessor da teoria da complexidade. Em Luhmann, vemos a substituição da unidade de um sistema pela diferença paradoxal que constitui a diferença entre si e seu ambiente. Por exemplo, o sistema do direito não é “feito de” Ideias ou de Estruturas Jurídicas Universais. Tal sistema é, simplesmente, a diferença paradoxal entre direito e não-direito (*Recht/Unrecht*) que articula o seu interno com o ambiente em termos de fechamento operativo e abertura cognitiva em termos de seu código operativo próprio que produz e coordena programas jurídicos (comunicação social que é juridicamente codificada). Para mais informações, cf. Luhmann 2016, Luhmann 2010 e Bertalanffy, 2010.

<sup>62</sup> NT: Esta é uma referência ao momento na lógica-real de Hegel em que “nega-se a negação”, ou “cancela-se o cancelamento”. O segundo momento, o da dialética (posterior ao *formal* e anterior ao *especulativo*), é extensivamente tratado no seu *Ciência da Lógica* e no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

quer que estejam, realmente detectando inúmeros casos. Isto já era verdadeiro para a dialética dos antigos e, para a dialética Hegeliana, é ainda mais o caso. Mas ela não pôde colher os reais benefícios desta vantagem. Sua própria natureza estava no seu caminho.

A dialética hegeliana não é apenas um método antitético, mas, também, um sintético. Cada discrepância que emerge está, sempre, já certa de reunificação; cada antinomia certamente está por ser resolvida. O pensamento de Hegel continua totalmente sujeito ao viés do Postulado da Harmonia. Ele apenas permite a contradição no que há para mantê-lo inteiro – não para aniquilá-la [*vernichten*], mas sim para superá-la [*überwinden*]. Toda sua dialética é uma grande corrente de soluções às contradições descobertas. É este constante triunfo da razão sobre a contradição que torna alguém justificadamente perplexo por este método. Não é feita justiça à seriedade das antinomias dessa forma. É claro que sínteses especulativas podem ser facilmente construídas para cada oposição antitética escancarada, mas sínteses artificiais não são soluções. Mesmo onde elas não são forjadas, mas podem ser demonstradas no fenômeno, elas ainda não são soluções. Ao invés disso, a oposição antitética que se acredita ter superado é, na verdade, continuada na “síntese”, persistindo nela ininterruptamente, demonstrando que a síntese é uma unidade meramente aparente.

Assim são as coisas sempre que Hegel tem de lidar com antinomias genuínas e irresolúveis. Isso vale para um grande número de teses e antíteses desenvolvidas. O método dele cega a lâmina da Antinomia. Para a Teoria das Categorias, este é o momento informante sobre Hegel – informante em um sentido negativo, é claro, o Erro Hegeliano. Na verdade, nenhum filósofo chegou tão perto de superar o Postulado da Harmonia quanto Hegel. Ao mesmo tempo, nenhum se utilizou tanto deste Postulado de uma maneira tão sistemática ou sem limites quanto ele.

É importante ser claro neste ponto. Não basta dizer que a alegação tradicional de que “todas as antinomias devem ter soluções racionais” é falsa e descartá-la, alegando, ao invés disso, que podem haver antinomias irresolúveis. Não: qualquer antinomia capaz de ser solucionada dificilmente pode ser chamada de uma antinomia genuína – não havia uma contradição bem fundamentada nela. Uma contradição que pode ser superada é uma que nem mesmo existe. Ela devia ser uma contradição imaginária desde o início, mesmo se isso fosse talvez uma imaginação subjetivamente necessária. Uma antinomia genuína nunca foi solucionada. É a eterna grandiosidade de Zenão, que não pôde aceitar qualquer concessão quanto a esse ponto decisivo. A maioria de suas antinomias ainda estão irresolvidas até hoje – e, certamente, não por acaso! O mesmo se aplica para as antinomias kantianas, apesar das “soluções” propostas por Kant – talvez com a exceção da antinomia da liberdade, mas então ela não seria nem mesmo uma antinomia genuína.

Todas antinomias genuínas são necessariamente irresolúveis. Isso não faz delas, de forma alguma, insignificantes. Pelo contrário, apenas desta maneira que elas são relevantes. Uma antinomia solucionável é uma “madeira de ferro”<sup>63</sup>. Falhar em reconhecer esse ponto autoevidente é a raiz do Erro Hegeliano. É um preconceito racionalista sem fundamento acreditar que os únicos problemas que devidamente existem são aqueles que podem ser solucionados por meio da razão. Existem questões irresolúveis em todo o lugar – até de natureza não-antinômica – que ainda existem justificadamente e são, de fato, absolutamente inevitáveis. Todas as questões metafísicas genuínas são desse tipo. Por que deveria ser de outra forma justo com esse tipo de questão, uma antinomia? Em verdade, a antinomia como tal significa precisamente o tipo de problemática *sui generis* na qual seu caráter de ser irresolúvel já é visível na forma do problema em si. Ou seja, na oposição antitética, na óbvia, porém inevitável, contradição. De frente a tal problemática, todas as chamadas “soluções” podem apenas ser soluções aparentes – ou mesmo uma visão equivocada do problema. Todas elas têm apenas uma validade condicionada por um ponto de vista – ou seja, elas não têm qualquer validade filosófica. Elas são tentativas de unificação ou de harmonização do diferente, sem consideração prévia de se os termos diferentes requerem ou são capazes de serem harmonizados. O entendimento humano, a *Ratio*, tem a forma de unidade e univocidade, da qual brota sua tendência de fazer tudo que é discrepante ser concordante, a força-lo sob o princípio de não-contradição a qualquer custo. Esta é uma teleologia puramente subjetiva da *ratio* e é, no fundo, um caso especial do mesmo racionalismo que encontramos no Erro Cartesiano: o grande, o macrocosmo, em si indiferente a toda *ratio*, é mensurado pelo propósito meramente humano de querer o conceber! Não surpreende que esta conta não fecha! O Erro Hegeliano é um surpreendente *testimonium paupertatis* [testemunho da pobreza] da razão, precisamente no ápice de sua Autoconsciência que está segura de sua vitória [*siegesgewissen Selbstbewußtseins*]. Aqui é um dos principais pontos onde se deve inverter os métodos tradicionais da prática filosófica para poder se colocar a caminho de uma ontologia realmente crítica e, além disso, de uma *philosophia prima* crítica. Hegel corretamente viu que a oposição antinômica não é a forma peculiar de algumas poucas questões cosmológicas, mas, sim, é a característica universal das maiores questões fundamentais.

Levando essas reflexões em conta, a verdadeira natureza das antinomias ontológicas não foi nem um pouco determinada. Pelo contrário, o *insight* positivo que se ganha aqui é, em termos de conteúdo, negativo, um discernimento meramente crítico. A saber, que não nos é permitido afirmar com antecedência nenhuma suposição em relação à natureza da antinomia. Isso porque seu caráter de ser irresolúvel [*Unlösbarkeit*] pode,

---

<sup>63</sup> NT: Tal expressão alemã, “hölzernes Eisen”, indica metaforicamente algo impossível. O tradutor para o inglês, Keith Peterson, preferiu traduzir como um “círculo quadrado” para evidenciar isso.

por si só, significar coisas completamente diferentes. Parece ser evidente, de certa forma *a priori*, que duas opções básicas são possíveis aqui, as quais trago provisoriamente e não gostaria que fossem interpretadas como alternativas estritas, visto que o trabalho sobre esse problema não é maduro o suficiente para uma completa disjunção das possibilidades.

A primeira possibilidade é a de que o conflito está somente na razão, no pensamento, ou no ordenamento da cognição humana, mas não no ser, i.e., não nos princípios em si, com cuja concepção e formulação estamos lidando. Isso significaria que não há conflito dentro do ser, o ser seria em si mesmo simples, uma harmonia. Significaria que, para a razão, aparentaria existir um conflito no ser, o qual resulta dos princípios da *ratio* em si. Os princípios apenas não seriam o suficiente para conhecer todas as determinações do ser. Sabemos que nem toda categoria ontológica é, ao mesmo tempo, categoria cognitiva. A disparidade surgiria apenas do fato de que categorias inapropriadas são aplicadas. Então, neste caso, as antinomias não seriam ontológicas de forma alguma, mas puramente fenômenos da cognição e, além disso, fenômenos-limite da cognição [*Grenzphänomene der Erkenntnis*]. Não seriam antinomias do ser, mas, sim, da razão, tal como Kant as entendia. Seu caráter de serem irresolúveis seria apenas devido ao fato de que a razão não pode ir para além de seus limites, que ela pode pensar apenas sob suas próprias leis – e não sob as leis do ser enquanto tal. Em resumo, as antinomias seriam simplesmente um caso especial do irracional – seja no concreto ou na categoria, dependendo de em qual deles o conflito em questão se baseia. Em ambos os casos, a irracionalidade não seria uma característica excepcional.

A outra possibilidade é a de que o conflito está no próprio ser. Se a antinomia realmente for ontológica, a contradição é real, o que há é, o ser mesmo, em desarmonia, sendo o conflito sua forma de ser. Neste caso, deve-se aceitar que o princípio de não-contradição não é, na verdade, válido para o onticamente real, ou é apenas válido de uma forma qualificada. Todavia, o fenômeno cognitivo da antinomia teria, então, um significado completamente diferente do primeiro caso, a saber: se a *ratio* estiver sujeita à lei da não-contradição, então ela deve necessariamente negar a inteligibilidade do fenômeno contraditório em si mesmo. Ela pode ver que uma contradição real está lá, mas não pode aceitá-la, não pode reconhecê-la ou admiti-la, não pode acreditar nela, porque a sua natureza desafia a existência da razão. Assim, tal *ratio* não pode tomar como válido precisamente o que é real.<sup>64 65</sup> A razão é constituída de tal maneira que ela deve investigar e caçar incessantemente aquilo que não realmente existe e que não é necessário no real. A coisa surpreendente aqui, que nos lembra do gênio maligno de Descartes, é que ela não pode ser convencida de sua futilidade pelos seus fracassos – ela é incorrigível, condenada a caçar para sempre algo que não existe devido ao fato de ela ser tão requerida por sua autonomia subjetiva e por estar além do poder do sujeito de muda-la. De fato, ela deve ser,

em princípio, capaz de se aperceber disso, como essas considerações de agora em si mesmas provam – o que não significa que a maldição do esforço infrutífero teria assim, de uma vez por todas, sido removida. Ao invés disso, o pensamento filosófico deve também, onde ele percebe tal caráter infrutífero, batalhar (por meio da pesquisa categorial) contra os sempre renovados preconceitos, caso a caso, esforçando-se para alcançar a postura crítica de renunciar à resolução e à harmonia.<sup>66</sup>

Não temos que decidir por agora quais das duas possibilidades é a correta, ou se existe uma terceira. Talvez possamos esperar por mais informações de uma Análise Categorial detalhada de antinomias individuais. Outra possibilidade é a de que ambos os casos existam lado-a-lado em antinomias diferentes, de forma que teríamos que distinguir dois tipos de antinomia. De fato, no final das contas, os dois casos poderiam também serem combinados em uma oposição antitética complexa, podendo um existir por trás do outro, por assim dizer. Certamente não podemos decidir antes da Análise Categorial em favor de uma ou de outra escolha. De toda sorte, é evidente que, em ambos os casos discutidos, está claro acerca da natureza da antinomia que ela, em si, deva ser irresolúvel.

O alcance de aplicação deste *insight* é imensurável. O preconceito contra vários tipos de dualismo é superado por meio disso, já que todo dualismo se embasa em uma relação antinômica de princípios. Em conclusão, daremos apenas dois exemplos sobre tal tema. Nem todo o dualismo é tão inocente quanto o muito contestado dualismo da forma e da matéria, o do bem e do mal, ou mesmo o da coisa-em-si e da aparência. O último destes três não é uma antinomia genuína, o segundo é pelo menos debatível (todas as teodiceias o contestam fundamentalmente), sendo apenas o primeiro irrestritamente genuíno. A teoria dos princípios não dá ênfase a estes debates históricos, focando na relação entre

---

<sup>64</sup> O estado de coisas que existe nesse caso é contrariamente exprimido nas palavras do poeta:

*Leicht beieinander wohnen die Gedanken,*

[Pensamentos juntos vivem lado-a-lado com facilidade.]

*Doch hart im Raume stossen sich die Sachen.*

[Mas coisas colidem umas com as outras no espaço com brutalidade.]

O que esses versos dizem não é falso; muito do que é impossível no mundo real é facilmente construído sem esforço pelo pensamento. É um erro acreditar que a fronteira inversa não existe. O pensamento também não está em posição de trazer tudo sistematicamente por conta própria, cuja verdadeira síntese já existe no ser. As antinomias mostram que, no mundo atual, elementos contraditórios coexistem sem machucarem uns aos outros, mas o pensamento é muito estreito para admitir isso: na sua dimensão, os elementos contraditórios repelem uns aos outros.

<sup>65</sup> NT: A tradução para o português dos versos em alemão é de nossa autoria; quaisquer infelicidades literárias são de nossa responsabilidade, em nada maculando a beleza da escrita de Schiller.

<sup>66</sup> NT: Talvez este final de frase poderia ter sido melhor fraseado, baseando-nos no que tem sido apresentado, da seguinte forma: “esforçando-se para alcançar a postura crítica de renunciar à obrigatoriedade de resolução das antinomias e ao postulado da harmonia”.

categorias ontológicas e valores, ou entre princípios ontológicos e axiológicos. Um conflito está, na verdade, embrenhado nesta relação que, de maneira geral, reina por todos os cantos. Cada um dos dois tipos de princípios alega determinar apenas um e o mesmo mundo. Todavia, ambos os tipos de determinação postulam elementos parcialmente contrapostos. O mundo real, estando abaixo das categorias ontológicas, corresponde apenas parcialmente às demandas que procedem dos valores. Tais demandas existem nem um pouco menos legitimamente e não são nem um pouco prejudicadas por não serem satisfeitas. Todo o fenômeno da vida ética (entre outras coisas) se baseia nessa disparidade. Sua pressuposição é a incongruência entre Ser [*Sein*] e Dever-Ser [*Sollen*]. A metafísica de todas as eras sentiu a insatisfação dessa dualidade aberta e buscou soluções unificadoras. Procuraram compensar em ambos os eixos: o naturalismo tentou pela primazia dos princípios ontológicos; e a teleologia, pela primazia dos princípios axiológicos. Ambos fundamentalmente destroem o contexto problemático do fenômeno ético. Naturalismo o destrói ao não deixar espaço para a atividade livre orientada a propósitos [*freie Zwecktätigkeit*]; já a teologia o destrói porque transforma tudo que acontece no mundo em algo orientado a propósito, alegando dessa maneira que, por detrás dos humanos, absolutamente tudo, até o comportamento das pessoas, é necessário à luz de algum valor. Ambas as relações de superioridade de um sobre o outro são errôneas em princípio e fracassam em considerar o problema. Os fenômenos éticos inevitavelmente demandam a coexistência desunificada e independente; além do conflito entre os dois tipos de duas maneiras diferentes de determinação em um mundo único.

A legitimidade de oposições antinômicas não resolvidas pode ser percebida de forma ainda mais vívida dentro do reino dos valores. Entre fenômenos éticos, há os conflitos morais. O que se entende deste conflito não é a contradição entre impulsos morais e imorais (tal como o conflito entre dever e inclinação em Kant) – mas é, sim, um conflito entre dois impulsos morais, entre um dever e outro dever. Ou, dito de forma mais precisa, entre um valor e outro valor. Esse é um conflito ético genuíno – tal como o conflito entre justiça e amor – do qual não há saída sem culpa por um lado ou por outro. Se nós pudéssemos arguir diminuindo sua relevância<sup>67</sup>, então, claro que a oposição antinômica dos valores iria desaparecer. Porém, não podemos fazer isso. Um conflito mais profundo subsiste atrás do conflito ético: um conflito entre os próprios princípios, o conflito puro e ideal entre valores <sup>68</sup>. Este conflito é uma forma especial de antinomia e é, em princípio, tão

---

<sup>67</sup> NT: O verbo em alemão *wegdeuten* encontra um cognato no inglês, o “*to explain away*”. No entanto, em línguas latinas, não há cognato direto. Este verbo se refere ao que pode ser entendido como um truque escuso de retórica de alguém que, quando confrontado com um problema ou falha, faz um artificioso discurso para tentar minorar que este algo seja de fato um problema, geralmente relativizando ou minorando sua relevância, desqualificando o status de problema e até mesmo transformando-o em mero incômodo ou indiscrição irrelevante de considerações adicionais.

irresolúvel quanto todas as outras antinomias genuínas. Sem ele, não haveria nada na vida que o homem teria de decidir caso a caso por meio de sua própria responsabilidade.

### Referências das Notas da Tradução

ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do Direito*. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2019

BAR-ON, Abraham Z. *The Categories and Principle of Coherence*. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria Geral dos Sistemas – Fundamentos, Desenvolvimentos e Aplicações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

COHEN, Hermann. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1902.

HARMAN, Graham. *Object-oriented ontology – A new theory of everything*. London: Penguin, 2018.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

LEIBNIZ, Gottfried. 'Monadologia' in. *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LUHMANN, Niklas. *O Direito da Sociedade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LUHMANN, Niklas. *Introdução à Teoria dos Sistemas*. Ed. Javier Torres Nafarrate, trad. Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOHANTY, Jitendranath. *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism*. Calcutta: Progressive Publishers, 1957.

PLATÃO. "Mênon" in. *Diálogos*. Volume V. Bauru, SP: Edipro, 2010.

WHITEHEAD, Alfred N. *Processo e Realidade – Ensaio de Cosmologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

---

<sup>68</sup> NT: A ideia de que devemos prestar atenção com especial vênua ao "conflito de valores" ou "conflito de princípios" era comum na cena intelectual advinda do neokantismo de Baden. Outro filósofo e jurista associado a esta Escola era Gustav Radbruch, autor de diversos livros sobre filosofia do direito nos quais ele lida com este conflito de valores, tais como o respeito que um operador do direito deve ter para com o soberano e a dignidade da pessoa humana. Seu trabalho foi ofuscado pelo positivismo grosseiro durante o nazismo, retornando com toda força após a Segunda Guerra. Toda a jurisprudência contemporânea dos princípios deve a Radbruch e ao americano Ronald Dworkin sua origem. O balanceamento de princípios jurídicos, hodiernamente, é encabeçado mundialmente pelo filósofo e jurista alemão Robert Alexy, grande entusiasta de Radbruch. Não podemos evitar de confabular como seria uma teoria dos princípios jurídicos embasada nos três volumes da *Ética* de Hartmann. O Professor João Maurício Adeodato, associado à Faculdade de Direito de Vitória (ES), escreveu um livro sobre filosofia do direito baseada na *Ética* e em outros trabalhos de Hartmann (Adeodato, 2019), pavimentando o caminho para uma prospectiva pesquisa sobre princípios jurídicos.