A RAZÃO BEM TEMPERADA

DO PRINCÍPIO DO GOSTO EM FILOSOFIA E OUTROS ENSAIOS KANTIANOS

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Professor catedrático aposentado da Universidade de Lisboa e Investigador do CFUL. Fez a sua formação universitária na Universidade de Lisboa (Licenciatura em 1976, Doutoramento em 1990 e Agregação em 1999). Foi bolseiro na Universidade Complutense de Madrid (1979) e na Universidade Johannes Gutenberg de Mainz (1982-1983). Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa desde 1977, aí lecionou Filosofia Moderna, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Educação e Filosofia do Renascimento. Foi cofundador (1993), Editor (1993-2000) e Diretor (2000-2011) da revista Philosophica. Foi Diretor do CFUL de 2008-2011. Foi Professor Convidado na Universidade Católica Portuguesa (Mestrado em Filosofia), na Universidade do Minho (Mestrado em Filosofia), na Universidade Técnica de Lisboa (Arquitetura Paisagista do IA) e Professor Visitante em três universidades brasileiras: UNESP/Marília, UFSC, UFRN.

É autor de: Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano (FLUL, 1989; Gulbenkian-JNICT, 1994); A razão sensível – Estudos Kantianos (Colibri, 1994); Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens (Quarteto, 2001; 2ª edição ampliada:CFUL, 2013); Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento (Colibri, 2004); O espírito da letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade (INCM, 2007); Melancolia e Apocalipse. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro (INCM; 2008; trad. italiana: Roma: Inschibboleth, 2017); Regresso a Kant. Ética. Estética, Filosofia Política (INCM, 2012); Antero de Quental - Uma visão moral do Mundo (INCM, 2002); Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana (A Esfera do Caos, 2012).

É coeditor das seguintes obras: Kant e o A Priori (Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica) 2017; Nietzsche, German Idealism and its Critics (Walter de Gruyter, 2015); Jean-Jacques Rousseau. O Homem, a Obra, o Pensamento (Húmus, 2014); Kant: Posteridade e Atualidade (CFUL, 2007); Kant em Portugal:1974-2004 (CFUL, 2007); Filosofia Kantiana do Direito e da Política (CFUL, 2007); Was ist der Mensch? / Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant (CFUL, 2010).

IDEIA

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

ESTRUTURA EDITORIAL

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Jorge Neves

EXECUÇÃO GRÁFICA

KDP

ISBN

978-989-26-2192-0

ISBN DIGITAL

978-989-26-2193-7

DOI

https://doi.org/10.14195/978-989-26-2193-7

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, 1947-

A razão bem temperada : do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos. – (Ideia)

ISBN 978-989-26-2192-0 (ed. impressa)
ISBN 978-989-26-2193-7 (ed. eletrónica)

CDU 1Kant, Immanuel

© **JANEIRO 2022, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

A RAZÃO BEM TEMPERADA

DO PRINCÍPIO DO GOSTO EM FILOSOFIA E OUTROS ENSAIOS KANTIANOS

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

A
Oswaldo Market
(1927-2016)

In memoriam

(Página deixada propositadamente em branco)

Índice

Prefácio 9

1. A Razão bem temperada: da Metáfora ao Princípio do Gosto na Filosofia 33
2. "U*m problema que a Natureza tanto enrolou*": o Juízo e a muito peculiar aprioridade do seu princípio transcendental 89
3. Kant e a questão da Popularidade e da Linguagem da Filosofia. 135
4. Kant e a ideia de uma Poética da Razão 195
5. "*O Homem, considerado como Pessoa*": génese, ambientes semânticos e pressupostos da antropologia moral kantiana. 257
6. Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua Ética 323
7. O poder do negativo, ou a economia do Mal no pensamento antropo-político de Kant 381
8. Kant e o exercício da Filosofia como criação do espaço público 413
9. A Educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant 447
10. 'Uso polémico da Razão', ou 'paz perpétua em Filosofia'? – Pensamento antinómico e Princípio de Antagonismo em Kant 489
11. Os "Paradoxos de Rousseau" explicados pelo Professor Kant 519
12. Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos 547
13. Christian Garve, intérprete e crítico da filosofia moral kantiana. 589
14. A "vontade de aparência", ou o Kantismo de Nietzsche, segundo Hans Vaihinger 645

Apêndice: Immanuel Kant, «Esboço de um Discurso de Arguição sobre as ficções poéticas» 667

Bibliografia 707

Siglas e abreviaturas 739

Origem dos ensaios. 741

(Página deixada propositadamente em branco)

PREFÁCIO

> O pensamento tem uma poética e até uma música próprias.
>
> G. Steiner, *The Poetry of Thought*, NY, 2012, p.12.

> Muitas insignificâncias [*Kleinigkeiten*], se estão ligadas entre si, não devem ser tidas por insignificâncias.
>
> Kant, *Refl z. Logik*, AA 16:224.

O título deste livro, tomado do primeiro ensaio nele integrado, parece evocar um outro bem conhecido – *O Cravo bem temperado* (*Das wohltemperierte Klavier*, 1722), de Johann Sebastian Bach. Como se, apesar da discrepância de mundos – o da Música e o da Filosofia –, pudesse haver alguma pertinente analogia entre a solução que se crê ter sido adotada pelo compositor barroco para o "temperamento" ou afinação dos instrumentos de tecla – criando desse modo uma mais perfeita homogeneidade harmónica no universo tonal – e aquela que Kant levou a cabo, seis décadas depois, em relação ao instrumento da Razão, "temperando-o" e afinando-o, mediante a sua filosofia crítica, para que ele pudesse resolver as dissonâncias ou antinomias da razão consigo mesma a respeito das questões metafísicas mais decisivas, respeitantes aos três objetos-ideias supremos (Deus, Mundo, Eu/Alma), ou para que chegasse a identificar e isolar os princípios "puros" do conhecimento, da moralidade ou do gosto, a partir dos quais fosse possível estabelecer o universal acordo ou afinação (*Zusammenstimmung*) entre os humanos, no domínio do conhecimento, das ações, dos sentimentos.

Na verdade, embora os eruditos continuem a discutir qual teria sido a verdadeira intenção do grande organista e compositor alemão ao dar esse título à sua obra e qual o teor mesmo e a originalidade da transformação por ele operada ou praticada no sistema de afinação, foi com um aparentemente despretensioso livro de exercícios (24 prelúdios e 24 fugas) em todas as escalas maiores e menores, sem qualquer intuito de fazer teoria, que Bach acabou por transformar o cosmos tonal, estabelecendo ordem e regularidade no universo da música de tecla, substituindo aquilo a que se convencionou chamar a afinação ou "temperamento natural" pela afinação ou "temperamento igual", mediante o que passava a manter-se a mesma proporção entre os intervalos dos tons da escala musical. O universo tonal passava a estar regulado segundo o sistema cromático por divisão da oitava em 12 meios tons, graças ao que se tornava possível fazer modulações de uma qualquer escala para outra, mesmo distante, sem ocorrência de desagradáveis dissonâncias.[1]

Se é verdade que o testemunho dos primeiros biógrafos dá conta de que o campo musical não terá sido aquele onde Kant se sentia mais à vontade, nem do ponto de vista técnico, nem do ponto de vista estético (pois concede à Música, que, todavia, descreve como sendo a «linguagem dos sentimentos», o último lugar na hierarquia das belas artes),

---

[1] Um segundo volume, com o mesmo título e no mesmo género, saiu em 1742. Presume-se que Bach se tenha inspirado na obra teórica do organista Andreas Werckmeister (1645-1706) – *Musicalische Temperatur, oder deutlicher und warer Mathematischer Unterricht, wie man durch Anweisung des Monochordi, ein Clavier … wol temperirt stimmen könne, damit nach heutiger manier alle Modi ficti in einer angenehm- und erträglichen Harmonia mögen genommen werden* (Frankfurt/Leipzig : Th. Ph. Calvisius, <1686> 1691[2]), o qual, apoiando-se em princípios matemáticos, propunha o "temperamento igual", que permitia que «todas as modulações inventadas fossem percebidas numa harmonia suportável e agradável». Mas há quem defenda que o Kantor da Thomaskirche de Leipzig era sobretudo um músico prático e pragmático, que usava igualmente o chamado "temperamento natural" aperfeiçoado. Entre a imensa literatura sobre o assunto, veja-se: Johnny Reinhard, *Bach and Tuning*, Frankfurt a. M. / Bern / Bruxelles / New York / Oxford/ Warszawa / Wien: Peter Lang, 2016; Herbert Kelletat, *Zur musikalischen Temperatur: I. Johann Sebastian Bach und seine Zeit,* Berlin: Merseburger, 1981; John Barnes, «Bach's Keyboard Temperament: Internal Evidence from the *Well-Tempered Clavier*», *Early Music*, VII (1979), pp.236-249.

ainda assim a investigação recente tem vindo a revelar aspetos da obra do autor da *Crítica da Razão Pura* que mostram ser ele um filósofo não tão alheio ao domínio das matérias e das tonalidades musicais quanto se pensava que fosse[2], tendo sido mesmo apontada a recorrência de pertinentes comentários e de sugestivas analogias musicais nos seus escritos, mas sobretudo reconhecida uma muito característica musicalidade subjacente ao seu pensamento.[3] Três registos a este respeito se destacam: o

---

[2] Na sua obra *Kant und die Musik* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), Piero Giordanetti oferece uma completíssima topografia – contextualizada e interpretada – das referências à Música ou a aspetos com esta relacionados, no *corpus* textual kantiano, incluindo o espólio. Veja-se também: Alain Tirzi, *Kant et la musique*, Paris: Harmattan, 2003; Idem, *La notion de génie dans la philosophie critique de Kant et son rapport à la modernité dans l'art*, (Thèse de Doctorat), Université de Nice Sophia: Antipolis, 2002, p. 13); Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *Kant e a Música*, São Paulo: Barcarolla, 2010 (esta última recolhe 15 ensaios apresentados e discutidos no IV Colóquio Kant de Marília, 9-12 de novembro de 2009). Na apesar de tudo não muito abundante literatura sobre o tema, seja, para uma perceção mais contrastada das interpretações, esta seleção de alguns títulos: Franz Marschner, «Kants Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart», *Kant-Studien*, 6 (1901), pp.19-40;206-243; Carl Dalhaus, «Zu Kants Musikästhetik», *Archiv für Musikwissenschaf*t, 10 (1953), pp.338-347; Gisehler Schubert, «Zur Musikästhetik in Kants Kritik der Urteilskraft», *Archiv für Musikwissenschaft*, 32 (1975), pp.12-25; Arden Reed, «The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music», *Modern Language Notes* (MLN- Johns Hopkins University Press), vol. 95, April 1980, pp.563-584;Wilhelm Seidel, «Zwischen Immanuel Kant und der musikalischen Klassik. Die Ästhetik des musikalischen Kunstwerks um 1800», in: *Das Musikalischekunstwerk. Festschrift Carl Dalhaus zum 60. Geburtstag*, Hrsg. v. Hermann Danuser, Helga de la Motte-Haber, Silke Leopold u. Norbert Miller, Bremen: Laaber Verlag, 1988, pp. 67-84; Stephan Nachtsheim, *Zu Immanuel Kants Musikästheti*k, Chemnitz: G. Schröder, 1997; Jens Kulenkampf, «Musik bei Kant und Hegel», *Hegel-Studien*, 22 (1987), pp.143-163; Idem, «Kant, Immanuel», in: *Musik in Geschichte der Gegenwart*, Personenteil 9, Kassel: Bärenreiter/Metzler, 2003, pp.1456-1463; Piero Giordanetti, «Musik bei Kant», in: *Musikphilosophie*. (Musik-Konzepte Sonderband), Hrsg. v. Ulrich Tadday, München: Edition text+kritik, 2007, pp.123-136; Susanne Herrmann-Sinai, «Musik und Zeit bei Kant», *Kant-Studien*, 100 (2009), pp.427-453; Armel Mazeron, «Musique et Esthétique du Temps selon Kant et Bergson», *Phantasia*, vol 3 (2016), pp. 68-81 (contrastando os dois filósofos, o autor reforça a tese mais comum da insensibilidade pessoal de Kant para a música).

[3] Tal musicalidade profunda da escrita kantiana – indiciada pelas repetições constantes de um dado tema – fora já apontada por Friedrich Schlegel, no fragmento 322 do *Athenäum* (1798). É essa "não-consciente", "latente" e "impensada" musicalidade de Kant, presente sobretudo na Analítica do Sublime, mas também no sistema da *Crítica* em geral, que é explorada na obra citada de Alain Tirzi. Vários autores têm apontado homologias e paralelos estruturais, ao nível da respetiva construção arquitetónica e retórica, entre o pensamento filosófico kantiano em geral ou a própria *Crítica da Razão Pura* e a produção musical mais característica da mesma época. Veja-se: Ubirajara R. de

da ***voz*** (*Stimme*), que é ouvida no íntimo e aí inequivocamente interpretada pela razão prática como a "voz de bronze" (*eherne Stimme*) do imperativo moral, que exige incondicional obediência, mas que, ao mesmo tempo, move e excita o ânimo (*VT*, AA 08:402, 405; *KU*, AA 05:254);[4] o do peculiar e adequado ***tom*** (*Ton*) da Filosofia, um tom moderado ou «rebaixado pela crítica da sua própria razão» (*durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte*), ao invés do tom exaltado e arrogante de uma triunfante razão dogmática, aquele, um tom, enfim, talvez *menor*, mas capaz ainda assim de garantir uma bastante *fé* – *Glauben* – firme e justificada, mesmo se não pode garantir um *saber* – *Wissen* (*VT*, AA 08:403; *KrV* B XXX, 772, AA 03:19, 487;*KU*, AA 05:328; *VNAEF*, AA 08:422)[5]; o da conveniente ***afinação*** (*Stimmung*) das soluções, com todo o respetivo campo harmónico que o termo convoca – *Zusammenstimmung*, *Einstimmung*, *Übereinstimmung*, *Beistimmung* –, afinação e acordo sempre procurados, seja no campo teorético, no prático, no estético, no político.[6] Mas cabe-

---

Azevedo Marques, «*Ma fin est mon commencement et mon commencement ma fin*". Kant e o contraponto cancrizante. Uma analogia musical», *Studia Kantiana*, 8 (2009), pp. 70-93; Idem, «Comentário sobre a anotação de Kant sobre um exemplo musical de Eberhard», *Studi Kantiani*, 31, 2018, pp. 139-152; David A. Sheldom, «The Kantian Synthesis and Sonata Form», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 37, 4, 1979, pp.455-465; Matthew J. Greenbaum, «The Music of the *Critique of Pure Reason*», Hawaii International Conference on Arts & Humanities, 2008, PDF disponível em: www.academia.edu.

[4] Veja-se: Margit Ruffing, «Kants "Stimme der Vernunft" – Analyse einer unauffälligen Metapher», in: Patricia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virgínia de Araújo Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (Eds), *Kant and the Metaphors of Reason,* Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms, 2015, pp. 195-204.

[5] Veja-se: Nuria Sánchez Madrid, «Filosofia, tom e música em Kant. Vivificação sonora do ânimo e receção do tom da razão», in: Idem, *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Florianópolis:Nefiponline, 2016, Cap. 2: pp.53-86; Idem, «La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*: Las bases emocionales de la teoría de Kant», *Estudos Kantianos*, Marília, v.5, n.º 1, 2017, pp.25-42, sobretudo pp.29-30;Tommaso Tuppini, «La Metafora, la Libertà: Kant, Derrida e il Tono della Filosofia», in: Patrícia Kauark-Leite *et alii* (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, pp.547-560.

[6] Sobre este aspeto, o mais expressivo é Herman Parret («Kant sobre a Música», *Argumento*, II, 1992, pp.93-113), que assim escreve: «Deveria ser feito todo um trabalho de metaforologia sobre o texto kantiano. Destaco apenas uma função de metaforização musical em Kant: as metáforas musicais estão associadas à reconciliação dos opostos ou à conjugação dos polos. […] O texto kantiano está cheio de *Harmonisierung*, de *Spiel* e sobretudo de *Stimmung*, com todas as suas derivações: *Zusammenstimmung*, *Einstimmung*,

ria ainda acrescentar um quarto motivo: a peculiar rítmica tricotómica e trinitária, que rege a filosofia kantiana em seus domínios fundamentais e que constitui um importante elemento estruturante e também estético, contribuindo para garantir a imanente teleoformidade do pensamento.[7]

Não que não houvesse, na verdade, fundamento bastante de alguma pertinente analogia entre a afinação do Cravo pelo ouvido de Bach e a afinação da Razão pela Crítica de Kant. Mas outro é, na verdade bem menos rebuscado e erudito (antes, muito lhano e mesmo vulgar), o registo metafórico e temático que privilegiadamente se evoca no título proposto para este livro. O «tempero», de que aqui se fala, não visa o instrumento musical ou o *organon* do pensamento, mas é tomado do sentido do gosto ou do paladar, o qual serviu de referência semântica matricial para a constituição do pensamento estético no século XVIII, o qual, por isso, se expôs, na maioria dos casos, como «Crítica do Gosto» ou sob a forma de «Ensaio sobre o Gosto», e onde, com raríssimas exceções

---

Übereinstimmung e mesmo *Beistimmung*. Problemáticas inteiras encontram a solução concetual no emprego desta metafórica da *eufonia* (*Wohllaut*) e da *sinfonia*: há *Stimme*, voz (do ser humano, do coração, da partitura) e *Stimmung*, acorde e acordo (como do piano). A estética musical em Kant está verdadeiramente dominada por esta dupla imposição: a da voz e a do canto, por um lado, a do acorde(o) e do equilíbrio dos polos. […] Se tivermos em conta a materialidade do texto kantiano constataremos que, num dos termos mais complicados da sua terminologia, o *Gemüth*, a isotopia musical está omnipresente: o *Gemüth* é-nos apresentado como um instrumento de música, e mais precisamente como um instrumento de cordas.[…] O *Gemüth*, não duvidamos, é um instrumento de cordas, com *vibração*.[…] O movimento do *Gemüth* é acordo e acorde de voz: o *Gemüth* harmoniza e "acorda" as diversas tonalidades mentais (*Gemüthzustande zusammenstimmen* – KU §§ 16, 51), ou ainda, a harmonização diz respeito ao acordo da "corda" do entendimento com a "corda" da imaginação. Em contraste com o belo, o sublime raciocina como uma espécie de *dissonância* sobre a "harpa do espírito". […] Não será a estética de Kant uma estética das *vibrações* e a faculdade responsável da experiência estética, o *Gemüth*, o lugar da tensividade primitiva?» (pp.111-112).Veja-se do mesmo autor: «Kant on Music and the Hierarchy of the Arts», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56, 3 (1998), pp. 251-264; e também o ensaio «A divisão dos sentidos e a hierarquia das artes: Kant e Herder», in: Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e a Música*, pp.211-232.

[7] Veja-se o meu ensaio: «O pensamento kantiano e o seu ritmo», in: Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e a Música*, pp.143-178, e também: «La trinità della raggione, ovvero il pensiero kantiano e il suo ritmo», in: Mario Longo e Giuseppe Micheli (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, Tomo 2, Padova: CLEUP, 2017, pp.89-108.

– sendo sem dúvida a mais notável a do próprio instituidor da Estética como disciplina filosófica, Alexander G. Baumgarten –, o «Gosto» é, pelo menos, uma categoria central, a qual, como se mostra, sobretudo no primeiro ensaio deste volume, acabaria por modelar também o pensamento filosófico da segunda metade desse século, conferindo-lhe uma decisiva feição estética. Não deixa de ser admirável como tão insignificante e contingente causa foi capaz de produzir na história do pensamento tamanho efeito. Mas, apesar da sua muito característica marca epocal, essa matriz não deixa de revocar e devolver o seu sentido a expressões pelas quais a Filosofia ou, mais precisamente, a Sabedoria dos antigos latinos primeiramente se exprimiu: como *Sapientia*, isto é (segundo viria a explicitá-lo Nicolau de Cusa, num de seus diálogos), como uma *sapida scientia* – uma ciência que tem sabor e que é intimamente saboreada por aquele que a possui.[8]

Por conseguinte, a ideia que confere a tonalidade a este volume, exposta sobretudo no primeiro grupo de ensaios, aponta para aspetos da profunda transformação estética da Filosofia, operada na e pela própria filosofia kantiana. Este volume vem, pois, confirmar, aprofundar e explicitar em alguns novos aspetos uma interpretação da filosofia de Kant que privilegia o trazer à evidência a sua *forma* peculiar, proposta hermenêutica que tenho vindo a desenvolver ao longo de quatro décadas e que tenho exposto sobretudo nos meus livros *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (1989; 1994), *A razão sensível* (1994) e *Ideia de uma heurística transcendental* (2012).

Como as demais línguas que devem algo da sua formação ao Latim, a língua portuguesa herdou os termos que se movem no amplo ambiente semântico do verbo *tempĕrō /are* (temperar, moderar) – as palavras *temperar*, *tempero, temperamento* e *temperado*, que, para além do sentido metalúrgico (temperar, afiar, aguçar um metal), evocam mais correntemente

[8] Nicolau de Cusa, *Idiota De Sapientia*, in: *Opera Omnia* (Ed. Acad. Litterarum Heidelbergensis), Hamburgi: Meiner, 1983, vol. V. pp.17, 41-42.

ora o **gosto** físico (o tempero e sabor dos alimentos no paladar de quem os degusta ou saboreia), ora a **moderação**, a qual tanto se diz dos fenómenos físicos e naturais (temperatura, clima) como dos fenómenos morais (de onde tira seu nome a virtude da *temperança* ou o vício da *intemperança*). Também a língua alemã herdou essa raiz e a respetiva semântica, no sentido técnico, *gourmet* e moral. E é nesse ambiente semântico que Kant usa o termo *Temperament* – o "*Temperament der Tugend*" – na sua resposta a Schiller, para designar o *tonus* afetivo ou a "qualidade estética" (*ästhetische Beschaffenheit*) que acompanha a virtude (*Religion*, AA 06:23-24). E assim vai também indicado no título deste volume que a filosofia kantiana escolhe as soluções *temperadas* e as "*vias médias*" – as quais, ao contrário do que se pudesse pensar, não são de modo nenhum as vias fáceis e frouxas ou de meio-termo, mas sim, antes, as do exigente equilíbrio em tensão viva – o *Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer* (*ZeF* AA 08:367) – entre forças polares, entre posições antagónicas ou entre partidos extremos, que a história da filosofia e do pensamento amiúde preferentemente exibe nas suas irredutíveis posições fundamentalistas, seja nas soluções filosóficas ou nas soluções políticas.

O presente volume é composto por uma seleção dos ensaios que sobre a filosofia de Kant redigi nos últimos oito anos. Eles vão arrumados em três secções, segundo a natural afinidade ou a maior proximidade temática. O primeiro grupo versa tópicos que têm que ver com a forma ou a feição da filosofia em geral e, muito particularmente, com a forma e a feição da filosofia kantiana, ou com o que se poderia chamar o *modo de pensar* kantiano, isto é, com a tonalidade e a ambiência estética que inspiram a filosofia kantiana, com a sua linguagem, a sua retórica, a sua poética, em suma. O autor destes ensaios, ciente e consciente das tendências dominantes na hermenêutica kantiana de mais de dois séculos, sabe que ainda pode parecer estranha e até absurda a muitos a insistência neste aspeto. Mas ele não pode continuar a ser ignorado, desprezado ou até reprimido, seja qual for, depois, o peso que se lhe conceda numa reavaliação hermenêutica mais justa da obra do filósofo

da "razão pura". Assim, o primeiro ensaio, que dá o mote e o ambiente para todo o volume, leva por título «A razão bem temperada: da metáfora ao princípio do Gosto na Filosofia». Nele se expõe como foi sobre a metáfora do mais rude e material dos sentidos – o gosto ou o paladar –, que se constituiu a categoria do **Gosto,** e sobre esta categoria que mormente se veio a construir a Estética filosófica setecentista. Em alguns parágrafos da sua tardia *Antropologia* (1798), Kant dá ainda conta dessa origem culinária ou *gourmet* da novíssima ciência filosófica. No ensaio mostra-se que a chamada «viragem para a Estética» (*Wende zur Ästhetik*), acontecida nesse período, não significou só a descoberta e abertura do campo estético como um novo território para a Filosofia. Ela representou também uma significativa esteticização de categorias filosóficas fundamentais e dos próprios procedimentos metodológicos da Filosofia. Exemplos ou indícios disso são: o papel atribuído às faculdades estéticas, ou seja, à imaginação, ao juízo reflexionante e ao génio, este também na sua expressão filosófica; a tendência, que se consumará no idealismo schellinguiano, mas já programaticamente enunciado em Baumgarten, para colocar a Filosofia antes do lado da Poesia e da Arte do que do lado da Ciência, e ainda menos do lado da Matemática ou da Geometria, mais do lado do génio e como que brotando das originárias "fontes da razão" do que do lado da aprendizagem e reprodução da produção alheia; a aceitação da natural convivência do «princípio de prazer» com o «princípio de conhecimento», mesmo em Filosofia; enfim, a transformação da própria linguagem da Filosofia num sentido estético-retórico. Aspetos estes que serão mais amplamente explicitados sobretudo nos capítulos seguintes (3 e 4) desse grupo, mas também noutros.

No segundo ensaio, é dado destaque à consciência que Kant tinha da complexa problematicidade do princípio transcendental do Gosto – desde muito cedo procurado, mas só muito tardiamente por ele descoberto –, e da obscuridade que envolve a respetiva condição de aprioridade, a qual lhe garante a pretensão a uma muito peculiar universalidade e necessidade. Com o seu programa da filosofia transcen-

dental, Kant viria a estender a sua descoberta – ou, antes, redescoberta, pois que considerava ter sido essa a grande intuição de Platão, logo, porém, por este mal-interpretada e usada, o que ainda mais se teria acentuado nos seus sucessores (*VT*, AA 08:391-392) – da noção de a priori e da função dos juízos sintéticos a priori não só no conhecimento científico da natureza, mas também na moral e na estética. A noção kantiana dos juízos sintéticos a priori permitia resolver a um tempo tanto a questão da pretensão de universalidade como a da objetividade de certo tipo de juízos. Mas, obviamente, a extensão do apriorismo ao domínio dos juízos morais e aos juízos estéticos ou de gosto não aconteceria sem pertinentes nuances e adaptações, impostas pela peculiar especificidade destes novos domínios. Particularmente problemáticos e refratários a esse intento de subordinação a um regime de legitimação apriórica se revelaram ser precisamente os juízos de gosto: quando julgo ou afirmo que algo é belo (por ex., uma flor selvagem, um quadro de Boticelli, um poema de Albrecht von Haller, um Oratório de Haendel…), é esse juízo ou essa afirmação apenas expressão de um sentimento meramente individual e subjetivo, ou é como se, ao julgar e afirmar isso, eu tivesse uma fundada pretensão de que todo e qualquer outro ser humano acharia, ou poderia, ou até deveria sentir e achar o mesmo que eu? Mas, se assim é (como parece ser), com que legitimidade eu ou qualquer outro podemos ter uma tal pretensão? Ocupado e preocupado com esse problema ao longo de várias décadas, Kant tenta mostrar, na sua terceira *Crítica*, que essa pretensão de universalidade dos juízos estéticos se deve ao facto de que cada sujeito humano emite os juízos em que exprime os seus sentimentos estéticos graças ao pressuposto de um peculiar princípio transcendental – o de *Zweckmässigkeit* –, que tardiamente descobriu, atribuindo-o ao Juízo, na respetiva função reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*). Contudo, mesmo depois de ter escrito a *Crítica do Juízo*, o filósofo reconhece e confessa o seu embaraço com a complexidade e obscuridade que envolve esse tipo de juízos. Disso dá conta uma tão perturbadora quanto honesta página

do Prefácio daquela obra. No ensaio, procede-se ao comentário elíptico dessa página. Traça-se, em primeiro lugar, uma perspetiva sobre a génese do problema central da *Crítica do Juízo*: a procura e a descoberta do princípio a priori dos juízos de gosto, nomeadamente o princípio da «teleoformidade da natureza» – ou «conformidade-a-fim da natureza» (*Zweckmässigkeit der Natur*). Passa-se depois à identificação e explanação das razões para o embaraço, as dificuldades e as obscuridades a respeito desse princípio, a saber: 1) os fenómenos heterogéneos que estão sob a sua alçada: os juízos estéticos sobre o belo e o sublime na natureza e na arte, a apreciação teleológica da natureza orgânica, a constituição em processo de um sistema de leis empíricas, a consideração ou apreciação de todo o sistema da natureza como um reino de fins; 2) o aparente estatuto de baixo perfil desse princípio: subjetivo, não objetivo; reflexionante, não determinante; 3) os problemas a respeito da sua necessidade e universalidade; 4) a suposta natural relação entre o juízo reflexionante e os sentimentos de prazer e desprazer; 5) o lugar desse novo princípio no sistema dos princípios transcendentais e a sua função de mediação entre a legislação da Razão para o domínio ético da Liberdade e a legislação do Entendimento para o domínio da Natureza mecanicamente considerada. Pelo caminho, dá-se a ver como a complexidade da solução proposta na *Crítica do Juízo* se deve aos vários tópicos e problemas que nela se entretecem, de onde decorre também a sua fecundidade especulativa, ainda não exaurida e talvez nem mesmo ainda convenientemente advertida. Mas da obra somos remetidos para alguns momentos relevantes da génese do problema e da sua sucessiva modulação e para o reconhecimento das dificuldades e obstáculos, das aderências e dos compromissos, dos pressupostos e das mediações, dos bloqueios teóricos e dos desbloqueadores que tornaram por fim possível a sua redação. Não é de esperar que com isso se resolva o problema ou se desatem todos os nós que o "enrolam" e o tornam "enigmático". Mas talvez se possa chegar, por fim, a compreender um pouco melhor as razões para o confessado "embaraço" do filósofo.

O terceiro ensaio aborda o problema da linguagem da filosofia em Kant, considerado simultaneamente num sentido objetivo – o que o filósofo pensa (ou não) a respeito da linguagem –, e subjetivo – a prática kantiana da linguagem filosófica. Entre os comentadores e intérpretes da filosofia kantiana é muito comum apontar-lhe a ausência de qualidade estilística e literária, o mau uso da linguagem e até a completa falta de sensibilidade à linguagem como um assunto digno de reflexão filosófica. Já contemporâneos do autor da *Crítica da Razão Pura*, como Hamann e Herder, o acusaram de desprezar a linguagem, e estes «metacríticos» têm tido émulos mais recentes, prontos a declarar que Kant, com a sua filosofia da razão pura, no fundo teria pretendido uma linguagem angélica ou simplesmente dispensar de todo as palavras. Por certo, os metacríticos de ontem ou de hoje não leram ou não entenderam a explícita declaração do filósofo, que se encontra já num dos seus escritos do chamado período pré-crítico, segundo a qual, diferentemente do que acontece com o matemático, a meditação do filósofo e do metafísico faz-se somente com palavras, as quais tiram o respetivo significado do seu uso linguístico (*UD*, AA 02:278,284). Da mesma forma, é também comum apontar o contraste entre Kant e os "filósofos populares" e os filósofos por inspiração, da sua época, que praticavam ora um género de filosofia no qual a profundidade, a certeza e a clareza lógicas eram sacrificadas aos imperativos da comunicação e da clareza estética, ora se consideravam mesmo dispensados daquelas qualidades, fazendo antes apelo a uma pretensa inspiração genial que lhes garantiria o direto acesso à verdade. Aos representantes da "filosofia popular" Kant responde que a Crítica da Razão «não pode nunca tornar-se popular, e nem tem necessidade de o ser» (*KrV* B xxxiv), e contra o pretenso filosofar poético, «à maneira do génio», o filósofo crítico declara sem ambiguidade que a verdadeira filosofia é antes obra do trabalho árduo da reflexão, «à maneira escolástica», e que «no fundo toda a filosofia é prosaica» (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch*), e não um entretenimento poético (*VT*, AA 08:406). Mas apesar destas desencorajantes declarações, apesar também da acu-

sação de muitos críticos a respeito da sua ausência de interesse e de sensibilidade pela linguagem, o próprio Kant deixou reflexões sucessivas a propósito do tema da linguagem da filosofia, tanto nas obras maiores como em muitos outros escritos. O ensaio segue essas reflexões, explicitando a ligação que existe entre três tópicos maiores em torno dos quais se articula a meditação do filósofo, a saber, o da «popularidade» (*Popularität*) do discurso filosófico, o da «sensibilização» (*Versinnlichung*) dos conceitos e das ideias, e o da «claridade estética» (*ästhetische Deutlichkeit*) do conhecimento. Procedendo à análise destes tópicos, pode ver-se que, embora sustentando à superfície do seu texto a tese da subordinação da perfeição e clareza estéticas à perfeição e clareza lógicas, o autor da *Crítica da Razão Pura* propõe, todavia, que o que é verdadeiramente desejável é a conciliação entre a certeza lógica, a profundidade escolástica e a exigência de popularidade tendo em vista a comunicação o mais extensiva possível das ideias filosóficas. E não só pede aos filósofos que sejam capazes de tornar sensíveis as suas ideias para que elas possam ter um conteúdo e uma significação, mas, como se pode ver, ele mesmo tentou praticar tais exigências nas suas obras. Na verdade, a exigência de popularidade, de claridade estética e de sensibilização das ideias e dos conceitos é uma exigência posta pela própria conceção kantiana de uma «filosofia segundo o conceito do mundo» (*Philosophie nach dem Weltbegriffe*), de uma filosofia entendida «num sentido cósmico» (*in sensu cosmico*) ou «num sentido cosmopolita» (*in weltbürgerliche Bedeutung*). Este tema permitir-nos-á também compreender melhor a relação complexa, ao mesmo tempo de proximidade e de crítica, da filosofia kantiana com a «filosofia popular» (*Popularphilosophie*) alemã da época. No fim, creio que estaremos em condição de poder reconhecer que, longe de ser insensível ao problema da linguagem e ao problema da linguagem da filosofia, Kant convida-nos verdadeiramente para sermos testemunhas de uma decisiva transformação da relação da filosofia não só com a linguagem, mas também com a sua própria linguagem, transformação essa que foi realizada pela sua própria obra.

Segue-se o ensaio intitulado «Kant e a ideia de uma Poética da Razão», o qual expõe aquela que pode considerar-se a ideia que dá unidade não só aos ensaios de toda a seção, mas também aos meus mais significativos trabalhos de interpretação da filosofia de Kant. Regresso assim ao tópico que constava já no subtítulo da minha dissertação de doutoramento sobre as «Metáforas da Razão», sendo aí consideradas estas como os inequívocos indícios da poeticidade interna do pensamento kantiano, no sentido que atribuo a este termo, um regresso para o qual tive um pretexto e um estímulo vindos da publicação da obra de George Steiner, *The Poetry of Thought* (2012).

A segunda secção do volume consta de ensaios que versam tópicos de filosofia antropológica, moral e política kantiana, vasto campo de problemas de que também me tenho ocupado regularmente, do que dá conta o meu livro *Regresso a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política* (2012). O primeiro capítulo da secção tenta elucidar o que está contido na noção kantiana de Pessoa, procedendo-se à reconstrução do processo da génese dessa noção, analisando a deslocação da mesma do plano metafísico teorético para o plano ético-jurídico, passando depois à explicitação dos pressupostos que a sustentam e concluindo na identificação dos contextos que a envolvem e lhe conferem a saturada carga semântica que a caracteriza.

Ocupa-se o segundo capítulo da intersecção da filosofia moral com a filosofia da religião, uma zona de coabitação problemática, ou antes, uma zona de passagens e tensões muito raramente visitada pelos hermeneutas do pensamento kantiano. E, contudo, da abordagem dessa zona de fronteira podem resultar importantes clarificações para pontos-chave, nomeadamente da ética kantiana. Partindo de algumas considerações gerais relativas ao tema e às dificuldades que o envolvem, enfrenta-se diretamente a interpretação que Kant faz do Cristianismo enquanto sistema ético em confronto com os sistemas éticos da Antiguidade (nomeadamente, o Estoicismo e o Epicurismo), sendo posta em realce a explícita inspiração bíblico-cristã de tópicos essenciais da Ética de Kant. Procede-

-se em seguida à explanação da interpretação kantiana do Cristianismo como sendo essencialmente uma religião *moral* e *natural* (mas não naturalista) e do modo peculiar como o filósofo entende a relação de complementaridade entre Moral e Religião. Conclui-se com a explanação do pressuposto geral que preside à hermenêutica kantiana seja da Escritura ou da Teologia, a saber: a razão como o supremo exegeta e o princípio da moralidade como o supremo critério. O ensaio termina com uma breve nota epilogal sobre uma tão explícita e inesperada, quanto relevante e ainda recente reabilitação do filósofo da razão pura enquanto qualificado intérprete do significado humano, moral e até histórico do Cristianismo, que ocorre em dois parágrafos (§§ 19 e 24) da encíclica *Spe salvi* (2007) do Papa Bento XVI.

O ensaio sobre a «Economia e teleologia do mal no pensamento antropo-político de Kant» nasce da leitura das *Lições de Antropologia* (*Vorlesungen über Anthropologie*) de Kant, nomeadamente, das que foram proferidas a partir do ano de 1775/76 e por toda a década seguinte. Na secção dessas lições, intitulada «Do carácter da humanidade» ou «Do carácter da espécie humana», somos surpreendidos e quase escandalizados pela insistência no tema da maldade e malignidade da natureza humana, dita pelos termos *Bösartigkeit*, *Unvertragsamkeit*, *Ungeselligkeit*, e fixada em recorrentes declarações explícitas que afirmam que «a maldade está radicada na natureza dos homens». Mas, ao mesmo tempo, somos não menos surpreendidos pela tese, também insistente, segundo a qual todo o bem que o homem alcança realizar, seja na sociedade, na cultura ou na moral, provém dessa maldade original da sua natureza, a qual constitui como que o "aguilhão" que o provoca, desperta e estimula para desenvolver os talentos postos pela Natureza, e assim produzir por si mesmo todo o bem que pode merecer e usufruir. Faz-se a topografia do tema nas referidas *Lições de Antropologia*, reconhecendo a respetiva correlação com outros tópicos e os possíveis interlocutores de Kant a respeito dessa conceção aparentemente tão pessimista da espécie humana. Regista-se em seguida a recorrência do tema noutros

escritos de Kant, seja dos publicados em vida (sendo de destacar, antes de mais, o ensaio «Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita» (1784), onde a ideia aparece, na quarta proposição, quase disfarçada sob o oxímoro da «insocial sociabilidade» (*ungesellige Geselligkeit*) dos homens, e o ensaio «Sobre o mal radical na natureza humana», publicado em Abril de 1792 na *Berlinische Monatschrift* e depois integrado como Primeira Parte em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), seja dos do espólio, procedendo-se ao estudo comparativo das diversas abordagens, na tentativa de perceber se há persistência das mesmas teses ou se há evolução de perspetivas. Por fim, procede-se à interpretação do significado do tópico para a compreensão do pensamento kantiano num ponto nevrálgico onde se cruzam a antropologia e a filosofia política com a filosofia moral e a filosofia da religião.

No ensaio que segue, «Kant e a filosofia como criação do espaço público», proponho-me mostrar que a conceção kantiana a respeito do comprometimento da filosofia (isto é, do exercício crítico da razão) com a criação do **espaço público** – compreendido este no seu genuíno sentido como o espaço político na sua dimensão republicana e cosmopolita, sempre em reinvenção e reconstrução –, é muito mais íntima e essencial do que poderia parecer à primeira vista e do que foi percecionado mesmo por aqueles que reconheceram o contributo do filósofo para a inscrição desse tópico como um assunto incontornável da agenda filosófica. Na verdade, é a própria conceção kantiana de Razão e de Filosofia que é **pública** num sentido qualificado e que, enquanto tal, requer, como seu princípio ou pressuposto transcendental, a **publicidade**, compreendida na sua mais densa e ampla aceção.

Segue-se um ensaio no qual se mostram a centralidade, a importância e ao mesmo tempo as urgentes tarefas e as peculiares dificuldades e paradoxos da Educação, segundo o pensamento de Kant, explicitando as correlações desse tópico, recorrente na reflexão do filósofo desde meados da década de 1760, com outros domínios do seu pensamento, nomea-

damente, a Antropologia Pragmática, a Filosofia Moral, a Filosofia da História e a Filosofia Política.

Por fim, os ensaios da terceira secção ora abordam a faceta de Kant enquanto intérprete e crítico ele mesmo de outros filósofos (antigos, como Platão e os neoplatónicos, e contemporâneos, como Jean-Jacques Rousseau e J. G. Schlosser), ora apresentam a filosofia kantiana como sendo ela mesma apreciada e criticada por um seu contemporâneo (Christian Garve), ou como sendo interpretada, em forma pouco convencional, como inspiradora de um filósofo posterior (Friedrich Nietzsche), geralmente tido apenas como sendo seu crítico feroz.

O primeiro capítulo, confronta-se com um aspeto paradoxal da empresa filosófica que Kant leva a cabo com a sua Crítica da Razão: o de pretender instituir a "paz perpétua em filosofia" – a *pax philosophica* entre os partidos que na "arena da razão pura" entre si disputam e se digladiam em defesa do que cada qual pensa ser o "interesse" ou a "causa da razão" –, precisamente através da exacerbação do antagonismo das suas forças ativas, ou seja, mediante o "uso polémico" e antinómico da mesma razão. Fazendo a leitura cruzada de um tardio ensaio de Kant – *Anúncio da próxima assinatura de um tratado de paz perpétua em filosofia* (1796), e da segunda secção do primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método da *Crítica da Razão Pura*, que leva o título «Disciplina da razão pura em relação ao seu uso polémico», tenta-se identificar e compreender a aparente contradição do programa da crítica kantiana da razão, o qual, se por um lado se anuncia com a intenção de resolver os intermináveis conflitos que têm lugar na arena da razão pura, superando o escândalo das aparentes contradições da razão consigo mesma e estabelecendo, enfim, a «paz perpétua em filosofia», por outro, conduz-se mediante um procedimento dialético inspirado na retórica judicial, fazendo apelo a um «uso polémico da razão pura», como sendo a forma mais adequada e, na verdade, segundo o filósofo crítico, como sendo mesmo a única disponível, para neutralizar seja as pretensões do dogmatismo seja as do ceticismo a propósito das questões metafísicas. Ao

mesmo tempo que a reflexão nos conduz a caracterizar a *pax philosophica* kantiana e a reconhecer as pressupostas homologias entre a solução kantiana dos conflitos políticos e a dos conflitos especulativos, chega-se por ela também a reconhecer que toda a filosofia kantiana está originariamente determinada por uma conceção agónica da vida, da sociedade humana, do cosmos, da própria razão.

O segundo ensaio, «Os paradoxos de Rousseau explicados pelo Professor Kant» resulta, tal como o capítulo sétimo da segunda seção, da exploração do riquíssimo material que a publicação das *Lições de Antropologia* tornou disponível aos hermeneutas do Kantismo, a que estes, porém, até agora têm dado muito pouca atenção. Assim, podemos ver como, desde meados da década de 1770, nas secções finais do seu Curso de Antropologia, Kant procede a uma pessoal interpretação do pensamento antropo-político de Rousseau, mostrando a coerência interna do pensamento do filósofo genebrino, ao mesmo tempo que não tem pejo em afirmar a congruência desse pensamento com a razão. Mas, para além disso, ao mesmo tempo assistimos à génese e constituição do próprio pensamento político de Kant, em plena "década silenciosa", seguindo o fio do intenso diálogo crítico-interpretativo que, nas suas aulas, Kant faz das posições do autor do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, do *Emílio* e de *O Contrato Social*. Se outro mérito não tivesse um tal exercício, ele teria pelo menos o de mostrar a insustentabilidade da tese que aponta um tardio acordar de Kant para a reflexão sobre a política, no final da década de 1780, como efeito dos acontecimentos da Revolução Francesa. Mas não menos interessante é a evidência de que o pensamento político de Kant tem a sua génese e primeira formulação no mesmo período em que o filósofo está a braços com a elaboração e a redação da sua *Crítica da Razão Pura*. E isso pode explicar não só a recorrência das pregnantes analogias políticas na sua filosofia transcendental como até a íntima cumplicidade que existe entre a filosofia transcendental e a filosofia política kantianas, aspeto este que pela primeira vez pus em destaque na minha tese de doutoramento (cap. VII da Segunda Parte

– «A instauração republicana da Razão. Paradigmas político-jurídicos do Pensar Kantiano»), que recentemente vem sendo reconhecido por vários outros intérpretes.

O terceiro ensaio da secção é, no essencial, um comentário a um tardio artigo de Kant, publicado em 1796, sob o título «De um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia», dirigido contra o "neoplatónico" J. G. Schlosser. Este pensador apresentara uma interpretação da filosofia de Platão como suporte de uma pessoal conceção mística e poética da filosofia de teor neoplatonizante. É em tom irónico que o autor da *Crítica da Razão Pura* desconstrói "o tom altivo de grande-senhor" do discípulo-imitador de Platão, o qual, fazendo apelo a um obscuro sentimento e à intuição mística, revela a pretensão de aceder diretamente por uma especial visão à essência das coisas, sem poder, todavia, fazer prova de tal pretensão. Esse ensaio mostra como Kant, não tendo propriamente contribuído para a reabilitação do significado filosófico e do alcance histórico do Neoplatonismo – o que será obra do idealismo pós-kantiano –, contribuiu ainda assim para estabelecer uma separação nítida entre a filosofia dos Neoplatónicos e a do próprio Platão. E, ao assumir o papel de advogado de Platão contra os seus pretensos discípulos, Kant faz ao mesmo tempo a defesa da sua própria interpretação do que considerava ser a original e propriamente filosófica significação da filosofia platónica, o que constituíra uma das mais importantes aquisições da própria filosofia crítica. E, neste sentido, esse pequeno ensaio oferece a ocasião e o pretexto para uma muito completa revisão e reavaliação dos principais *loci platonici* da obra de Kant.

No quarto ensaio da secção, apresenta-se a que terá sido a mais antiga das mais abrangentes apreciações e críticas de que foi objeto a moral kantiana ainda em vida de Kant, por parte do "filósofo popular" Christian Garve. Essa apreciação, desenvolvida numa obra, que foi, aliás, expressamente dedicada a Kant, cerca de dois meses antes da morte do seu autor, não mereceu até hoje a atenção dos kantianos. Para além do seu significado como interpretação e crítica da moral kantiana, ela tem

ainda o mérito de nos permitir avaliar e compreender melhor a relação entre os dois pensadores, uma relação que teve como polos dois tópicos maiores, precisamente a questão da popularidade em Filosofia e a questão dos fundamentos da Moralidade.

Por fim, evoca-se uma das primeiras explícitas interpretações de Nietzsche enquanto filósofo, devida a Hans Vaihinger, a qual teve a particularidade de, por assim dizer, desafiar o inverosímil, ao reconhecer não só uma efetiva dívida de Nietzsche em relação a Kant, mas, mais do que isso, ao apontar uma essencial e profunda afinidade entre o projeto filosófico nietzscheano expresso no tópico "vontade de aparência" (ou "vontade de ilusão") – *Wille zum Schein* – e o pensamento de Kant, mas de um "outro Kant", porventura o "autêntico Kant", o Kant que também viria a ser descoberto e revelado pelo Professor de Halle na sua obra publicada em 1911 – *Die Philosophie des Als Ob*: o Kant filósofo do "como se", que pusera em evidência o papel fundamental e positivo das ficções da razão em todos os processos criativos do espírito humano, seja na Ciência e na Filosofia, ou na Arte, na Moral, no Direito e na Religião. Essa matriz kantiana da primeira forma do pensamento de Nietzsche seria depois recalcada pelo autor de *O Anticristo*, mas não por isso ela é menos ativa mesmo nas ulteriores fases do seu pensamento, como o provou Vaihinger. E mesmo que ela não tivesse nenhum valor para a hermenêutica da obra do filósofo da "vontade de poder", não deixa por isso de apontar-se nela uma dimensão que sempre inspirou a minha própria interpretação do pensamento kantiano.[9]

Em Apêndice ao volume, precedida de um estudo introdutório, oferece-se a tradução anotada de uma peça latina do espólio de Kant do ano 1777, muito pouco conhecida: o esboço de um discurso destinado à arguição de uma dissertação académica *Sobre as ficções poéticas*, o qual tem a virtude de constituir também um esboço da poética kantiana, pos-

[9] Veja-se: «O retorno ao mito, ou a herança kantiana de Nietzsche», in: *A Razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.117-140.

teriormente desenvolvida em alguns parágrafos da *Crítica do Juízo* e na *Antropologia* e cujas ideias seminais têm relação óbvia com os temas abordados nos ensaios da primeira e da terceira parte deste volume, nesta última, sobretudo com aquele que à relação de Nietzsche com Kant se refere.

Tendo os ensaios reunidos neste volume sido escritos em momentos muito diferentes e para públicos e destinos muito diversos, acontece ocorrer em alguns deles a insistência em tópicos que lhes são como que transversais. É o caso, nomeadamente, dos ensaios que compõem a primeira secção, os quais, na verdade, explicitam um mesmo núcleo de problemas correlacionados: a linguagem da Filosofia, a poética da Razão, a relevância do estético no conteúdo e na forma do pensamento kantiano. Eles fazem parte duma mesma constelação e é a mesma matéria elementar que os alimenta e neles ganha forma, se explana ou se estrutura. Quando existam, as retomações de tópicos são oportunamente assinaladas, e tenta-se que não sejam meras repetições, e sim reelaborações, ora mais condensadas ora mais prolixas, da mesma ideia ou do mesmo núcleo de ideias. Evitá-las de todo causaria a perda do fio demonstrativo da ideia ou da arquitetónica do discurso. Ouso presumir que, mesmo que tais ressonâncias insistentes de alguns temas não possam realmente pretender àquela condição de indício de musicalidade que Friedrich Schlegel (no referido fragmento 322 do *Athenaeum*) atribuía aos escritos de Kant e dos kantianos, pelas repetições que geralmente os caraterizavam, elas podem pelo menos ser tomadas, não por meras cacofonias, ou por obsessões e obstinações do seu autor, mas como prova da real importância dos tópicos em questão.[10]

---

[10] É com agrado que o autor deste volume vem assistindo à progressiva atenção que nos últimos anos por fim começa a ser dada a alguns tópicos que ao longo de mais de três décadas o têm ocupado, experimentando assim o conforto da companhia de outros leitores-intérpretes da obra de Kant que vão ousando ir além das vulgatas e escolásticas kantianas academicamente estabelecidas e leem as obras de Kant sem preconceitos estabelecidos. Sejam disso alguns exemplos: Willi Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen Verlag, 1990; Maximiliano Hernández Marcos, *La*

O autor dos ensaios coligidos neste volume sabe bem que nunca os teria escrito se não tivesse tido para isso a motivação e a oportunidade. Pelo que, neste lugar, os agradecimentos devem ser expressos, porque realmente são devidos, aos colegas kantianos e amigos que, pelos convites que me dirigiram e tarefas que me propuseram, me deram ensejo para a redação, a apresentação pública e, nalguns casos, até para a primeira forma publicada dos ensaios. Ao vê-los agora reunidos, verifico que muitos deles foram, na sua primeira forma, apresentados em colóquios realizados em universidades brasileiras. Agradecimento, pois, e de modo especialíssimo, ao Professor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que me tem proporcionado a honra de participar regularmente

---

Crítica de la Razón Pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofia trascendental de Immanuel Kant, Universidad de Salamanca, 1993; Gabriele Tomasi, *La voce e lo sguardo. Metafore e finzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa: ETS, 1999; Ottfried Höffe, «Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurf», in: G. Schönrich u. Y. Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996; Idem, «The *Critique of Pure Reason*: A Cosmo-political Reading», in: Idem, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (ed. alemã: *Königliche Völcker: Zu Kants Kosmopolitischer Rechts-und Friedenstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001), pp. 204-227; Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kan*t, Hamburg: Meiner, 2007 (o cap.7: «*Kritik der reinen Vernunft*: Der Gerichtshof», pp.271-350); Diego Kosbiau Trevisan, *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018; Idem, «O caminho para uma leitura política do projeto crítico», *Studia Kantiana*, 21 (agosto de 2016), pp.93-120; Lutz-Henning Pietsch, *Topik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010; Courtney Fugate, *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014; Patrícia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virgínia de A. Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms, 2015 – volume que recolhe três dezenas e meia de trabalhos apresentados num Colóquio Internacional sob o mesmo tema (Tiradentes, MG – Brasil, 11-14 de agosto de 2013), cujas organizadoras explicitamente declaram (na "Introduction", p. 3) ter tirado o mote e o pretexto para um tal título do meu livro *Metáforas da Razão ou Economia poética do Pensar Kantiano* (Lisboa: FLUL, 1989; F.C. Gulbenkian, 1994); Lidia Gasperoni, *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Rezeption in der Nachfolge*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016; Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *A Linguagem em Kant . A linguagem de Kant*, Marília/ São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018 (volume que recolhe 15 ensaios apresentados no X Colóquio Kant-"Clélia Martins" de Marília, em setembro de 2017).

nos "Colóquios Kant" – mais recentemente, "Colóquios Kant-Clélia Martins" de Marília (UNESP, SP) –, onde muitos dos ensaios deste livro foram originalmente apresentados como comunicações. Agradecimento também às Professoras Gabriela Castro e Magda Costa Carvalho (Universidade dos Açores), Adriana Veríssimo Serrão (FLUL),Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC-Rio de Janeiro), Patrícia Kauark-Leite, Virgínia Figueiredo, Giorgia Cecchinato e Alice Serra (UFMG), Lúcia Schneider Hardt e Rosana Silva de Moura (Centro de Ciências da Educação da UFSC), Flávia Chagas (UFPEL), Cinara Nahra (UFRN), Cristina Foroni (UFPR) e aos Professores Aylton Barbieri Durão (UEL, UFSC), Celso João Carminati (UDESC), Christian Hamm, Rafael Cortes e Gustavo Calovi (UFSM), Robinson dos Santos (UFPEL), Marcio Gimenes de Paula (UnB), João Carlos Brum Torres (UCS) e Joel Thiago Klein (UFRN, UFPR), pelas oportunidades que me deram de proferir conferências e de participar em eventos científicos nas respetivas universidades, ou de publicar em revistas ou volumes coletivos que organizaram. Deixo aqui expresso o meu agradecimento também aos organizadores e editores que autorizaram a republicação de ensaios que tiveram sua primeira publicação, seja em obras coletivas[11] ou em revistas filosóficas.[12] Por fim, especialíssimo agradecimento devo ao Professor Diogo Ferrer. Ao seu honroso convite, que para mim foi um estimulante desafio, para reunir em volume uma

---

[11] *Kant e a Linguagem. A linguagem de Kant*, Marília/ São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018; *Kant e o A Priori*, Marília/São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018; *Arte & Filosofia*, Lisboa: CFUL, 2019; *Filosofia da Educação*, Blumenau: EDIFURB, 2016; *Reflexões sobre a Filosofia Prática de Kant*, Santa Maria: Editora UFSM, 2018; *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens* (Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015), Lisboa: CFUL, 2015; *Jean-Jacques Rousseau. O Homem, a Obra, o Pensamento*, Famalicão: Húmus, 2014; *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim: Olms, 2015; *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*, Florianópolis: *Nefi*ponline, 2018; *Horizontes da Razão. Homenagem ao Professor José Adriano Barata-Moura*, Lisboa: FLUL, 2020.

[12] *Crítica* (UEL), *Arquipélago* (Revista da Universidade dos Açores), *Studia Kantiana* (Sociedade Kant Brasileira), *Trans/Form/Ação* (UNESP – Marília), *Estudos Kantianos* (Centro de Estudos Kantianos Valerio Rohden, UNESP – Marília), *O que nos faz pensar* (PUC-Rio de Janeiro), *Conjectura* (UCS).

selecção dos meus mais recentes ensaios kantianos, e ao seu pessoal empenho se deve a publicação deste livro na prestigiadíssima Imprensa da Universidade de Coimbra.

Em relação às versões primeiras em que foram publicados, todos os ensaios foram revistos e, em alguns casos, corrigidos e reformulados, uniformizados na sua apresentação e sempre que possível abreviados, mas quase sempre ampliados, sobretudo nas notas. Todas as traduções de textos citados são da minha responsabilidade.

Este livro vai dedicado *In memoriam* ao Professor Oswaldo Market (1927-2016), a quem devo, desde o ano de 1975, a "destinação" da minha dedicação mais proeminente aos Estudos Kantianos e a entrada neles pela porta, à época ainda muito pouco frequentada, da *Crítica do Juízo*, uma porta de entrada que se revelou ser até hoje sem retorno, não só pelas inúmeras e fecundas perspetivas já entrevistas e muitas ainda por explorar, mas também pela luz que dessa obra sempre me veio para ler e iluminar outros tópicos do pensamento kantiano, do que também os ensaios deste livro dão expressivo testemunho. Ele acompanhou, com inesgotável paciência e indefetível estímulo, a longa gestação e redação da minha tese de doutoramento – *Metáforas da Razão ou Economia poética do Pensar kantiano*. Na prova pública em que a tese foi discutida e apreciada, na Sala de Provas académicas da Reitoria da Universidade de Lisboa, a 30 de maio de 1990, de todos os comentários substantivos e apreciações formais que lhe fez, tocou-me especialmente a sua tão inesperada quanto para mim gratíssima observação final, dita em registo musical, a saber: que toda a obra, nas suas oito centenas e meia de páginas, se lia como se estivesse composta num movimento *Andante cantabile*. Seja este volume de ensaios kantianos o testemunho da minha infinita gratidão para com esse querido e saudoso Mestre, que, tal como Kant, ensinava os seus alunos sobretudo a filosofar, mesmo quando lhes ensinava também profunda e bem fundada Filosofia.

Lisboa, 22 de abril de 2021

(Página deixada propositadamente em branco)

1
A Razão bem temperada: Da metáfora ao princípio do Gosto na Filosofia

> O filósofo, que filosofa com gosto, faz mais do que aquele que filosofa acerca do gosto. [*Der Philosoph, der mit Geschmack philosophirt, leistet mehr, als der über den Geschmack philosophirt*.]
>
> Immanuel Kant, *V-Anth*/Collins (W-S 1772-73), AA 25.1:174.

Prólogo

É bem conhecida a importância que as belas artes e a reflexão sobre a experiência estética e os sentimentos estéticos alcançaram na filosofia do século XVIII. A própria «Estética», enquanto disciplina filosófica autónoma, nasce com Alexander G. Baumgarten, em 1750 (o 2.º volume é de 1758). Quase não há filósofo nesse século que não aborde assuntos estéticos, de uma ou de outra forma e com maior ou menor extensão. A sensibilidade e o sentimento veem reconhecidos os seus direitos e até a sua "lógica e racionalidade" próprias. As faculdades envolvidas na experiência estética, seja na produção, criação e invenção, seja na apreciação, foram entretanto identificadas desde o tardio Renascimento e por todo o período do Barroco: a agudeza, a imaginação, o *Witz*, o *esprit*, o

génio, o juízo apreciativo ou reflexionante e, é claro, o **Gosto** (*goût*, *gusto*, *taste*, *Geschmack*).[1]

Todos estes tópicos têm sido objeto de vastíssima literatura. Mas há um ponto que, a meu ver, não tem sido suficientemente notado até ao presente: o subtil papel que a estética setecentista desempenhou na transformação dos conceitos tradicionais da Filosofia e da própria atitude filosófica; diria mesmo: na transformação da própria feição e natureza da Filosofia. É isso que me proponho neste ensaio, destacando alguns indicadores que me parecem relevantes, tentando mostrar como é que a categoria do Gosto se forma e, a pouco e pouco, é capaz de se instituir não só como a matriz de compreensão de todo um vasto campo de fenómenos e vivências, mas, ao mesmo tempo, de modelar e transformar em aspetos essenciais até mesmo o enfoque de outras questões e todo o discurso filosófico, constituindo-se assim como um núcleo gerador de novas atitudes do pensamento. Se conseguir mostrar isso talvez se projete alguma luz sobre o facto de que a Arte se venha a constituir no Romantismo e no primeiro Idealismo germânico como organon e paradigma da Filosofia, e a experiência estética venha a ser reconhecida como a suprema realização da razão ou do espírito. Este acontecimento não foi uma súbita descoberta do génio romântico, mas foi lenta e subtilmente preparado durante a segunda metade do século.

A obra de Kant vai servir de referência fundamental. É nela, sobretudo, que vou tentar reconhecer a transformação da Filosofia e das suas questões pelo vocabulário e pelo modo estético de as enfocar. Ao tentar isso, parece como se eu me obstinasse em desafiar o inverosímil, pois o

[1] Não faltam títulos de obras que isso mostram. Veja-se: George Dickie, *The Century of Taste. The Philosophical Odissey of Taste in the Eighteenth Century,* New York / Oxford: Oxford University Press, 1996; Friedrich Schümmer, «Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1956), 120-141; Hanna Ginsborg, *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York / London: Garland, 1990 (reed. Routledge, 2016); Henry Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

que é comum é pensar-se que a filosofia crítica corre no sentido inverso dessa tendência. Tentarei mostrar que assim não é e provar que, vista também por este novo ângulo, a filosofia de Kant se revela como um caso interessante e até paradigmático da transformação operada na forma da Filosofia e do filosofar. Por certo, Kant não esteve sozinho. Nesse processo estiveram envolvidos com maior ou menor responsabilidade, e sob um ou outro aspeto, muitos protagonistas. Mas até pela importância que se reconhece à obra do crítico da razão e ao respetivo impacto filosófico, verificar nela os efeitos dessa transformação estética da Filosofia revela-se ainda mais digno de atenção do que se o fizéssemos num qualquer outro pensador de menor dimensão e de mais óbvia facilidade.

Começarei por dar alguns apontamentos que ajudem a compreender como é que o Gosto se tornou a categoria em torno da qual passou a gravitar o discurso da Estética setecentista. Seguidamente, abordarei alguns dos efeitos que o novo campo estético – configurado pelo gosto e juízo de gosto, entendido como sinónimo de juízo estético – teve sobre a Filosofia: sobre o seu estatuto e identidade, sobre a sua produção e método, sobre a sua forma e linguagem.

1. O Gosto: de sentido desqualificado a metáfora significante, e de metáfora a conceito e princípio

Numa nota ao § 67 da *Antropologia num enfoque pragmático* (1798), lê-se a seguinte observação:

> Como pôde acontecer que sobretudo as línguas mais modernas tenham designado a faculdade de apreciação estética [*das ästhetische Beurtheilungsvermögen*] mediante uma expressão (*gustus*, *sapor*), que se refere apenas a um certo órgão dos sentidos (a parte interna da boca) e que designa a diferenciação bem como a escolha, mediante esse órgão, das coisas comestíveis? – Não

há nenhuma situação onde a unidade da sensibilidade e do entendimento num prazer <saborear> [*Genusse*] possa ser mais longamente mantida e agradavelmente repetida tantas vezes como numa boa refeição em agradável companhia. – Mas esta <refeição> não é então considerada senão como um meio para que o grupo possa manter conversação. O gosto estético do anfitrião revela-se na sua habilidade para fazer uma escolha que seja válida para todos; mas ele não pode alcançar isso apenas pelo seu próprio sentido, pois os seus convidados teriam escolhido outros alimentos e outras bebidas, cada qual segundo o seu sentido privado [*Privatsinn*]. Ele organiza, pois, a sua reunião na **multiplicidade**, de maneira que cada um possa encontrar algo que vá ao encontro do seu próprio sentido; o que conduz a uma validade comparativamente universal [*comparative Allgemeingültigkeit*]. […] Foi assim que um sentimento orgânico [*Organgefühl*] pôde, através de um sentido particular, dar o seu nome a um <sentimento> ideal, o de uma escolha sensível universalmente válida. – Mais notável ainda é que a habilidade para provar [*Erprobung*], mediante o sentido, se algo é objeto do prazer [*des Genusses*] de um só e mesmo sujeito (e não se a sua escolha tem valor universal), ou seja, o sabor (*sapor*), tenha servido igualmente para designar a sabedoria (*sapientia*); presumivelmente porque um fim incondicionalmente necessário não tem precisão de que sobre ele se reflita e que o investiguemos, pois encontra acesso imediato à alma, como se saboreássemos um alimento saudável. (*Anth,* AA 07:242-243).[2]

Estas considerações poderiam ser extraídas de um manual de etiqueta ou de um livro de arte culinária escrito por um experimentado

[2] Numa obra singular pelo seu tema, foram recentemente postos em destaque os aspetos éticos e filosóficos do comer e da alimentação, sendo nela dedicado a Kant um longo capítulo, mas numa perspetiva predominantemente moral ou mesmo moralista, que não é a que aqui adotamos. Trata-se da obra de Harald Lemke, *Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2007. O capítulo 5 (pp. 160-233) é todo ele dedicado a Kant e leva o título: «Kritik der rein diätmoralischen Vernunft oder die Antinomie der Kantischen Ernährungsphilosophie». Apesar da perspetiva moral adotada, encontram-se, nas páginas 204-231, interessantes apontamentos também para a perspetiva que aqui exponho.

gourmet, ou servir de pretexto para a Introdução a uma «crítica da razão culinária», ou até a uma «crítica culinária da razão».[3] E estão muito longe de ser as únicas páginas de Kant que teriam pertinente lugar numa obra desse género. Entre os tópicos que dela se depreendem, destaco:

– A estranheza de ver como um sentido tão pouco estético se tornou o sentido estético por excelência, ao ponto de definir o tom e o tema de toda uma área de sentimentos e de vivências humanas.
– O perfil do anfitrião, o qual, para organizar o banquete, tem de colocar-se no lugar dos convidados e pensar no que é que pode agradar a um e a outro, de modo a que todos se sintam a seu gosto.
– A refeição em boa companhia elevada a experiência paradigmática de convivialidade, de socialidade, de comunicação humana, na qual se da uma espontânea união entre sensibilidade e entendimento.[4]
– O gosto, considerado no que lhe é peculiar: a singularidade e o carácter privado, a imediatez experiencial e físico-corporal, mas, ao

---

[3] Veja-se o que, a respeito dos "banquetes" ou almoços de Kant com seus amigos e convidados, relata R. B. Jachmann, na sua biografia de Kant – *Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einem Freund* (Königsberg: Nicolovius, 1804), in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1978, pp.180-184.

[4] Sobre o significado antropológico e filosófico da refeição em comum, leiam-se as reflexões de Michel Foucault sobre o «banquete kantiano», a *Tischgesellschaft* como matriz-modelo de sociedade, «na qual cada um se encontra ao mesmo tempo vinculado e soberano» e na medida em que nessa conversa ou *Unterhaltung* comum ele se ajusta às suas próprias regras ao mesmo tempo que procura uma presença no universal; enfim, onde se dá a «articulação das liberdades e a possibilidade para os indivíduos de formar um todo, podendo organizar-se sem a intervenção de uma força ou autoridade, sem renúncia nem alienação: falando na comunidade de um *convivium*, as liberdades encontram-se e espontaneamente se universalizam. Cada um é livre, mas é-o na forma da totalidade.» Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, in: Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris : Vrin, 2008, pp.64-65. Veja-se também: Peter Melville, «Kant's Dinner Party : Anthropology from a Foucauldian Point of View», *Mosaic*, vol. 35, 2 (2002), pp.92-109; e Alix Cohen, «The Ultimate Kantian Experience : Kant on Dinner Parties», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 25,4 (2008), pp. 315-336 : «dinner parties are not merely political communities, they are 'republics of dinners', where the freedom of thought is gauranteed in order to produce an open exchange of ideas» (p.329). Em contrapartida, atenda-se ao que diz Kant a respeito da refeição solitária (*solipsismus convictorii*) do filósofo e dos respetivos malefícios, tanto para a saúde física como para a saúde do próprio pensamento (*Anth,* AA 07:279-280).

mesmo tempo, a capacidade de um certo tipo de universalidade e de comunicabilidade; sobretudo o seu carácter irredutivelmente subjetivo: nele está envolvida uma forma de juízo ou de apreciação que distingue e escolhe, não segundo o que uma coisa é ou deve ser em si mesma, não segundo o que é socialmente convencionado ou segundo o parecer esclarecido de algum perito, mas na medida apenas em que nos sabe bem (agrada ou dá prazer) ou sabe mal (desagrada ou dá desprazer).

– Finalmente, o foco posto na originária matriz gustativa da Sabedoria (e, portanto, da Filosofia), a qual se mostra na expressão cunhada pelos povos do Lácio – *sapientia*: o que sabe ou tem sabor.

Se quiséssemos reconstituir a pré-história do tópico da associação da filosofia com a arte culinária, teríamos que remontar a Platão. Mas aí a associação é sobretudo negativa. No Górgias, com efeito, a contraposição entre a retórica sofística e a dialética ou autêntica filosofia é explorada à exaustão, associando-se a primeira à culinária vulgar e a segunda à medicina dietética. O sofista dá ao seu cliente um alimento muito condimentado (uma aparência de ciência que lhe agrada e dá prazer), que ele deseja e aprecia, mas que lhe destrói a saúde do organismo da alma. Pelo contrário, o verdadeiro filósofo serve o alimento de uma verdade austera, seca e insípida, mas é dessa maneira que ele manifesta o cuidado e respeito que tem pelo seu cliente, dando-lhe o que lhe é útil e são para a sua alma.

Ocasionalmente, ocorre em Cícero e também em Quintiliano a associação do juízo ao gosto, já num sentido metafórico, como indicando um sentido interno de discriminação, pelo qual se ajuíza «por um certo sentido tácito, sem qualquer artifício ou razão, o que é reto ou mau nas artes

ou nas razões»[5], ou «mediante um juízo latente, semelhante ao paladar».[6] Mas até ao Renascimento, o gosto não alcançou sequer o estatuto de um sentido ou sensação qualificados. Para Tomás de Aquino, ele é mesmo o mais baixo dos sentidos, desqualificado, antes de mais, do ponto de vista gnosiológico: é o sentido da impossível objetividade e universalidade, pois só dá o sentir de um indivíduo:

> Se o gosto não sente a não ser a própria paixão <afeção>, quando alguém que possui um gosto são julga que o mel é doce, julgará com verdade, e, semelhantemente, quando aquele que tem um gosto corrompido julga que o mel é amargo, julgará com verdade; cada um deles, por conseguinte, julga segundo o modo como o seu gosto foi afetado. E assim segue-se que qualquer opinião seria igualmente verdadeira.[7]

À desqualificação gnosiológica corresponde igualmente a desvalorização estética desse sentido, condição que comparte com o sentido do olfato. Nas palavras do mesmo Tomás de Aquino:

> Os sentidos que percecionam principalmente a beleza são os mais cognoscitivos, como a vista e o ouvido, que servem a razão. Dizemos belas visões e belos sons; pelo contrário, nos objetos dos outros sentidos não empregamos o nome de beleza [*pulchritudinis*]; não dizemos belos sabores e belos odores.[8]

A língua latina, como vimos, pela passagem citada da *Antropologia* de Kant, construiu a sua noção de *sapientia* sobre a experiência do sabor – o *sabor da ciência*. E muitos pensadores glosaram essa raiz *gourmet* da

---

[5] Cícero, *De oratore*, III, c.50: «Omnes enim tacito quodam sensu sine ulla arte aut ratione, quae sint in artibus ac rationibus recta ac prava diiudicant.»

[6] Quintiliano, *Institutiones Oratoriae*, VII, 3,19: «quod sentitur latente iudicio, velut palato.»

[7] *Summa Theologica*, I, 1. q.85, a.2.

[8] *Summa Theologica*, I-II, qu. 27, art. 1, ad 3.

sabedoria ou filosofia dos Romanos. *Sapientia est quae sapit,* ela diz-se *sapientia* porque é uma ciência que tem sabor, como longamente se compraz a mostrar ao seu interlocutor humanista o Idiota – o leigo iletrado – do diálogo de Nicolau de Cusa intitulado precisamente *De sapientia*, tomando a comparação do domínio das coisas sensíveis para elevar a alma à gustação intelectual da forma infinita e simplicíssima, a única que pode saciar insaciavelmente a fome do intelecto.[9] No mesmo registo se exprimirá Tommaso Campanella, para quem também a sapientia é um saber «íntimo», como um «tato intrínseco», «tirado dos sabores que o gosto saboreia». Aqui já o sabor ou gosto, a que se associa o olfato, vê reconhecida a sua vantagem, mesmo cognoscitiva, sobre os outros sentidos, mormente sobre aqueles que só conhecem os objetos «extrinsecamente», pois só ele constitui a prova de «um saber que é conhecer certamente e evidentemente».[10]

A partir do último quarto do século XV, algumas das categorias com as quais se viria a construir a estética moderna começaram a ser usadas e a especializar-se – e até a autonomizar-se – num sentido já marcadamente estético. Entre elas estão, ora associadas, ora convocando-se umas às outras, as noções de juízo (*giudizio*), de gosto (*gusto*) de engenho (*ingegno*) ou génio. Paralelamente, também o uso metafórico do Gosto

---

[9] Nicolau de Cusa, *Idiota De sapientia* [1450], ed. L. Baur, Hamburg: Meiner, 1983 (*Opera omnia*, vol. V), I, 10, pp. 17-18: «Sapientia est quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque censendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu loquuntur. Illi autem cum gustu de sapientia loquuntur, qui eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium. Per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere. Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est ullo sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabli, sensibili, rationali, & intellectuali.» *Ib.*,I, 18, pp. 41: «Est enim sapientia cibus saporosissmus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione nunquam cesset delectari.»

[10] *Del senso delle cose e della magia*, Bari: Laterza, 1925, lib. II, cap. 30, pp.143: «la sapienza è la conoscenza certa d'ogni cosa, internamente, senza dubitanza. Et è presa questa voce dalli sapori che il gusto sape, perche per tutti sensorii noi conoscemo la natura estrinseca dell'oggetto… Ma il gusto, tritando il cibo e dentro ammetendolo, non solo il freddo del vino e dell'acqua sente, ma anco il calor nativo, e così la dolcezza stitica della garobba per la parte secca annegrita, e del giglio l'ammarezza della grossa mole, non solo la soavità della sua esalazione sottile, come il naso fa, sente. Dunque sapere è certamente conoscere et evidentemente.»

passa a ser mais frequente, nomeadamente em pensadores como Angelo Poliziano e Marsílio Ficino.[11] Mas é nos séculos XVII e XVIII que o uso da categoria do Gosto se expande e ganha uma muito peculiar densidade semântica. Num primeiro momento, como uma categoria com a qual se diz o ideal da convivência social refinada nas «sociedades de corte» e a capacidade de apreciar e julgar com pertinência o que é requintado e socialmente pertinente (o que cai bem em sociedade); ao mesmo tempo que indica uma afirmação de individualidade, distinguindo e libertando aquele que possui gosto e que sabe apreciá-lo dos constrangimentos do absolutismo e duma ordem onde a hierarquia social era determinada pela origem de sangue. A ascensão do Gosto e da Crítica do Gosto na cultura europeia dos séculos XVII e XVIII vai a par com o desenvolvimento da consciência da importância social e política dos indivíduos, com a expansão da mentalidade liberal e contratualista e do sentido democrático da vida social, com a convicção, cada vez mais partilhada ou consentida, de que, pelo menos em matérias de gosto, cada indivíduo tem o direito de julgar livremente ou como lhe apraz, mormente se o seu gosto é cultivado e distinto.[12] Mas, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, o Gosto torna-se também assunto ou matéria de livre crítica, e a noção mesma de crítica vai desenvolver-se no século XVIII exercendo-se antes

---

[11] Robert Klein, «*Giudizio* et *Gusto* dans la théorie de l'Art au Cinquecento» (1961),in : Idem, *La forme et l'intelligible*, Paris : Gallimard, 1970, 341-352. Angelo Poliziano critica como mal instruídos aqueles que tudo exigem «segundo o gosto de Cícero» (Male docti … qui… omnia exigunt ad Ciceronis gustum». – *Epistolae*, V, 1) e usa o termo tomado da sua origem metafórica quando escreve que «o gosto não é o mesmo para todos, mas cada qual tem o seu segundo o seu paladar» (Nec enim gustus idem omnibus, sed suum palatum cuique». – *Miscellanea*, Pref., cit. *apud* Klein, 349). Por sua vez, Marsilio Ficino (*In Timaeum Commentarium, Opera*, Basileae, 1561, t. II, p. 1456) associa o prazer musical, que se colhe da polifonia ou da mistura de várias vozes diferentes, ao prazer gustativo, que resulta da mistura e contraste de vários sabores: «Constat enim idem ex voluptate sensus, in quo cum una forma fit ex multis, oblectatio plena provenit ex una similiter forma, quae congrue conficiatur ex multis. Hinc fit, ut audire diutius unisonum taedeat, in quo sine ulla inaequalitate sentiatur aequalitas. ... Ideoque multa perspicue discernuntur a sensu, & ab ipso quasi gustantur ut multa. Gustantur inquam, quia sic ferme ad vocum, ut gustus ad saporum afficitur mixtionem.»

[12] Veja-se: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960, pp.32ss.

de mais nas matérias do gosto.[13] Por certo, num primeiro momento, essa liberdade do indivíduo vale sobretudo para as questões de gosto e para os assuntos estéticos ou da convivência social. Mas depressa se passa a reclamar a mesma liberdade nas questões sociais e políticas. E mesmo quando a categoria do Gosto acaba por tomar um sentido já predominantemente estético, ela não perde esse seu primeiro sentido predominantemente social e até político.[14]

A pergunta que naturalmente nos ocorre – e que presidia à surpresa ainda manifestada por Kant – é esta: Como foi possível que o tradicionalmente reconhecido como o menos estético e o mais material dos sentidos (solidário com ele só o olfato e o tato) se tornasse precisamente a matriz da Estética moderna e de uma forma de subjetividade qualificada como é a que está envolvida na apreciação e sentimentos estéticos? Como se deu e a que razões se ficou a dever a ascensão e a promoção semântica deste sentido tão físico e material e da categoria que sobre ele se instituiu?

Na literatura estética alemã da primeira metade do século XVIII encontramos sobejos testemunhos de como se deu essa passagem da metáfora do gosto ao conceito estético do gosto e a respetiva transforma-

---

[13] Sobre a noção de «Crítica», veja-se: Friedrich Nicolai, *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland* (1755), Dritte Serie, Bd. 2 (reimpr. Berlin, 1894), 17. Brief: «Dass die schärfste Kritik, zu der Aufnahme der schönen Wissenschaften, unumgänglich nothwendig sei», retomado *apud* Alexander v. Bormann (Hrsg.), *Vom Laienurteil zum Kunstgefühl. Texte zur deutschen Geschmacksdebatte im 18. Jahrhundert*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974, pp.125-129.

[14] Bem visível ainda em Kant. Seja amostra eloquente esta passagem que se lê no Curso de Lógica do ano 1772, que tem sua réplica nos §§ 40-41 da *Crítica do Juízo*: «O gosto é um precursor da socialidade; e a socialidade é o alimento do gosto. A socialidade é a causa e a razão motora do gosto.» [Der Geschmack ist ein Vorbotte der Geselligkeit; und Geselligkeit die Nahrung des Geschmacks. Geselligkeit ist die Ursache und Bewegungsgrund des Geschmacks.] AA 24:355. Foi este sentido que Hannah Arendt soube pôr em realce na sua interpretação da «Crítica do juízo estético» ou «Crítica do juízo de gosto» de Kant, lendo aí (especialmente nos §§ 40-41) o que considera mesmo ser a verdadeira filosofia política de Kant. Veja-se o meu ensaio «Da Estética como Filosofia Política: Hannah Arendt e a sua interpretação da *Crítica do Juízo*», *in* Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Cristina Beckert e Margarida Amaral (coord.), *Hannah Arendt: Luz e Sombra*, Lisboa: CFUL, 2007, pp.157-192, retomado no meu livro *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.503-546.

ção e amplificação semântica que dela fez um relevante princípio filosófico. Seja este de Johann Ulrich König:

> O gosto é como se sabe um dos cinco sentidos externos, o qual, mediante o seu próprio instrumento, a língua, decide se aquilo que saboreamos sabe bem ou mal. [...] E foi assim que esta palavra foi depois tomada em sentido figurado para designar uma sensação, um conhecimento, uma inclinação, uma escolha e uma apreciação íntimas, que o nosso entendimento por si deixa ver [*von sich blicken lässt*] em todas as outras coisas. […] Uma tal maneira de falar inovadora tornou-se com o uso tão facilmente corrente como uma moeda acabada de cunhar. Em pouco tempo, ambas alcançam no país em que circulam aquele valor no qual foram inicialmente estabelecidas. […] A palavra gosto foi estendida também às ações dos outros sentidos […] e assim o gosto foi tomado por qualquer sensação [*Empfindung*] que atinge um dos nossos sentidos externos mediante um certo objeto e, por isso, se encontra não apenas na língua e num só dos cinco sentidos, mas em todos, como também no sentido comum [*in dem allgemeinen Sinne*]. Talvez porque o gosto, como Aristóteles longamente o notou, seja uma espécie de sentimento [*Art des Gefühls*] e por isso seja comum a cada um dos cinco sentidos. […] Deste modo, o uso da palavra gosto ganhou preponderância sobre as designações dos restantes sentidos […] e ela alcançou um tão amplo significado e tantas significações que se tornou a palavra apta para designar um novo conceito para o qual não existia nenhuma palavra própria em todas as línguas.[15]

Seja feita ainda uma referência a um outro destacado filósofo do gosto, que foi Johann Jacob Breitinger, o qual tem a particularidade de evocar, mas invertendo-os num sentido francamente positivo, a associação e o

---

[15] *Untersuchung von den guten Geschmack in der Dicht-und Rede-Kunst* (1727), *Apud* Alexander von Bormann, *o. c.*, pp. 17-19, 25. Veja-se: Horst-Michael Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1982.

juízo feitos por Platão no *Górgias*, antecipando assim as citadas observações culinárias de Kant. Este pensador suíço, que é autor de um dos mais notáveis e completos tratados alguma vez escritos sobre a metáfora – o *Tratado crítico acerca da natureza, dos fins e do uso das comparações* (1740) –, assim escreve:

> Há uma grande semelhança entre a eloquência e a arte culinária. A principal habilidade de um bom cozinheiro consiste em que ele, mediante uma adequada mistura e combinação de diferentes espécies de gosto, que se combinam entre si da melhor forma, produza uma simetria e harmonia de sucos de tal ordem que a língua e o palato sejam estimulados agradavelmente e que, desse modo, o prazer de comer, ao mesmo tempo que é satisfeito, seja também aumentado.[16]

Entre outras coisas, exige-se do bom cozinheiro que ele saiba dispor todos os ingredientes no seu devido lugar, oportunamente e na devida proporção. É assim que as metáforas (*Gleichnisse*) – que são como que o sal e o tempero do discurso – devem ser usadas com pertinência e com medida; caso contrário, terão o efeito contraproducente.[17]

A Estética de Alexander Baumgarten não é nem uma «crítica do gosto» nem sequer um «ensaio sobre o gosto», e tem antes uma matriz lógica e gnosiológica, propondo-se como «ciência do conhecimento sensitivo» ou daquilo que é «conhecido e proposto sensitivamente», como uma «gnosiologia inferior», uma «lógica da faculdade cognoscitiva inferior».[18] É extremamente significativo que a palavra gosto ocorra nela

---

[16] *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse* (Zürich, 1740), *apud* A. von Bormann, *o. c.*, pp.161-163.

[17] *Ibidem*, pp. 238 ss, *apud* A. von Bormann, *o.c.*, pp. 42-43.

[18] Atente-se na definição da nova disciplina dada no §1 da *Aesthetica*: «AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae» (A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, Latein/Deutsch, ed. de H. R. Schweitzer, Hamburg: Felix Meiner, 1988, p.2). E no § 533 da *Metaphysica*: «Scientia sensitive cognoscendi & proponendi est AESTHETICA, (Logica

apenas uma vez no §5, e sem qualquer aparente relevância. Ainda assim, o filósofo que instituiu a Estética como disciplina filosófica deixou em dois parágrafos da sua Metafísica (§§ 607 e 608) um breve apontamento no qual associa o Gosto, o Juízo e a Crítica, e que merece ser citado:

> A lei da faculdade de apreciar é que, sendo percecionados vários aspetos de uma coisa, sejam eles consentâneos ou dissentâneos, se perceciona a sua perfeição ou imperfeição. O que, quando é feito distintamente ou indistintamente, a faculdade de apreciar e, por conseguinte, também o juízo, serão ora sensitivos ora intelectuais. O juízo sensitivo é o Gosto no seu sentido mais lato (o sabor, o paladar, o olfato). A Crítica, dita na sua aceção mais lata, é a arte de apreciar. Daí que a arte de formar o gosto, ou seja, de apreciar sensitivamente e de propor o seu juízo, é a Crítica estética … e a Crítica no sentido mais lato é a ciência das regras de apreciar distintamente a respeito da perfeição ou imperfeição.[19]

É aparentemente em contra-corrente, que, em pleno «século do gosto», e embora reconhecendo que o gosto é de todas as sensações aquela que mais nos afeta e menos nos deixa indiferentes, Rousseau ainda se faz eco da tradicional desqualificação gnosiológica e estética desse sentido, quando escreve que «a atividade deste sentido é toda fisiológica e mate-

---

facultatis cognoscitiuae inferioris, Philosophia gratiarum & musarum, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis». (*Metaphysica*, Editio VII, Hallae, 1779, p. 187; reimpr.: Hildesheim/New York: Olms, 1982). Também na *Aesthetica* (§13), a Estética é pensada por analogia com a Lógica, como sendo esta a irmã maior ou mais antiga: «Aesthetica nostra sicuti logica, soror eius natu maior…».

[19] A. G. Baumgarten, *Metaphysica* § 607: «Lex facultatis diiudicandi est: *perceptis rei variis aut consentientibus, aut dissentientibus, eius aut perfectio, aut imperfectio percipitur*. Quod quum fiat vel distincte, vel indistincte ; facultas diiudicandi, hinc & iudicium, erunt vel sensitiua, vel intellectualia. Iudicium sensitiuum est GVSTVS SIGNIFICATV LATIORI (sapor, palatum, naus). CRITICA LATISSIME DICTA est ars diiudicandi. Hinc ars formandi gustum, s. de sensitiue diiudicando & iudicium suum proponendo est AESTHETICA CRITICA. Iudicio intellectuali gaudens est CRITICVS SIGNIFICATV LATIORI. Vnde CRITICA SIGNIFICATV GENERALI est scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi.» (reimp.: Hildesheim: Olms, pp.220-221).

rial» e que ele «é o único que nada diz à imaginação».[20] O filósofo de Genebra, que, na polémica com d'Alembert, contrapunha aos «gostos dos prazeres frívolos», fomentados pelos espetáculos teatrais, os «gostos simples e naturais» da convivência quotidiana, e que, mesmo no seu *Émile*, exalta «o gosto puro e são» (*goût pur et sain*) e a «simplicidade de gosto que vai ao coração» (*simplicité de goût qui va au coeur*)[21] –, parece revelar uma estranha falta de perceção relativamente a essa revolução semântica que estava a acontecer no seu século, no que contrasta com Novalis, o qual, num momento em que a categoria do Gosto estava já a passar de moda, desenvolve ainda, nos seus fragmentos filosóficos, uma intensa metafórica culinária, na qual se ampliam sugestões que encontrámos no primeiro dos textos citados de Kant.[22]

Seja como for, o que nos importa aqui é reconhecer que à novidade e ao uso intensivo do termo corresponde a novidade do conceito que ele designa: não tanto um domínio de novos objetos ou conjunto de qualidades, mas antes uma forma peculiar de apreciação e de juízo de um sujeito humano; em suma: uma peculiar e qualificada forma de subjetividade.

Mas como é que um sentido que era tradicionalmente desqualificado tanto do ponto de vista gnosiológico como do ponto de vista estético, considerado como o mais fisiológico e material e até como o mais irredutivelmente privado, se torna na cultura setecentista o sentido capaz de dizer, precisamente, a mais fina subjetividade e se transforma assim em sentido estético por excelência?

---

[20] Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation,* texte établi par Charles Wirtz, Paris. Gallimard, 1969, p.245.

[21] *Ibidem*, pp. 510-511.

[22] Novalis, *Schriften*, Bd. 2: *Das philosophische Werk* I, WBG, Darmstadt, 1981, p. 565: «O filósofo vive de problemas, como o homem de alimentos. … O que o tempero é para os alimentos, isso é o paradoxo para os problemas... etc.» *Ib.*, 620: «O comer em comum é uma ação sensível de união. Todo o saborear, apropriar e assimilar é comer, ou antes, o comer nada mais é senão uma apropriação. Todo o saborear espiritual pode, pois, ser expresso pelo comer. É um autêntico tropo substituir o corpo pelo espírito… a apropriação corporal é suficientemente cheia de mistério para ser uma bela imagem da intuição espiritual.»

O § 33 da *Crítica do Juízo* de Kant pode elucidar-nos um pouco a este respeito. O filósofo trata aí de mostrar a particularidade do juízo de gosto: ele não é determinável mediante nenhuma razão ou fundamento de prova (*Beweisgrund*) que se possa aduzir, mas é «como se fosse meramente subjetivo» (*gleich als ob es bloss subjektiv wäre*). Não vale a pena invocar razões para o fundamentar e legitimar, sejam elas empíricas ou *a priori*, ou mesmo o parecer qualificado de um crítico para me convencer e obrigar a considerar algo como belo. Escreve o filósofo:

> Parece que terá sido esta uma das causas principais pelas quais se designou este poder de apreciação estética precisamente com o nome de gosto. Pois pode alguém informar-me de todos os ingredientes de um prato e a respeito de cada um deles fazer notar que ele me é particularmente agradável e até exaltar com todo o direito as propriedades saudáveis dessa comida; ainda assim eu fico insensível perante todos esses fundamentos e experimento o prato na **minha** língua e no meu palato, e é de acordo com isso, e não segundo princípios universais, que pronuncio o meu juízo [*versuche das Gericht an **meiner** Zunge und meinem Gaumen: und darnach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil*] (*KU*, AA 05:285).[23]

A receção por Kant da categoria do **Gosto** não se deu sem uma profundíssima transformação ou sobreinvestimento: a descoberta no juízo de gosto – identificado com o juízo estético – de uma peculiar forma de juízo, ainda por ninguém (nem por ele mesmo) expressamente antes identificada. Como o próprio confessa, numa carta a Reinhold, de finais de Dezembro de 1787, foi refletindo sobre os problemas do gosto que

[23] É de notar que a língua alemã dispõe da mesma expressão – *Gericht* – para dizer coisas aparentemente tão díspares e distantes como o são um *prato* (de comida) e um *tribunal* (juízo).Veja-se a mesma ideia também em: AA 05: 345: «ein Geschmacksurtheil nur sofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil **es sich trifft**, dass viele in Ansehung desselben übereinkommen, und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Princip a priori **vermuthet**, sondern (wie im Gaumengeschmack) weil die Subjecte zufälliger Weise gleichförmig organisirt seien.»

chegou à descoberta da nova função da faculdade de julgar, a função que passou a designar por reflexionante (*reflektierende*), distinguindo-a da função determinante; por conseguinte, uma função sem intenção objetivante, mas meramente subjetiva, na qual o sujeito reflete sobre o seu próprio processo de representação e percebe e saboreia o que nesse processo está envolvido, nomeadamente, como nisso se relacionam em espontânea harmonia as suas diferentes faculdades; uma função, enfim, a que atribui a invenção e a descoberta de sentido ou de pertinência para aquilo que, sendo dado contingentemente como singular ou avulso, não cai dentro de nenhum conceito ou regra dados ou conhecidos de antemão, sendo por isso remetido para o irracional. E nisso cabe não só a invenção nas artes como também a invenção do novo nas ciências; nisso cabem muitas das realizações de que se faz a convivência social humana. A faculdade de julgar reflexionante permite dar razão da peculiar lógica daquilo que perante a lógica do entendimento seria do domínio de uma racionalidade duvidosa ou menor ou mesmo pura e simplesmente do irracional, mas que agora se revela como possuindo uma pertinência própria. E estão nesse caso realidades tão importantes para os humanos como a arte, a vida, e até a própria filosofia e a metafísica, enquanto expressões e produções da poética da razão. O juízo reflexionante assegura a peculiar lógica de todos aqueles sectores aos quais a lógica formal e a matemática ou geometria dos Modernos não haviam reconhecido pertinência ou aos quais não foram capazes de dar razão e sentido.[24]

Foi efetivamente como «Crítica do Gosto» (*Kritik des Geschmacks*) que, durante vários anos, foi anunciada e até parcialmente elaborada aquela

[24] Este importante aspeto da realização kantiana foi destacado por Alfred Baeumler, na sua obra *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik* (Halle, 1923), que na 2.ª edição revista assumiria o título *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Tübingen, 1967; Darmstadt: WBG, 1975). E recentissimamente também por Marco Sgarbi, *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*, Mimesis Edizioni, 2010 (versão espanhola abreviada: Marco Sgarbi, *Immanuel Kant, Crítica del Juicio*, Madrid: Maia Ediciones, 2011).

obra que só muito tardiamente (menos de um ano antes de ser publicada) viria a chamar-se «Crítica do Juízo» (*Kritik der Urteilskraft*) e em cuja definitiva arquitetónica a «Crítica do juízo estético (*Kritik der ästhetischen Urteilskraft*) ou a Crítica do «juízo de gosto» (*Geschmacksurteil*) acabaria por constituir apenas uma das suas duas partes. Na Primeira Introdução que Kant escreveu para a sua obra encontramos reiterada e explicada a recusa da designação de «Estética» para a primeira parte da obra, ao mesmo tempo que se explica o sentido em que se faz uso do adjetivo «estético» para designar uma modalidade peculiar do juízo – o «juízo estético», sempre entendido como sinónimo de «juízo de gosto» e como equivalente à faculdade de apreciação do belo (*Geschmack… das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei*). Cito:

> Chamaremos à crítica deste poder, no que respeita à primeira espécie de juízos <juízos estéticos>, não Estética (como se fosse uma doutrina dos sentidos [*Sinnenlehre*]), mas Crítica do juízo estético, pois a primeira expressão tem um sentido muito vasto, na medida em que também indica a sensibilidade da intuição que pertence ao conhecimento teórico e que fornece o material para os juízos lógicos (objetivos), pelo que também já destinámos a expressão Estética exclusivamente para o predicado que nos juízos de conhecimento pertence à intuição. Mas chamar estético a um juízo porque ele não refere a representação de um objeto a conceitos e, por conseguinte, também não o juízo ao conhecimento (que em nada é determinante, mas apenas reflexionante), isso não corre o risco de provocar nenhuma ambiguidade [*Missdeutung*]; pois para o juízo lógico é preciso elevar as intuições antes de mais a conceitos, mesmo que elas sejam sensíveis (estéticas), de modo que sirvam para o conhecimento do objeto, o que não é o caso no juízo estético. (*EE*, xi, AA 20:247)[25]

[25] Já antes, todo o parágrafo viii da mesma *Introdução* («Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens») tentara pôr ordem no uso dos termos «estético» e «Estética» e, apesar das sinuosidades da explicação proposta, ele pode considerar-se como uma prolixa explicitação do § 1 da «Crítica do Juízo Estético».

Esta explicação remete para um conhecido passo da primeira *Crítica*, no início da Estética transcendental, onde, justificando esta aparentemente estranha designação que adota para a sua primeira secção da Doutrina transcendental dos elementos do conhecimento, que se refere à sensibilidade, Kant tece, visando diretamente o título da conhecida obra de Baumgarten, o seguinte comentário:

> Os Alemães são presentemente os únicos que se servem da palavra Estética para designar aquilo que outros chamam Crítica do Gosto. Reside na base disso uma falhada esperança que o notável analista abraçou de subordinar a apreciação crítica do belo a princípios racionais e de elevar as regras da mesma a uma ciência. Só que este esforço é em vão. Pois as supostas regras ou os critérios, no que respeita às suas [principais – B] fontes, são meramente empíricas e nunca podem servir para leis [determinadas –B] a priori, segundo as quais o nosso juízo de gosto se deva reger, sendo antes este último propriamente a pedra-de-toque da correção daquelas. (*KrV* A 22/B 35; AA 04:30/ AA 03:50)

O autor da *Crítica da Razão Pura* aduz, em abono da sua própria designação, uma antiga distinção entre os *aisthéta* e os *noéta*, mas fá-lo desconhecendo que o seu antecessor fizera outro tanto para precisamente justificar a sua própria opção, mas não na *Estética*, e sim num opúsculo publicado 15 anos antes (1735), onde. porém, já se anuncia o título da obra que será publicada em 1750, nesta forma: «Já os filósofos gregos sempre distinguiram cuidadosamente entre os *aisthéta* e os *noéta*… Os *noéta* são o objeto da Lógica conhecidos pela faculdade superior; os *aisthéta* são o objeto da *epistémes aisthétikes*, ou da ESTÉTICA.»[26]

---

[26] «… graeci iam philosophi et patres inter *aistheta* et *noéta* sedulo semper distinxerunt… Sint ergo *noéta* cognoscenda facultate superiore obiectum Logices, *aisthéta, epistémes aisthétikes*, sive AESTHETICAE.» Alexander G. Baumgarten, *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*, ed. H. Paetzold, Hamburg: Meiner, 1983, § 96, pp.84-86.

Devemos reconhecer que Kant não foi completamente justo para com o seu predecessor e que o terá lido e interpretado de um modo parcial? Sem dúvida.[27] Mas, de qualquer modo, Kant tinha um outro programa filosófico e estético e outro destino para a sensibilidade – a qual vai por ele ser valorizada antes de mais como ingrediente imprescindível do conhecimento objetivo – e, sobretudo, ele vai ter um novo entendimento do que é o estético propriamente dito, preferindo nisso seguir uma outra tradição de reflexão sobre os problemas estéticos, a qual no seu século era representada sobretudo por alguns filósofos ingleses (mas também franceses e até alemães) que abordavam essas questões sob a designação de «Crítica do Gosto».

Não é aqui o lugar para discutir tudo o que está em causa na dissensão de Kant relativamente a Baumgarten (uma dissensão que não tem por objeto apenas as designações), e ainda menos o é para assinalar as ambiguidades que, apesar dos esclarecimentos aduzidos pelo filósofo crítico acerca do sentido que dá ao substantivo ou ao adjetivo «estético», ainda subsistem amplamente na própria utilização que ele faz desse termo, no conjunto das suas obras. Com efeito, Kant continuará de facto a usar o adjetivo «estético» no sentido do que se refere ao intuitivo e ao sensível, e como o oposto ao lógico e ao intelectual.[28] O que importa aqui é tentar compreender o que um tal desacordo ou tais desacordos podem revelar quanto à novidade do programa filosófico kantiano no que concerne à abordagem dos problemas estéticos. E o que de imediato salta à vista é o propósito de libertar o enfoque das questões estéticas do que lhe pare-

---

[27] Para uma mais ampla apreciação, veja-se o meu ensaio «A concepção kantiana da experiência estética: novidade, tensões e equilíbrios», agora no meu livro *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.303ss. (que aqui sigo de forma abreviada).

[28] Veja-se o meu ensaio «A razão sensível. Reflexão acerca do estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano», in: *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa: Colibri/Departamento de Filosofia da FLUL, 1993, pp. 403-426, retomado sob o título «O estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano: Lógica e Poética do Pensamento sensível», no meu livro *A razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.13-37.

cem ser os pressupostos metafísico-gnosiológicos intelectualistas e objetivistas da tradição racionalista, segundo os quais a beleza é considerada como um atributo ou qualidade da realidade ou de algumas realidades – mesmo que sensíveis ou conhecidas sensitivamente – e é na medida em que conhece esses atributos ou qualidades que o indivíduo pode pronunciar um juízo estético a respeito da beleza, juízo que, por isso mesmo, pode ser universalmente reconhecido por todos os indivíduos.[29]

Para Kant, por outro lado, o que caracteriza a vivência estética não é que ela seja uma experiência da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) ou uma apreciação das qualidades sensíveis dos objetos, mas que ela seja a vivência de um indivíduo, uma vivência radicalmente subjetiva, o modo peculiar de ele ser afetado no seu sentimento vital (*Lebensgefühl*). O novo sentido dado ao estético diz-se no 1.º parágrafo da obra, o qual leva o título «O juízo de gosto é estético», e o adjetivo estético não indica aqui nenhuma qualidade do objeto (seja ela sensível ou de beleza), mas um modo peculiar de o sujeito ser afetado quando representa ou contempla um objeto. «Estético» designa, em suma, uma determinação do sujeito e não uma determinação do objeto ou uma qualquer qualidade deste, que pudesse até servir para o determinar enquanto tal e ser eventualmente usada num conhecimento do mesmo. Escreve Kant:

> Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação não através do entendimento ao objeto com vista ao conhecimento, mas mediante a imaginação ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte, não é lógico mas estético, pelo que se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo [*nicht anders als subjektiv*]. Toda a referên-

[29] Para uma reconstrução hermenêutica da origem e conceção do projeto filosófico de Baumgarten na criação da «Estética», veja-se o compreensivo ensaio de Maximiliano Hernández Marcos, «Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de la Estética en A. G. Baumgarten», *Cuadernos dieciochistas*, vol. 4, 2003, Ediciones Universidad de Salamanca, pp.81-121.

cia das representações, mesmo a das sensações [*Empfindungen*], pode, porém, ser objetiva (ela significa nesse caso o real de uma representação empírica); só não pode sê-lo <objetiva> a referência ao sentimento de prazer e desprazer, mediante o qual não é designado absolutamente nada no objeto, mas no qual o sujeito sente-se a si próprio [*sich selbst fühlt*] do modo como é afetado [*affiziert wird*] pela representação. (*KU*, AA 05: 203-204).

Logo esclarece com um exemplo:

Apreender pela sua faculdade de conhecimento um edifício regular teleoforme [*zweckmässiges*], seja numa forma de representação clara ou confusa, é algo completamente diferente de estar consciente desta representação com a sensação de satisfação [*mit der Empfindung des Wohlgefallens*]. Aqui a representação é referida inteiramente ao sujeito e, mais precisamente, ao seu sentimento vital [*Lebensgefühl desselben*: sentimento de vida, sentimento de estar vivo], sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer; o qual funda um muito peculiar poder de discernir e de julgar que em nada contribui para o conhecimento, mas simplesmente confronta a representação dada no sujeito com todo o poder das representações, do qual o espírito se torna consciente no sentimento do seu estado [*dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewusst wird*].

E conclui:

As representações dadas num juízo podem ser empíricas (por conseguinte, estéticas), mas o juízo que é proferido através delas é lógico, se no juízo elas são referidas apenas ao objeto. Inversamente, porém, mesmo se as representações dadas fossem completamente racionais [*gar rational*], caso num juízo elas fossem referidas simplesmente ao sujeito – ao seu sentimento [*sein Gefühl*] – elas seriam sempre enquanto tais estéticas [*so sind sie sofern jederzeit ästhetisch*]. (*KU*, AA 05: 204).

Em suma, passou-se de um sentido do «estético» como significando o intuitivo, o sensível (ou até o empírico), para o «estético» como desig-

nando o «sentimento de um estado» (*Gefühl eines Zustandes*) anímico subjetivo. As implicações desta mudança semântica são enormes. Pois não é já o facto de uma dada representação ser sensível o que a torna estética, no novo sentido que Kant passa a dar a esta expressão, uma vez que o sensível das intuições, como o filósofo crítico o expusera já na *Dissertação de 1770* e depois também na Estética transcendental da sua primeira *Crítica*, serve como matéria para os conceitos do entendimento; por conseguinte, para o conhecimento dos objetos e, portanto, é assim ingrediente de um juízo lógico ou de conhecimento. Mas, por outro lado, também não é o facto de as representações serem intelectuais por sua natureza o que as impede de serem estéticas, no novo sentido dado a este termo, pois elas podem ainda assim ser referidas apenas ao sentimento do sujeito e, por conseguinte, ser estéticas, para além do que possam representar também como um conhecimento intelectual e objetivo.

O citado primeiro parágrafo da primeira parte da terceira *Crítica*, o mais breve de toda a obra, constitui na verdade um importante divisor de dois regimes do pensamento estético. Sob o modo de um aparentemente banal esclarecimento de linguagem, nele se decide impercetivelmente uma verdadeira revolução coperniciana na abordagem das questões estéticas: a passagem de uma estética centrada na sensibilidade, como era a de Baumgarten (isto é, centrada na capacidade do sujeito para percecionar ou representar em forma sensível as propriedades sensíveis dos objetos), para uma estética centrada no sentimento irredutível e íntimo do sujeito; a passagem de uma estética entendida como ciência ou doutrina da **sensibilidade** (*Sinnlichkeit*) e do conhecimento sensível ou sensitivamente expresso, para uma estética entendida como apreciação ou crítica do **sentimento** (*Gefühl*) do sujeito; a passagem, enfim, – podemos dizê-lo – de uma Estética de inspiração classicista para uma Estética que inaugura o Romantismo.[30]

[30] Esta revolução foi solidária de outras transformações também decisivas, que abordei no ensaio «A conceção kantiana da experiência estética: novidade, tensões e

2. Da filosofia do Gosto ao gosto na Filosofia: ou do efeito da "viragem para a Estética" sobre a natureza e a forma do pensamento filosófico

Passando ao segundo ponto do meu enunciado propósito de apontar os efeitos que sobre a natureza e a forma da Filosofia teve a «viragem para a Estética» ocorrida no pensamento setecentista, começo por declarar que, sendo a matéria tão extensa, serei sumário na minha exposição, permitindo-me remeter, sempre que oportuno, para outros ensaios nos quais tenho já abordado mais ou menos diretamente os mesmos tópicos, alguns dos quais vão recolhidos neste volume. Os efeitos fazem-se sentir em três direções fundamentais:

1.ª – Na progressiva deslocação da Filosofia da zona de proximidade ou até de influência e de tutela da Ciência (da Matemática ou da Geometria) para a zona de proximidade e de influência da Poesia ou da Arte, com as quais reconhece íntima afinidade, à medida que explicita a lógica peculiar que a estas preside.

2.ª – Na capacidade de a Filosofia dar razão não só do prazer, em especial do «prazer estético», reconhecendo-o na sua dignidade como experiência humana do absoluto e da plenitude antropológica (enquanto vivência da harmonia das faculdades do espírito),[31] mas também de ela mesma aceitar a natural convivência do princípio de conhecimento com o princípio de prazer e de assim reconhecer a dimensão profundamente hedonista (dum hedonismo da reflexão, da contemplação e da compreensão) do próprio ato e processo científico e filosófico.

---

equilíbrios», *Trans/Form/Ação*, 33 (2010), pp.35-77; retomado no meu livro *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.301-347. O presente ensaio pode considerar-se como explicitação de alguns tópicos ali enunciados e mais do que uma vez eu tomo daquele ensaio alguns desenvolvimentos para o presente.

[31] Veja-se: M. J. do Carmo Ferreira, «O prazer como expressão do Absoluto, em Kant», AAVV, *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Professor Francisco José da Gama Caeiro*, Lisboa: Colibri/ Departamento de Filosofia da FLUL, 1993, pp.391-402.

3.ª – Na atenção cada vez mais concedida ao que tenho chamado a poética e a retórica do pensamento filosófico, o que se traduz, nomeadamente: seja na necessidade de sensibilização (*Versinnlichung*) ou de tornar sensíveis os conceitos e as ideias, exibindo-os mediante intuições da sensibilidade (imagens, exemplos, metáforas e símbolos) para que eles obtenham significação; seja na exigência de evidência ou claridade estética (*ästhetische Deutlichkeit*) das doutrinas, para além da evidência e claridade lógicas; seja no esforço por assegurar a «popularidade» (a «verdadeira popularidade»), que lhes garanta a sua mais ampla comunicabilidade; seja, enfim, na demanda de uma exposição da filosofia segundo o «modo estético», capaz de unir, numa expressão luminosa, enfática e interessante, não só o entendimento e a sensibilidade como até a vontade.

Por razão de economia, vou tomar como campo de verificação destes efeitos sobretudo a filosofia de Kant e só ocasionalmente farei referência também a outros pensadores da época.

Por outro lado, como alguns destes tópicos são mais demoradamente abordados em capítulos seguintes, darei deles aqui só uma versão muito condensada.

2.1. A Estética – de «irmã menor da Lógica» a «*propedêutica*» e «*organon*» da Filosofia

Se olharmos para o movimento de ideias filosóficas da segunda metade do século XVIII, verificamos que a Estética não é só uma nova disciplina que passa a ser reconhecida com os seus direitos na república dos saberes filosóficos. A arte e a experiência estética não são só assuntos sobre os quais incide, com cada vez mais atenção, o olhar dos filósofos, para os explicar e para tentar compreender o que neles está envolvido

ou pressuposto, ou para reconhecer e estabelecer a respetiva e peculiar lógica. A Estética e os assuntos estéticos vão também afeiçoando cada vez mais a natureza e a auto-compreensão da própria filosofia e a forma do próprio filosofar.

De facto, ao longo da segunda metade do século XVIII, desenham-se dois movimentos que se podem considerar paralelos, mas que acabarão por convergir em Kant e nos filósofos do Classicismo, Romantismo e do primeiro Idealismo germânico. Um deles vai operando a progressiva demarcação da Filosofia em relação à Matemática como seu paradigma de cientificidade e seu *organon*. Tal movimento é, antes de mais e de forma inequívoca, representado por Kant, que, já num ensaio de 1763, rompe explicitamente com a pretensão de imitar na Filosofia a Matemática, o que fora um desiderato dos principais filósofos desde Descartes a Leibniz e a Wolff, e declara perentoriamente que «nada foi mais prejudicial à Filosofia do que a Matemática, nomeadamente o pensar poder imitar esta no seu método.» (*UD*, AA 02:283). Mas para esse processo contribuem também os chamados «filósofos populares» (*Popularphilosophen*), como Garve e Sulzer, e outros ainda, como Hamann e Herder, os quais, apesar das escaramuças em que por vezes se envolveram com Kant, sobretudo os dois últimos, precisamente a propósito da relação da filosofia com a linguagem, tentam encontrar para a Filosofia um novo paradigma de cientificidade, uma nova lógica, e também uma nova forma de expressão.

O outro movimento tende a evidenciar e a sublinhar o íntimo parentesco que existe entre a Filosofia e a Arte (representada esta sobretudo pela Poesia, antes de vir a sê-lo pela Música, no pensamento romântico). Este tópico declara-se já programaticamente num opúsculo de Alexander Baumgarten, do ano 1735, no qual se enuncia o explícito propósito de mostrar «o casamento íntimo entre a filosofia e a ciência poética»,[32]

[32] A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, ed. H. Paetzold, Hamburg,: Meiner,1983, p. 4: «Philosophiam et poematis pangendi

atinge a sua maturidade no reconhecimento por Kant (1790) de que «a Crítica do Juízo Estético deve ser contada apenas para a crítica do sujeito que julga e das suas faculdades de conhecimento, na medida em que são capazes de princípios a priori, a qual é a propedêutica de toda a filosofia» (*KU*, AA 05:194), na proposta de Schiller (1795) a respeito da função mediadora que o juízo estético desempenha no sistema das faculdades do espírito, declarando-se ousadamente na tese segundo a qual «o supremo ato da razão é um ato estético», que se lê no programa-manifesto filosófico conhecido por «O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão» (1796), atribuído a três jovens estudantes em Tubinga, de seus nomes Hölderlin, Schelling e Hegel. A obra de Schelling, *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800) constitui o coroamento e a consagração filosófica de todo este amplo processo especulativo, o qual dá forma à obra de figuras de primeira grandeza como Hölderlin, Novalis, Schiller, Friedrich Schlegel.

É bem conhecido que, no início da Modernidade, alguns dos principais filósofos propuseram-se como programa a adoção da forma científica de construção e exposição da Filosofia, tomando como paradigma a Matese ou a Geometria. É certo que um tal programa, muitas vezes enunciado, nunca foi cumprido a rigor, nem mesmo por aqueles que

---

scientiam, habitas saepe pro dissitissimis, amicissimo iunctas connubio, ponerem ob oculos.» O fundador da *Estética* como disciplina filosófica tinha, aliás, uma peculiar capacidade para reconhecer e apreciar positivamente a dimensão estética das obras filosóficas e até científicas, como era o caso das de Descartes, de Leibniz, de Wolff, de Bilfinger. A respeito destes últimos, escreve: «Leibniz, grande em todos os pontos de vista, mostra-se também como uma mente grande em sentido estético. A sua *Teodiceia* é verdadeiramente bela… Não menos beleza estética se encontra em Wolff e em Bilfinger. Quem leu as *Dilucidationes* do último verá como por vezes está nelas em jogo o génio. Ele deseja aí que se conheçam melhor as regras do mesmo e se impulsione mais o conhecimento sensível. Foi este desejo que proporcionou a ocasião ao Sr. Baumgarten para que escrevesse a dissertação *De nonnullis ad poema pertinentibus*, que foi o fundamento desta ciência [a Estética]…». A. G. Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik* (1750) foi publicado pela primeira vez por B. Poppe, *A. G. Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Bern/Leipzig: R. Noske, 1907, pp.65-258 (para os textos citados, pp. 66-67).

mais convictamente o formularam. Mas dele decorriam não só consequências para o interior da própria Filosofia e da sua auto-compreensão, como resultava a exclusão de determinadas áreas e vivências do campo filosófico, como destituídas de pertinência ou de razão. Entre estas contava-se precisamente todo o campo dos fenómenos estéticos. Por isso, o empreendimento, levado a cabo por Baumgarten, de criar a Estética e de situá-la entre as ciências filosóficas não pode ser subestimado. É certo que o lugar que lhe atribui é ainda subordinado, considerando-a uma «gnoseologia inferior» ou uma «irmã menor da Lógica». Mas mesmo essa posição subordinada representa já um extraordinário passo na sua dignificação e promoção. E o que é significativo é ver como essa disciplina que, apenas saída dos subúrbios da razão para onde fora relegada pela razão geométrica e científica dos Modernos, tendo acabado de conquistar um espaço próprio no terreno da Filosofia, logo vai ganhando cada vez mais ascendente, ao ponto de tornar-se, ao fim de meio século, formalmente reconhecida não já como a «irmã menor da Lógica» ou como uma «gnoseologia inferior», mas como o paradigma e o espelho onde a razão filosófica se reconhece e lê a sua própria identidade. No fim desse processo que dura escassas cinco décadas, a Estética (ou a Arte que ela representa) já não é a «irmã menor» da Lógica, mas sim, como escreve o jovem Schelling, o verdadeiro organon da Filosofia.

Coube sobretudo a Kant, e já no referido ensaio de 1763, desmontar a ilusão e o engano em que se fundava esse desiderato e programa dos Modernos de uma filosofia configurada *methodo mathematica* ou *more geometrico*, mostrando ser impossível que a Filosofia imite o método da Matemática e apontando que uma tal pretensão constituía mesmo a principal causa dos erros gravíssimos que ocorrem na consideração das questões filosóficas e impedem a sua solução ou o esclarecimento da razão pela qual não são resolúveis. Nomeadamente, desse desiderato tornado programa decorrem os vícios do dogmatismo filosófico, cujos efeitos denuncia e pretende neutralizar na sua *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra, na primeira secção do primeiro capítulo da sua segunda

parte, a Teoria Transcendental do Método, o filósofo reitera todas as conclusões a que chegara no ensaio de 63. As teses são bem conhecidas, mas delas não se costuma tirar a consequência. Matemática e Filosofia são ciências racionais radicalmente distintas, não só pelo seu objeto mas sobretudo pelo seu método e pela modalidade do uso da razão praticado numa e noutra: a Matemática é uma ciência racional por construção de conceitos, ao passo que a Filosofia é uma ciência da razão por meros conceitos; a primeira pode representar o universal *in concreto* numa intuição *a priori* que lhe corresponde; já a Filosofia, pelo contrário, tem sempre de considerar o universal *in abstracto* (por meio de conceitos). Não há em Filosofia qualquer coisa semelhante às definições, aos axiomas e às demonstrações que se usam na Matemática e graças aos quais esta ciência garante a sua certeza e evidência. Naquela, não se parte de definições, mas antes tenta-se chegar a elas por clarificação ou análise dos conceitos dados na linguagem. E as demonstrações na Filosofia não são verdadeiramente demonstrações ostensivas que penetram na intuição do seu objeto, mas, quando muito, são apenas demonstrações discursivas, pois só podem fazer-se pela representação do objeto em pensamento, isto é, por conceitos ou meras palavras que designam ainda conceitos abstratos (*KrV* B 740 ss, AA 03:468 ss). Da comparação estabelecida resulta que as proposições do filósofo não podem nunca pretender possuir o estatuto de verdade e de certeza das proposições matemáticas. Uma tal pretensão, longe de servir a causa da razão nas questões metafísicas, é antes a fonte de erros e de ilusões graves, que só a crítica da razão pela primeira vez descobriu e pode ultrapassar. Em alternativa a esse método dogmático ou «uso dogmático da razão» que tem por seu paradigma a Matemática, na *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe, para a abordagem das questões filosóficas e como meio para decidir o «conflito da razão consigo mesma», aquilo a que chama um «uso polémico da razão», que é um método cultivado na Retórica, o *genus judiciale*, a abordagem dialética ou antitética, por antinomias É isso que constitui o núcleo daquela secção da *Crítica* que leva o nome de Dialética Transcendental, onde se trata

da antitética da razão pura. Falando como se fosse um experimentado estrategista, o filósofo assim expõe o seu método polémico, antitético ou cético, que não está, contudo, ao serviço do programa de um qualquer ceticismo:

> Este método, que consiste em assistir a um combate de asserções, ou antes em provocá-lo, não para decidir no fim em favor de um ou de outro partido, mas para averiguar se o objeto não será por acaso uma pura ilusão à qual cada um se agarra em vão e onde nada há a ganhar, mesmo se não se encontrasse nisso resistência, esta maneira de agir pode ser designada pelo nome de método cético. Mas é completamente distinta do ceticismo […] pois o método cético tende à certeza, procurando descobrir, num tal combate, empreendido de boa fé e conduzido com determinação de ambos os lados… Mas este método cético não é essencialmente próprio a não ser da filosofia transcendental […]. Com efeito, as asserções transcendentais que pretendem ser conhecimentos que se estendem para lá do campo de todas as experiências possíveis não são nem no caso em que a sua síntese abstrata pudesse ser dada numa qualquer intuição *a priori* [como na matemática], nem feitas de tal maneira que o mal-entendido pudesse ser descoberto por meio de alguma experiência [como na filosofia experimental]. A razão transcendental não nos fornece, pois, nenhuma outra pedra-de-toque senão aquela que consiste em tentar unir entre si as suas asserções e, por conseguinte, em deixá-las em primeiro lugar lutar umas com as outras livremente e sem obstáculo. (*KrV* B 451, AA 03:291-292).

A verdade à qual se chega por um tal processo não é uma verdade de ordem metafísica ou lógica, mas de ordem dialética e retórica. Não se trata de demonstrar uma tese a partir de fundamentos objetivos (que não podem ser aduzidos por nenhuma das partes), mas sim de persuadir as partes em conflito, a partir de fundamentos subjetivos, de que não estão em condições nem de provar nem de refutar as proposições a respeito das questões metafísicas respeitantes àqueles peculiares «objetos» trans-

cendentes que correspondem às ideias da razão: Deus, Alma, Mundo. A justificação que se obtém dessa maneira é uma justificação *ad hominem* (*kat'anthropon*), que protege contra todos os preconceitos e pode assegurar uma propriedade certificada, que não tem de temer nenhuma usurpação estranha, mesmo se não pode ser demonstrada suficientemente *ad veritatem* (*kat'aletheian*) (*KrV* B767, AA 03:484).

Deve reconhecer-se a extrema audácia e a singularidade desta abordagem kantiana da Metafísica segundo um método pedido de empréstimo não à Matemática, nem à Lógica, mas à Retórica, sobretudo se tivermos em conta que isso acontece no contexto do pensamento moderno que se constituiu em reação contra os procedimentos da dialética e da retórica dos humanistas e que estabeleceu a Matemática ou a Geometria como *organon* da verdade e do conhecimento certo e evidente.

Mas o processo de demarcação da Filosofia em relação à Matemática expõe-se em muitas outras declarações esparsas pelos escritos de Kant. Seja esta do *Opus postumum*, que coloca a Filosofia do lado do génio, e a Matemática do lado da habilidade 'manufactureira' da razão: «A Matemática é uma espécie de ramo dos ofícios [*Gewerbzweig*] (artesania [*Manufactur*]); a filosofia pura é um *produto do génio* [*Genieproduct*] (*OP*, AA 21:140).[33]

Demarcada assim da Matemática, quanto à sua natureza e quanto ao seu modo de produção, a Filosofia reconhece-se nos escritos de Kant

---

[33] Ou estas, no mesmo sentido, colhidas das *Reflexões sobre Lógica*: «Às artes e ciências da imitação compete a habilidade aprendida, à filosofia compete o génio.» [*Zu Künsten und Nachahmungswissenschaften gehört Gelehrtigkeit, zur Philosophie Genie* (AA 16:65)]; «O espírito filosófico é original e por isso supõe o génio» [*Der philosophische Geist ist also original und mithin Genie* (AA 16: 66)]; «Por espírito original entende-se a habilidade que não é alcançada mediante imitação. Nem todo o espírito original é característico. O espírito compete à invenção daquilo em que há uma ideia como fundamento, também na razão» [*Unter dem Originalgeist verstehen wir die Fertigkeit, die nicht durch Nachahmung kan erworben werden. Nicht ieder originalgeist is charakteristisch. Geist gehört zur Erfindung dessen, wo ein idee zum Grunde liegt, auch bey Vernunft.*] (AA 16:67-68); «A filosofia deve ser encarada aqui como o génio da razão» [*Die Philosophie ist hier gleich als Vernunftgenius anzusehen.*] (*Löse Blätter zu den Fortschritten...* AA 20:343). Veja-se neste volume o capítulo 4: «Kant e a ideia de uma Poética da Razão».

cada vez mais como parente próxima da Arte, com a qual comparte a qualidade de ser um «produto do génio» da razão, uma criação feita «a partir das fontes mesmas da razão» (*aus den Quellen der Vernunft selbst*) (*Prol*, AA 04:2559. E, desse modo, o filósofo crítico encontra-se com uma outra via que havia sido inaugurada também em Baumgarten e que vai atingir a sua plena manifestação em Schelling. Num seu opúsculo de 1735, que já atrás citei, o Professor de Halle, que, 15 anos depois, daria o atestado de nascimento à Estética como disciplina filosófica, propunha-se pôr em evidência a íntima afinidade – melhor dito, o «amicíssimo conúbio» – que existe entre a Filosofia e a Poética. Ora, com a sua *Crítica do Juízo*, Kant deu um decisivo contributo para o cumprimento desse desiderato do seu predecessor. Pense-se nos parágrafos 49 e 59 daquela obra, respetivamente sobre a ideia estética e o símbolo, peças essenciais de uma Poética do Espírito e da Razão, com lição não apenas para a Poesia e as demais belas artes, mas também para a Filosofia e a Metafísica. As ideias estéticas, que «dão que pensar mais do que nós podemos exprimir com um conceito determinado, servem às ideias da razão em vez de exposições lógicas para animar o ânimo, na medida em que lhe abrem um horizonte para um campo imenso de representações com elas aparentadas» (*KU*, AA 05:315). Mediante a «ideia estética», Kant resolve um problema que, na primeira *Crítica,* ficara em suspenso, ou que tinha tido uma solução apenas negativa. Como dar um correspondente sensível às ideias da razão? A *Crítica da Razão Pura* respondera pela impossibilidade de dar tal correspondente. Mas a *Crítica do Juízo* traz uma resposta, uma resposta pelo desvio da estética: é possível, mas não diretamente numa intuição, e sim *indiretamente*, por um processo analógico – *nach einer Analogie*, *vermittelst einer Analogie* (*KU*, AA 05:352) –, «por certo, sempre segundo leis analógicas, as quais, porém, têm o seus princípios mais alto na razão» (*zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher in der Vernunft liegen*) – em suma, mediante ideias estéticas e símbolos (*KU*, AA 05:314). Kant di-lo expressamente:

> Podemos chamar **ideias** a essas representações da imaginação; em parte, porque elas esforçam-se por algo que está para além dos limites da experiência e, desse modo, procuram aproximar-se de uma exposição dos conceitos da razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência [*Anschein*] de uma realidade objetiva; por outro lado, e principalmente, porque, enquanto intuições interiores [*als innern Anschauungen*], nenhum conceito lhes pode ser completamente adequado.(*KU*, AA 05:314).

A Nota ao § 57 é porventura ainda mais explícita a respeito desse parentesco entre as ideias estéticas e as ideias da razão: umas são demais para qualquer conceito, as outras são excessivas para qualquer intuição; mas umas e outras dão que pensar e animam o espírito:

> Uma **ideia estética** não pode tornar-se nenhum conhecimento, pois é uma **intuição** (da imaginação), para a qual nunca se pode encontrar um conceito adequado. Uma **ideia da razão** nunca pode tornar-se conhecimento, pois contém um conceito (do supra-sensível), ao qual nunca pode ser dada uma intuição adequada. (*KU*, AA 05:342).

Não há dúvida de que a reflexão estética kantiana exposta na *Crítica do Juízo*, se – seguindo uma antiga proposta de Alfred Baeumler,[34] recentemente reposta por Marco Sgarbi[35] – a lermos como uma «lógica do irracional» (isto é, do que é oferecido sem conceito e cuja pertinência tem de ser inventada pelo juízo reflexionante), é sem dúvida uma espécie de compensação da *ratio* estreita dos Modernos, que era incapaz de dar conta de vastas regiões da experiência humana. Mas é muito mais do que isso. Para Kant, a Estética já não é a «irmã menor da Lógica». Na *Crítica do Juízo*, a Estética ou, pelo menos a sua peculiar lógica reflexionante, é

---

[34] A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästheik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (Halle, 1923), reimpr. Darmstadt: WBG, 1975.

[35] Marco Sgarbi, *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problema della Kritik der Urteilskraft*, Mimesis Edizioni, 2010; versão espanhola reduzida: *Immanuel Kant: Critica del Juicio*, Madrid: Maia Ediciones, 2011, pp. 180-182.

verdadeiramente a irmã maior da lógica do entendimento determinante, a qual ocupa agora o lugar subalterno.[36]Ao inverter o parentesco entre a Estética e a Lógica, tal como fora pensado por Baumgarten, Kant subordina a lógica determinista da mera aplicação do universal dado ao caso concreto, segundo o princípio da causalidade necessária, à operação de descoberta, no caso concreto mesmo, da lei de pertinência que dele dá razão segundo uma peculiar lógica regida pelo princípio, esse sim verdadeiramente inteligente, de teleoformidade ou conformidade-a-fim (*Zweckmässigkeit*). A partir de Kant, a reflexão estética passa a ser uma filosofia fundamental e, como vimos, propõe-se mesmo como a verdadeira «propedêutica a toda a filosofia» (*KU*, AA 05:194).

Neste novo contexto especulativo, a primeira geração de pensadores românticos e idealistas vai tirar a conclusão que se impunha. O manifesto conhecido por «O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão», redigido provavelmente em 1796 e atribuído a Hölderlin, Schelling e Hegel, que na época eram colegas na Stiftung de Tübingen, não diz outra coisa. Aí se lê: «O supremo ato da razão, no qual ela compreende todas as ideias, é um ato estético… O filósofo deve possuir precisamente tanta energia estética como o poeta…. A filosofia do espírito é uma filosofia estética.»[37] Se o Hegel da maturidade se vai afastar desse ideário, subordinando de novo a Arte à Filosofia (a intuição ao conceito), Hölderlin e o primeiro Schelling manter-se-lhe-ão fiéis. Ouçamos Hölderlin, no *Hyperion*: «Que tem a Filosofia, que tem a fria sublimidade desta ciência a ver com a Poesia?» – Ao que responde:

> A Poesia é o começo e o fim desta ciência… nunca houve um povo filosófico sem Poesia… Do simples entendimento nada provém que seja inteligível,

---

[36] Sobre este ponto, veja-se também: P. D'Angelo, *L'estetica del romanticismo*, Bologna: Il Mulino, 1997, 72-77; e O. Marquard, *Aesthetica und Unaesthetica: philosophische Überlegungen*, Paderborn: Schöningh, 1989, pp. 21, 24, 38.

[37] *O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*. Tradução, Apresentação e Comentário de M. J. do Carmo Ferreira, *Philosophica*, 9 (1997), 225-226.

da simples razão nada provém que seja racional… O entendimento não tem beleza do espírito… A razão não tem espírito nem beleza do coração… Do simples entendimento não provém nenhuma Filosofia, pois a Filosofia é mais do que apenas um limitado conhecimento do que existe. Da simples razão não provém nenhuma Filosofia, pois a Filosofia é mais do que cega exigência de um progresso nunca terminado na síntese e análise de um dado material.[38]

Por seu turno, no *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), Schelling explana amplamente a tese segundo a qual é a Arte e a intuição estética que realiza o programa da filosofia transcendental de reconciliar e unir o espírito com a natureza. É a Arte, representada pela Poesia, e não já a Geometria ou a Lógica, que constitui o *organon* da Filosofia. É a Arte que, enquanto produto do génio, constitui o modelo de toda a Ciência e Filosofia. A Poesia é o princípio e o coroamento da Filosofia. Na Poiese, e não na Matese, é que o pensamento filosófico se reconhece no seu elemento próprio. O verdadeiro sentido que é necessário possuir para compreender a Filosofia e o modo da sua produção é o *sentido estético*.[39]

---

[38] Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, in *Sämmtliche Werke*, München: Hanser, Bd. I, pp. 659-662. É na mesma linha que Novalis pode também escrever que «A filosofia é o poema do entendimento… unidade do entendimento e da imaginação.» [Das Poëm des Verstandes ist Philosophie … Einheit des Verstandes und der Einbildungskraft]. Novalis, *Schriften*, Bd. 2: *Das philosophische Werk I*, Darmstadt: WBG,1981, p. 531.

[39] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, ed. M. Schröter, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Bd. II, especialmente, pp. 349-351 e 625-629. Também na «Introdução» à *Philosophie der Kunst*, publicada postumamente a partir do espólio correspondente aos Cursos dados em Jena (1802/03) e em Würzburg (1803/04) se expõe a mesma tese: é penetrando na compreensão da Arte que chegamos a ver a maravilha (*Wunder*) do nosso próprio espírito muito mais diretamente do que o podemos ver no organismo da natureza (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, Darmstadt: WBG,1980, pp.1-2). É ainda o eco deste processo que se ouvirá, sete décadas volvidas, no programa do primeiro Nietzsche (o de *O Nascimento da Tragédia*, o de *O Livro do Filósofo*) de «ver a Ciência – a Filosofia – pela ótica do artista», ou que, como se comentasse a afirmação de Kant segundo a qual as ideias são «poemas da razão» (*Dichtungen der Vernunft*), escreve que «A Filosofia é uma forma de Poética… é a Poesia para além dos limites da experiência» (*Die Philosophie ist eine Form der Dichtkunst … ist die Dichtung ausser den Grenzen der Erfahrung*). *Nachgelassene Fragmente, Sämtliche Werke*, ed. Colli-Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, Bd. VII, p. 439.

Tais as teses expostas pelo jovem filósofo do «idealismo transcendental». Mas se procuramos noutra linhagem de pensadores, por exemplo, nos «filósofos populares», veremos que também eles contribuem de forma decisiva para esse mesmo resultado. Assim, para Christian Garve, no processo de criação ou invenção das suas verdades, a Filosofia revela uma fenomenologia que é em tudo análoga à que se verifica na criação e invenção nas belas-artes e até nas ciências. Há verdadeiramente uma imaginação, um gosto e um génio que são característicos do filósofo. Assim o escreve este "Popularphilosoph":

> Para além da imaginação <dos poetas e artistas> que usa dos sentidos e do seu material para formar novas representações … há também uma imaginação para os filósofos, ou pelo menos para o inventor da filosofia. … Há, além disso, na Filosofia, no explicar e no demonstrar, da mesma forma um certo gosto, como o há nas artes e nas obras do belo espírito… Este gosto é produzido pelo *Witz*, a que os latinos chamam sagacidade.[40]

Servindo-se embora de outras metáforas (a arquitetónica e a orgânica ou biológica), não é outra coisa o que Kant nos diz acerca da fenomenologia da criação ou gestação e desenvolvimento de um sistema filosófico, no capítulo da «Arquitectónica da Razão Pura» e em muitas passagens da *Crítica do Juízo*, como naquela em que esclarece em que consiste o génio (*KU*, AA 05:317).

2.2. As afeções e os prazeres da razão no conhecimento científico e filosófico

Um aspeto que desde muito cedo se expõe de forma iniludível em obras de Kant é a dimensão estética do conhecimento científico-filosó-

---

[40] Christian Garve, *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten* (1769), In: *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1779, Bd. VIII, 35 ss.

fico, a confissão de genuínas experiências de prazer intelectual do seu autor. E por prazer entendo aqui não só aquele que é suscitado pela contemplação do objeto da teoria, mas também aquele que resulta da autoapreciação da teoria em si mesma, pelo que ela dá a ver e sobretudo pelo que ela faz descobrir de luz onde antes só escuridão havia. Todavia, por abundantes que sejam os exemplos, este aspeto costuma ser desatendido ou desprezado pelos intérpretes, zelosos talvez por manter para o filósofo da razão pura uma fama estereotipada de austeridade e de rigor de uma razão que além de pura é também apática, o que, porém, na realidade não lhe cabe.[41]

A História Universal da Natureza e Teoria do Céu (1755) pode considerar-se como a primeira obra de pensamento autónomo do filósofo, na qual ele revela já ideias matriciais do seu pensamento futuro, mas também um incontido pathos que não tem medo de se declarar e de que faz parte a dimensão estética de prazer recorrentemente declarada ao longo da obra.[42] No parágrafo final do Prefácio, já as duas dimensões acima referidas – a do prazer no objeto da teoria e a do prazer na própria teoria – estão associadas:

---

[41] Começa a notar-se alguma atenção dada a este tópico. Veja-se o já citado ensio de Manuel José do Carmo Ferreira, «O prazer como expressão do absoluto em Kant». E também: Melissa Mcbay Merrit, «Kant on the Pleasures of Understanding», in: Alix Cohen (Ed.), *Kant on Emotion and Value*, London: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 126-143. Nesta mesma obra, outros ensaios sublinham a importância das emoções e dos sentimentos na filosofia transcendental em geral, na filosofia moral e na filosofia política kantianas,"desmontando a confabulação" interpretativa de que tem sido vítima a filosofia kantiana em geral: Pauline Kleingeld, «Debunking Confabulation: Emotions and the Significance of Empirical Psychology for Kantian Ethics», pp. 145-165; Katrin Flickshuh, «Enthusiastic Cosmopolitanism», pp.265--283; Nancy Sherman, «The Place of Emotions in Kantian Morality», pp.11-23; Angelica Nuzzo, «The Place of the Emotions in Kant's Transcendental Philosophy», pp. 88-107, e outros. Veja-se ainda: Apaar Kumar, «Kant and the Harmony of the Faculties: a Non-Cognitive Interpretation», *Kantian Review* 23, March 2018, pp.1-26.

[42] Sigo aqui, abreviando-o, o desenvolvimento deste aspeto proposto no meu ensaio «Analogia e conjetura no pensamento cosmológico do jovem Kant», no meu livro, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012, pp. 23-58.

> Se no sétimo capítulo, seduzido pela fecundidade do sistema e pela agradabilidade do maior e mais admirável objeto que se pode pensar..., eu desenvolvo tanto quanto possível as consequências do edifício doutrinal, se exponho à imaginação o infinito da criação inteira, a formação de novos mundos e a morte dos antigos, o espaço sem limites do caos, espero merecer suficiente indulgência para não ser julgado com o máximo rigor geométrico, o qual de resto não tem lugar neste género de considerações, e isso tendo em conta a estimulante agradabilidade [*reizenden Annehmlichkeit*] do objecto e o prazer [*Vergnügen*] que se tem de ver as concordâncias de uma teoria na sua máxima extensão. (*NTH*, AA 01:235-236).

No referido capítulo sétimo da II Parte da obra, o tom é ainda mais efusivo e revela bem a carga afetiva que anima a aventura intelectual do jovem filósofo-cosmólogo:

> É um prazer não pequeno [*Es ist ein nicht geringes Vergnügen*] divagar com a própria imaginação no espaço do caos, para além dos limites da criação completada, e ver a natureza ainda meio rude, na proximidade da esfera do mundo formado, perder-se a pouco e pouco, em todo o espaço informe através de todos os graus e matizes da imperfeição. Mas poderia alguém dizer: não será uma ousadia censurável aventar uma hipótese e apregoá-la como um assunto para deleite [*Ergötzung*] do entendimento, a qual talvez seja apenas algo arbitrário, se considerarmos que a natureza apenas está formada numa parte infinitamente pequena e que infinitos espaços lutam ainda com o caos para expor, na sucessão dos tempos futuros, exércitos completos de mundos e de ordens de mundos em toda a conveniente ordem e beleza? (*NTH*, AA 01:315).

Cite-se ainda um outro passo, do início do mesmo capítulo, onde se lê:

> Mediante a sua incomensurável grandeza e a sua infinita variedade e beleza [*Schönheit*], que nele brilham por todos os lados, o edifício cósmico mergulha-

-nos num espanto silencioso [*setzt… in ein stilles Erstaunen*]. Mas se a representação de toda esta perfeição [*Vollkommenheit*] comove a imaginação [*die Einbildungskraft rührt*], por outro lado, o entendimento é tomado por uma espécie de encantamento [*Entzückung*], quando contempla como tanta magnificência e tanta grandeza decorrem com uma ordem eterna e regular de uma única regra universal. (*NTH*, AA 01:306).

Na verdade, este sentimento estético proporcionado pela contemplação não apenas da estrutura do cosmos como sobretudo pela representação do incessável processo da sua formação e dissolução não cabe tanto na fenomenologia de uma experiência do belo quanto na de uma experiência do sublime. Aquilo para que o filósofo verdadeiramente nos convida é para a contemplação de uma colossal cosmotragédia em que os mundos são vistos nascer e a morrer num processo incessante e, nesse processo, também o mundo habitado pelos homens é dissolvido e submerso no caos, dando matéria para a criação de novos mundos futuros. Mas nem mesmo a magnitude da tragédia cósmica – na qual o espectador se vê ele mesmo submetido à comum e universal lei cósmica de destruição e recriação – consegue perturbar a felicidade do filósofo que a representa em imaginação e que disso retira inequívoca prova de que a destinação última do homem enquanto ser que pensa não se confina ao mundo terreno e sensível, mas se abre à comunidade com o próprio Criador do universo. O espectador que se elevou a uma tal altura pode então dizer:

Deixemos que o nosso olhar se acostume a estas terríveis destruições como sendo os caminhos habituais da Providência e consideremo-las até com uma espécie de satisfação [*mit einer Art vom Wohlgefallen*]… O espírito que reflete sobre tudo isto mergulha num profundo espanto [*so versenkt sich der Geist, der alles dieses überdenkt, in ein tiefes Erstaunen*]… A natureza inteira, que para o prazer da divindade possui uma relação harmoniosa universal, não pode senão encher de satisfação contínua [*nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen*] esta criatura racional que se encontra unida a esta fonte

originária de toda a perfeição. Vista a partir deste ponto central, a natureza mostrará por todos os lados completa segurança e conveniência. As cenas cambiantes da natureza não têm poder para perturbar o repouso da felicidade [*den Ruhestand der Glückseligkeit*] de um espírito que se tenha elevado a uma tal altura. (*NTH*, AA 01:319ss.)

Em suma: o jovem pensador, que, no Prefácio da obra, não escondera a sua faceta de confiante aventureiro e que ao longo da mesma se revelou tão ousado de conjeturas com as quais queria dar ideia da constituição sistemática e da formação mecânica do Universo, termina a sua aventurosa viagem num sentimento de prazer inefável, numa admiração e contemplação silenciosa do cosmos, que se balbucia nestas palavras finais da obra:

Quando se tem o espírito repleto destas considerações …., a vista de um céu estrelado numa noite serena proporciona uma espécie de prazer que só as almas nobres sentem [*eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden*]. No silêncio geral da natureza e no repouso dos sentidos, o poder oculto de conhecimento do espírito imortal fala uma linguagem sem nome e dá conceitos ainda não desenvolvidos, que podemos certamente sentir, mas que não se deixam descrever. (*NTH*, AA 01:367).

E assim, o que se anunciara como uma promissora aventura científica de navegação do cosmos desconhecido termina numa iniludível experiência estética da natureza e do cosmos, que exibe todos os ingredientes fenomenológicos de uma vivência do sublime, tal como estes virão a ser descritos muito mais tarde pelo filósofo na sua terceira *Crítica*.

Poder-se-ia pensar que estas efusões do jovem filósofo se calaram com a disciplina crítica. Mas não. E só para não maçar, salto para a terceira *Crítica*, aquela onde ao sentimento de prazer é reconhecida uma legalidade peculiar e própria, e até mesmo uma autonomia frente à moral e à ciência, aquela onde se reconhece que só um ser humano – isto é, um ser que, sendo racional, ao mesmo tempo é sensível e tem

um corpo – é suscetível de experimentar o prazer da beleza, pois que «a beleza vale apenas para os homens» (AA 05:210).[43] Mas o prazer de que aqui se trata é o que acompanha o conhecimento. E desse se trata também na Crítica do Juízo. Um dos problemas que esta obra enfrenta é o do conhecimento do particular para o qual não é dado um conceito ou uma lei, mas que tem que ser inventados. Ora, como é isso possível e com que legitimidade podemos ter a expectativa de que a natureza em toda a sua multiforme variedade de espécies e de formas se adeque como que espontaneamente e corresponda à nossa necessidade de a compreendermos e representarmos como um sistema construído não a priori mas por assim dizer empiricamente? Esta questão domina as duas Introduções que Kant escreveu para a sua obra. Na primeira delas, lê-se:

> Se a natureza não nos indicasse nada mais além desta teleoformidade lógica <isto é, a aptidão que se revela, na investigação empírica da natureza, para que as leis empíricas encontradas nela se deixem subsumir em leis mais gerais embora igualmente empíricas, como num sistema>, ainda assim teríamos já razão para nisso a admirarmos [*bewundern*], na medida em que nós, segundo as leis universais do entendimento, não sabemos dar para isso nenhuma razão; mas dificilmente alguém que não seja o filósofo transcendental seria capaz de uma tal admiração [*Bewunderung*], e mesmo este não seria capaz de mencionar um único caso determinado onde esta teleoformidade se prova no concreto, mas só pode pensá-la em geral. (*EE*, AA 20:216).

A ideia é ainda mais desenvolvida no § vi da Introdução definitiva e aí encontramos o reconhecimento explícito da dimensão estética – da

[43] Como escreve M. J. do Carmo Ferreira (art. cit., pp. 395-396): «pareceria então legítimo falar-se, como faz Y. Yovel, de uma «erótica da razão» em Kant, reconstituindo-se toda uma semântica da *Befriedigung* que envolve o dinamismo racional, apontando para uma fusão do *logos* e do *eros*, de patente matriz platónica, uma semântica de «interesses», «faltas», «privações», «aspirações», «apelos» e pretensões», termos que não se esgotam como metáforas, antes transportam consigo uma evidente função sistemática.»

experiência de um verdadeiro prazer que acompanha o conhecimento teleológico da natureza. Com efeito, que a natureza em toda a sua variedade ofereça uma matéria que responde ao interesse de unidade e de sistematicidade do entendimento ou da razão, é qualquer coisa que se dá como contingente e que nem o entendimento nem a razão podem determiná-lo por si mesmos. O acordo entre o entendimento e a natureza empírica, que acontece sempre que um cientista encontra a lei geral para um novo caso, revela-se como um gracioso acontecimento de descoberta ou de invenção que tem analogia com a experiência estética e que dá sempre ocasião a um verdadeiro prazer intelectual, do género daquele que terão experimentado Pitágoras ou Kepler por ocasião das suas descobertas matemáticas ou astronómicas; ou do género daquela «grande admiração da natureza, não apenas fora de nós mas também na nossa própria razão», que, muito desculpavelmente – *wohl verzeihlich* – terá levado Platão até à pretensão exaltada de «poder criar essa harmonia dos seres a partir do respetivo princípio suprassensível», em vez de, como Anaxágoras, a ter concluído «a partir dos objetos da experiência e da respetiva união final» (*aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung*) – (*KU*, AA 05: 363).

É como se o entendimento – ou antes, a faculdade de julgar reflexionante – visse satisfeita a sua intenção e pretensão de um conhecimento que seja simultaneamente o mais especificado e sistematicamente unificado possível, sem ser capaz de dar ele mesmo razão disso. Kant constata que «o alcançar de toda a intenção está ligado com o sentimento do prazer» (*Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden*). Se o acordo encontrado entre a faculdade de conhecimento e a natureza estivesse estabelecido *a priori* pelas leis gerais do entendimento, não haveria lugar para nenhum prazer, uma vez que tudo decorreria necessariamente de leis universais.[44] À experiência do prazer está, pois,

[44] Isso parece levar a excluir uma dimensão estética no conhecimento científico, na Astronomia, na Física e sobretudo na Matemática e Geometria, e é nesse sentido que

associada uma esperança ou expectativa que deseja ser preenchida ou satisfeita, mas igualmente a surpresa, a contingência, a gratuidade. Por isso, a situação é totalmente diversa quando, no campo empírico, e de um modo absolutamente contingente e não previsto, se chega a descobrir que duas ou mais leis empíricas e heterogéneas da natureza se deixam compreender sob um mesmo princípio comum superior, que é ele próprio descoberto, ou que não estava dado, ou não era conhecido previamente. Então, diz Kant, a descoberta desta possibilidade de unir o diverso contingente e avulso, sob uma mesma lei que é ela mesma também descoberta na situação, «é o fundamento de um prazer muito digno de nota [*sehr merklichen Lust*] e frequentemente até de uma admiração [*Bewunderung*], e de tal ordem que ela não cessa, mesmo que o seu objeto seja já suficientemente conhecido.» O filósofo reconhece que o hábito nos tornou costumeiro e banal esse acordo, a tal ponto que já não experimentamos nisso nenhum prazer digno de nota. Todavia, faz notar que «um tal prazer existiu a seu tempo e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele é que a pouco e pouco ele se confundiu com o mero conhecimento e deixou de ser especialmente advertido.» (*KU*, AA 05:187). E conclui dizendo:

> É necessário, pois, qualquer coisa que, no juízo acerca da natureza, torne o nosso entendimento atento à finalidade desta, é preciso uma investigação que consista em hierarquizar as leis heterogéneas sob leis mais elevadas, se possível, ainda que sempre empíricas, para que, em caso de sucesso, sintamos prazer neste acordo da natureza com o nosso poder de conhecimento

---

costuma ser lido o § 62 da *KU*. Angela Breitenbach mostrou como este muito negligenciado parágrafo da terceira *Crítica* pode ser lido de um modo muito diferente do que tem sido comummente, revelando a subtileza do seu autor, que não exclui, antes inclui, a possibilidade de uma genuína dimensão estética no próprio conhecimento matemático-geométrico, aquela que terão experimentado, nas suas descobertas, um Pitágoras, um Platão, um Arquimedes, um Kepler. Veja-se: Angela Breitenbach, «Beauty in Proofs: Kant on Aesthetics in Mathematics», *European Journal of Philosophy*, vol. 23, 4, dec. 2015, pp. 955-977.

– acordo que nós consideramos como simplesmente contingente. Pelo contrário, seria para nós uma muito desgostosa representação da natureza se nos fosse dito à partida que, na mais pequena investigação que fosse para além da experiência mais comum, nos confrontaríamos com uma heterogeneidade das suas leis de tal ordem que ela tornaria impossível, para o nosso entendimento, a reunião das suas leis particulares sob leis universais empíricas; a razão disso está em que isso contraria o princípio subjetivo da especificação teleoforme da natureza nos seus géneros e a intenção da nossa faculdade de julgar reflexionante. (*KU*, AA 05:188).

Como o escrevi noutro lugar, foi talvez esta perceção ou esta feliz descoberta da dimensão estética da investigação científica e filosófica o que conduziu o filósofo a tratar sob a jurisdição de uma mesma faculdade – o juízo reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*) – e do seu princípio transcendental – o da teleoformidade da natureza (*Zweckmässigkeit der Natur*), as questões relativas ao juízo estético do belo da natureza e as relativas ao juízo teleológico acerca da natureza, assim unindo, sob a mesma *Crítica do Juízo* e o seu princípio transcendental, a Estética e a Teleologia, e desse modo a ver uma íntima correlação entre a Faculdade de Julgar, enquanto faculdade de conhecimento, e o Sentimento de Prazer e Desprazer, enquanto faculdade do ânimo (*des Gemüths*) ou da alma (*Seelenvermögen*) em geral (*KU*, Einl. IX, AA 05:196-198). Uma solução que, como é sabido, viria a merecer a aprovação entusiástica de Goethe e a total incompreensão de Schopenhauer.[45] E é assim que, no final do desenvolvimento do seu programa crítico, ao apresentar num quadro sinóptico o sistema das faculdades do espírito e seus respetivos princípios transcendentais, conectados pelo princípio da teleoformidade da natureza, o filósofo não esconde o genuíno prazer estético que o reconhe-

[45] Veja-se o meu ensaio «Kant e a ideia de um Heurística Transcendental», in: AAVV, *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa: CFUL/DFFLUL, 2010, pp.1110ss.

cimento de um tal espontâneo acordo das faculdades do espírito produz, um prazer que tem ainda o especial condão de promover no espírito a recetividade para o sentimento moral (*KU*, Einl., AA 05:196).

2.3. A transformação da linguagem filosófica num sentido estético-retórico

É este um tópico ao qual tenho dedicado vários estudos, pelo que vou aqui ser tão breve quanto possível, apenas sintetizando alguns dos resultados já publicados da minha própria investigação. O tema da linguagem em/de Kant foi quase sempre desconsiderado, pois a ideia que geralmente se fazia era a de que Kant não só nada tinha de relevante a dizer sobre a linguagem, como a sua própria linguagem e estilo por razão nenhuma eram recomendáveis ou dignas de atenção. Mas, felizmente, tal posição hoje tornou-se dificilmente defensável. E o tema da linguagem em Kant e o da linguagem de Kant começam a merecer alguma atenção na atualidade.[46] Aquilo que hoje se pode dizer – contra os "metacríticos" contemporâneos de Kant (como Hamann e Herder) e os seus repetidores recentes (como Bruno Liebrucks, Dimitrios Markis, Milan Damnjanovic, Wilhelm Lütterfelds e Jürgen Villers, entre outros)[47], que acusam o filó-

---

[46] Veja-se. Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *A Linguagem em Kant . A Linguagem de Kant*, Marília/São Paulo: Oficina Universitária/ Cultura Acadêmica, 2018; Willi Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen, 1990.

[47] Veja-se: Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein. Die erste Revolution der Denkungsart: Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1968; Dimitrios Markis, «Das Problem der Sprache bei Kant», in: Brigitte Scheer; G. Wohlfahrt (ed.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982, pp.110-154; Milan Damnjanovic, «Handle sprachlich – oder: Warum blieb die Sprache bei Kant unthematisiert?», in: Lothar Berthold (Ed.), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 1990, pp.433-444; W. Lütterfelds, «Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie», in: Dietmar Heidemann; Kristina Engelhard (Ed.), *Warum Kant heute? – systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2004, pp.150-176; Jürgen Villers, *Kant und das Problem der Sprache: die historischen und*

sofo crítico de não tematizar, de desprezar ou até de reprimir a linguagem – é que Kant não só transformou profundamente a linguagem da Filosofia como também alterou a relação da Filosofia com a linguagem e com a sua própria linguagem.[48] Havendo neste volume um capítulo expressamente dedicado ao tema (o cap. 3 da primeira seção), aqui me limitarei a sinalizar os aspetos gerais que documentam a tese geral nele exposta da esteticização da Filosofia, também ao nível da sua linguagem e expressão.

Como acima deixei anunciado, o tema pode ser seguido em três direções ou segundo três tópicos, entre si conexos: o da «sensibilização» (*Versinnlichung*) dos conceitos e ideias; o da claridade sensível ou «evidência estética» (*ästhetische Deutlichkeit*) e sua relação com a claridade ou «evidência lógica» (*logische Deutlichkeit*); e o da «popularidade», da «verdadeira popularidade» (*wahre Popularität*) na sua relação ou tensão com a «profundidade escolar» (*scholastische Gründlichkeit*). Vou evocar apenas alguns momentos. No Prefácio à 1.ª ed. da KrV, refere as duas exigências que considera essenciais numa obra filosófica – a «certeza» (*Gewissheit*) e a «claridade» ou «evidência» (*Deutlichkeit*). E, nesta última, distingue a «evidência lógica ou discursiva» (*logische / discursive Deutlichkeit*), mediante conceitos, da «evidência intuitiva ou estética» (*intuitive / ästhetische Deutlichkeit*), mediante intuições (*KrV* A XVII-XVIII). Lamen-

---

systematischen Gründe für die Sprachlösigkeit der Transzendentalphilosophie, Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997.

[48] Veja-se a crítica que faço destas posições no meu livro *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, (Lisboa: FLUL, 1989), Lisboa: F. C. Gulbenkian / JNICT, 1994, pp. 74ss. Desde há várias décadas que venho insistindo neste ponto. Destaco, para além do livro referido, os dois ensaios seguintes: «Kant e a Filosofia como análise e reinvenção da linguagem metafísica», Colóquio do Centenário de Vieira de Almeida (1988), in Nuno Nabais (coord.), *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa: FLUL-Departamento de Filosofia, 1991, pp. 199-223 (retomado no meu livro *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994); «Kant e o problema da linguagem da Filosofia», in AAVV, *Pensar radicalmente a humanidade. Ensaios de Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, Vila Nova de Famalicão: Editora Húmus / Universidade do Minho, 2011, pp.407-420. Sigo aqui, abreviadamente, alguns dos parágrafos finais deste último ensaio.

ta-se e pede desculpa aos leitores por, nessa obra, ao contrário do que era sua original intenção, não ter podido atender com igual sucesso a ambas as exigências.

O tópico regressa no Pref. à 2.ª edição da primeira Crítica, reconhecendo o autor, uma vez mais, que «na exposição resta ainda muito a fazer» e diz contar para isso com a colaboração daqueles «homens de valor, que juntam de forma feliz à profundidade da compreensão o talento de uma luminosa exposição» garantindo às ideias expostas na Crítica a verdadeira popularidade e a elegância (*KrV* B XXXIX, XLII-XLIV). E o mesmo assunto é ainda expressamente abordado por Kant no Prefácio à sua tardia *Metafísica dos Costumes* (*MS*, AA 06: VI, 206), comentando o recente ensaio de Christian Garve ao tema expressamente dedicado, intitulado *Acerca da popularidade do discurso* (*Von der Popularität des Vortrages – Vermichste Aufsätze*, 1796). Vêmo-lo, por fim, longamente tratado na Introdução à *Lógica*, no ambiente de um explícito programa de «unir a ciência com o gosto», a «clareza estética» com a «clareza lógica» (*Log*, Einl. V, AA 09:62). A persistência do tópico, mesmo nas obras publicadas, é inequívoca prova da importância que o filósofo lhe concede.

Mas há outros testemunhos não menos expressivos, seja na correspondência ou nas reflexões do espólio, que minimizam esse regime de exceção que Kant reclama para a sua filosofia crítica. Numa das suas Reflexões regista-se o lamento de não poder tratar de modo genial (*geniemässig*) as questões filosóficas profundamente complexas, tendo que limitar-se a fazê-lo de um modo escolar (*schulmässig*) (*Refl* 990, AA 15:435). Em carta a um discípulo confessa que o que sempre desejou fora ter uma «mente poética (*ein dichterischer Kopf*), que pudesse unir a exatidão escolástica na determinação dos conceitos com a popularidade de uma imaginação exuberante (*blüende Einbildungskraft*)», mas não ousava esperá-la para ele próprio (*Br*, AA 11:432). Louva quem tem o talento de uma «exposição luminosa e até graciosa» (*einer lichtvollen, sogar anmüthigen Darstellung*) de doutrinas áridas, pelo que disso releva para a claridade da ideia e compreensibilidade das doutrinas (AA 08:183). Na última

obra que publicou encontra-se um conjunto de parágrafos sob o título «Apologia da sensibilidade», nos quais o autor, procedendo segundo uma estratégia que lhe é habitual, leva a causa em questão a tribunal e se propõe responder, como advogado, às acusações que os lógicos costumam lançar contra a sensibilidade. As acusações reduzem-se a três: 1) que ela desorienta a faculdade de representação – o entendimento; 2) que ela tende a dominar o entendimento, quando devia antes ser sua serva; 3) que ela engana e não oferece segurança. Em contrapartida, prossegue Kant, os poetas e as pessoas de gosto consideram que somente mediante a sensibilização (*Versinnlichung*) dos conceitos do entendimento é que se alcança a pregnância (*das Prägnante*) ou riqueza do pensamento, o enfático (*das Emphatische*) ou a força da expressão e da linguagem e o poder iluminante (*das Einleuchtende*) ou a claridade das representações, ao passo que a «nudez do entendimento» (*Nacktheit des Verstandes*) não passa de miséria (*Dürftigkeit*). Colocando-se declaradamente do lado das pessoas de gosto, e contra os lógicos, o constituído advogado da sensibilidade mostra que os sentidos não perturbam nem governam o entendimento, nem tão pouco são enganadores. Reconhece que as representações sensíveis se antecipam às do entendimento e se expõem por vezes de forma amontoada e confusa. Mas o seu contributo é tanto mais rico quanto mais o entendimento for capaz de dar ordem e forma a essa profusão e, desse modo, «prover o espírito de expressões pregnantes (*prägnante*) para o conceito (*Begriff*), enfáticas (*emphatische*) para o sentimento (*Gefühl*) e de representações interessantes (interessante) para a determinação da vontade. Em síntese, o auto-constituído advogado da sensibilidade conclui que, se se acusa a sensibilidade porque o conhecimento que ela promove tem um carácter de superficialidade (*Seichtigkeit*), por ser individual e limitado ao singular, por outro lado, também o entendimento, que se move exclusivamente no universal, precisamente por isso, se entrega a meras abstrações e incorre na acusação de aridez (*Trockenheit*). E o filósofo pronuncia a sua sentença indicando uma «via intermédia», a qual, no seu entender, permite evitar tanto um vício como outro. Chama-lhe a

«abordagem estética» (*ästhetische Behandlung*), a respeito da qual declara: «a abordagem estética, cuja primeira exigência é a popularidade, segue um caminho que permite evitar os dois defeitos» -a saber, o da aridez e o da superficialidade (*Anth*, AA 07:146).[49]

Nas suas obras e escritos Kant esforçou-se, sem dúvida, por seguir esta «via média», que é a da *Versinnlichung*, da *ästhetische Deutlichkeit*, da *wahre Popularität*.[50] Fê-lo não por mera condescendência pedagógica e ainda menos por adulação do seu público leitor ou por cedência ao espírito da época, mas por profundíssima convicção. Tinha muito entranhado o sentido do funcionamento orgânico do espírito na harmonia de todas as suas faculdades, seja no plano estético seja no plano filosófico. Sabia que a verdade não se dirige somente ao entendimento, mas também à imaginação, ao sentimento e à vontade. O que, no comentado

---

[49] Esta mesma via média havia sido proposta por Schiller, no ensaio *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, publicado em *Die Horen*, no Verão de 1795, no rescaldo da polémica e rutura com Fichte, que teve como pretexto precisamente uma questão acerca do estilo da Filosofia. Schiller propõe aí o que chama o «modo belo de escrever» (*schöne Schreibart*), como forma de realizar o objetivo de «pôr em harmonia as forças sensíveis e as forças espirituais do homem e uni-las numa íntima aliança». Tal solução satisfaz o entendimento, porque assegura a conformidade à lei, mas, ao mesmo tempo, dá a impressão de ser um produto espontâneo da imaginação, e não algo mecânico, como é a exposição meramente científica e lógica. Veja-se o meu ensaio «Hércules e as Graças ou da 'condição estética da virtude': Kant, leitor de Schiller», agora no meu livro *Regresso a Kant – Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.252-253.

[50] Kant revela-se assim, por fim, em essencial sintonia com o «Popularphilosoph» Christian Garve, o qual num já citado ensaio de 1769, assim escrevia: «Também na filosofia, no explicar e no demonstrar, há um certo gosto, tal como nas artes e nas obras do belo-espírito». Trata-se de uma forma superior de *espírito*, de *Witz*, de *gosto* ou de *génio*, o qual se revela na capacidade de «representar a concordância e união da faculdade de sentir e da razão, uma das quais dá as imagens que devem ser elaboradas e a outra ordena-as e procura as cores com as quais elas são projetadas; é isto que constitui a peculiaridade e a raridade deste génio.» Christian Garve, *Versuch über die prüfung der Fähigkeiten, Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig: Verlag der Dyckischen Buchhandlung, 1778, pp.35-37, 91-93. (o ensaio fora publicado 10 anos antes pelo mesm editor no volume VIII da *Neue Bibliothek der schönen Wisseschaften und freyen Künste* (Leipzig: Verlag Dyck, 1769).

texto da Antropologia parece propor Kant ao filósofo, como via para a exposição das suas ideias, não é a noção lógico-metafísica de uma verdade árida, dirigida apenas ao entendimento para ensiná-lo ou esclarecê-lo, mas antes a noção retórica de verdade, dirigida por certo ao entendimento em todo o rigor e profundidade, mas também à imaginação nas suas cores luminosas e até na sua graciosidade (*lichtvoll, sogar anmüthig*), para estimulá-la, ao sentimento, para dar-lhe ânimo, à razão prática, para interessá-la, e à vontade, para movê-la, segundo o ideal de verdade dos pensadores da grande tradição da racionalidade retórica, expresso pelos três verbos latinos: *docere*, *delectare*, *movere* – ensinar, deleitar, mover. É sem dúvida nesta tradição do pensamento retórico que se inscrevem também os comentados parágrafos da Introdução à *Lógica*, dos Prefácios da *Crítica* e da *Metafísica dos Costumes*, do espólio e da Correspondência. E no mesmo sentido vai a explícita adesão de Kant ao ideal ciceroniano da verdadeira eloquência – não, porém, ao da oratória enquanto arte de servir-se das fraquezas dos seres humanos para convencê-los ou levá-los para os fins próprios (sejam estes, de resto, bons ou não) –, que encontramos numa nota ao § 53 da *Crítica do Juízo*, nestes termos:

> Aquele que tendo uma clara inteligência dos assuntos domina a linguagem na sua riqueza e pureza e com uma imaginação fecunda [*einer fruchtbaren Einbildungskraft*] e hábil para a exposição das suas ideias toma partido de todo o coração pelo bem verdadeiro, esse é o *vir bonus dicendi peritus*, o orador sem arte, mas cheio de energia expressiva [*Nachdruck*], a que aspirava Cícero, sem ter ele próprio permanecido sempre fiel a esse ideal. (*KU*, AA 05:328)

Penso, assim, poder concluir-se que, pese embora a severa autocrítica que por vezes faz do seu próprio estilo, Kant tentou seguir nos seus escritos filosóficos a via média da «abordagem estética», a da «sensibilização» e a da «verdadeira popularidade», tentando garantir para as suas ideias, além da «claridade lógica», também a «claridade estética».

A melhor prova disso é a complexa rede de metáforas em que se constrói e expõe a sua filosofia.[51]

Concluo evocando a observação que vai em epígrafe a este ensaio, tomada do primeiro Curso de Antropologia que Kant lecionou, no ano de 1772/73, registado por Collins, que diz: «O filósofo que filosofa com gosto, faz mais do que aquele que filosofa acerca do gosto». Se o que eu tentei expor neste ensaio faz algum sentido, então eu creio que essa observação do Professor Kant se aplica particularmente bem àquele mesmo que a formulou. Nas cinco últimas décadas houve grandes desenvolvimentos no reconhecimento da decisiva contribuição de Kant para a filosofia do gosto e para a compreensão dos sentimentos estéticos e das matérias estéticas em geral. É talvez tempo de reconhecer também que a sua contribuição como filósofo não foi menos importante no que concerne ao modo como ele tratou as matérias filosóficas, com gosto e genuíno sentido estético.

Epílogo

O **Gosto**, categoria em torno da qual se constituiu a Estética setecentista e que tão profundamente modelou a própria Filosofia, é, todavia, uma categoria epocal. Nascida de baixa condição gnosiológica e até estética, ela viu-se promovida semanticamente ao longo sobretudo do século XVIII, atingindo o seu momento mais alto de consagração na terceira *Crítica* de Kant. Mas, a partir daí, com o Romantismo e o Idealismo, começa o processo de sua queda e de perda até do seu significado estético, como

[51] Veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano* (Lisboa: FLUL, 1989), Lisboa: F. C. Gulbenkian/JNICT, 1994; Idem, «As metáforas da razão e a razão das metáforas na filosofia de Kant», *in*: Róbson Ramos dos Reis e Andréa Faggion (orgs.), *Um Filósofo e a Multiplicidade de Dizeres. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic*, Campinas: CLE-Unicamp, 2010, pp. 229-254. Veja-se o já citado volume: *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim: Olms, 2015.

acontece igualmente a outras categorias que faziam parte da mesma constelação semântica, como o «sentido comum» e o «sentimento estético». Na sua 27.ª Carta sobre a educação estética do ser humano, Schiller ainda escreve:

> Somente o gosto traz harmonia à sociedade, pois ele institui a harmonia no indivíduo… Nenhum predomínio, nenhuma dominação solitária será consentida, na medida em que o gosto governe e o reino da bela aparência se espalhe… A partir dos mistérios da ciência, o gosto conduz o conhecimento sob o céu aberto do senso comum e transforma o que é propriedade das escolas num bem-comum de toda a sociedade humana.[52]

Mas era a sua uma voz já cada vez mais solitária. Do esgotamento semântico e por fim do abandono do **Gosto**, mesmo no contexto estético, como categoria com alguma pertinência, dará conta Hegel, quatro décadas volvidas, na Introdução às *Lições sobre a Estética* (1835-38), como de um facto consumado, quando escreve que já não se ouvia falar de «gosto»; e ele mesmo declara que invocar o «sentido comum» ou o «sentimento estético» é um modo completamente inadequado de se pretender abordar a arte e a beleza artística, tarefa que exige antes o conhecimento experimentado e especializado de um *connoisseur*. Na bela arte, que é obra do artista genial, «a profundidade da coisa permanece oclusa para o gosto», pois «o gosto capta apenas a superfície».[53]

De facto, na esteira de Hegel, a Estética oitocentista vai organizar-se não em torno da categoria do Gosto, mas em torno da categoria do Génio, da individualidade do artista criador e da sua obra original. Também estas categorias haviam sido formadas e apuradas na Estética setecentista, mas estavam aí enquadradas e temperadas pelo juízo de

---

[52] Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, *Sämtliche Werke*, München: Hanser, 1989, Bd. V, p. 668.

[53] Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Einl. III, 1 b-c. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

Gosto ou juízo estético em sua dimensão de promotor de socialidade e de comunidade humana de sentimentos partilhados. Tenha-se presente a célebre afirmação de Kant, no §50 da *Crítica do Juízo*, segundo a qual «o gosto corta as asas ao génio»: o mesmo é dizer que o Génio tem de ser bem temperado pelo Gosto. Kant está num ponto de viragem entre dois regimes do discurso estético: um regido pela categoria do Gosto, o outro pela do Génio. Apesar de toda a importância que atribui ao Génio, no contexto do seu pensamento estético, ele tenta manter o equilíbrio entre os dois princípios: o da apreciação ou do juízo estético e o da criação original, a exigência de comunicabilidade universal representada pelo princípio do Gosto e a instauração original do sentido pela individualidade criadora que é o Génio, o qual não obedece às regras feitas ou já estabelecidas e consensualizadas da arte, mas através de cujas criações é como se a própria natureza (não já a sociedade) desse regras à arte e se constituísse como referência ideal do Gosto para os vindouros. Objetivo, todavia, sem garantias, pois sempre haverá um novo génio a destruir ou a destituir o que outro instituiu!

O equilíbrio entre os dois princípios – um, representado na noção de Gosto e o outro, na noção de Génio – logo será quebrado na geração pós-kantiana, romântica e idealista, para a qual o Génio (identificado com o artista verdadeiramente criador e original) se institui como princípio absoluto. Em caso de conflito entre a exigência do Génio e a do Gosto, Kant defende que é aquele que deve ser parcialmente sacrificado, precisamente para que a sua criação seja acolhida e reconhecida pelo maior número possível e possa assim manifestar e exercer toda a sua fecundidade no espaço da comunidade humana. A extraordinária riqueza de ideias e a ilimitada liberdade da Imaginação, qualidades peculiares que se reconhecem ao Génio, devem ceder perante a exigência de pertinência requerida pelo Gosto ou Juízo reflexionante estético. Nas palavras de Kant:

> O Gosto é […] a disciplina do Génio; ele corta-lhe as asas, torna-o civilizado e polido; mas ao mesmo tempo dá-lhe uma orientação, indicando-lhe em que

> sentido e até onde ele deve estender-se para poder permanecer pertinente [*zweckmässig*] e, na medida em que introduz clareza e ordem na profusão dos pensamentos, torna as suas ideias consistentes, capazes de obterem uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo universal e de serem seguidas por outros e assim promoverem uma cultura sempre crescente. Se, por conseguinte, em caso de conflito entre estas duas propriedades algo num produto <artístico> deve ser sacrificado, deve sê-lo preferentemente do lado do Génio; e o Juízo, que nos assuntos da bela arte profere a sentença a partir de princípios próprios, autorizará que se prejudique antes a liberdade e a riqueza da Imaginação do que o Entendimento.(*KU*, AA 05:319)

Em suma, à semelhança do que o fez a Crítica da Razão (*KrV*, A 5/B 9) em relação à «leve pomba» de Platão, coartando-lhe «o seu voo nas asas das ideias», com que se abalançava, sem que qualquer objeto lhes oferecesse resistência, «no espaço vazio do entendimento puro» – o suprassensível –, para a trazer ao limitado mundo sensível da comum experiência onde as suas representações ganham pertinência e objetividade, assim também o Gosto – isto é, o Juízo – se «corta as asas» ao Génio, não é por certo para impedi-lo de voar, mas sim para que o seu voo se mantenha a uma altura tal que as suas criações possam ainda ser vistas, apreciadas, compreendidas e fecundas para a sociedade e comunidade dos homens à qual ele as propõe (pois vai já implícito nessa propositura um pressuposto de comunicabilidade e de participação num sentimento comum sobre o qual originariamente se funda a comunidade humana). A precedência que Kant reconhece ao Gosto sobre o Génio – por conseguinte, ao Juízo reflexionante sobre a Imaginação – explica que a sua obra, concebida inicialmente como «Crítica do Gosto» (*Kritik des Geschmacks*), tenha acabado por ter o título de *Kritik der Urteilskraft*, e não o de *Kritik der Einbildungskraft*, como poderia muito bem tê-lo tido, se o acento tivesse sido posto por fim na faculdade estética criadora por excelência e não na faculdade apreciadora, a qual, mediante o seu princípio transcendental de *Zweckmässigkeit*, é chamada a julgar da per-

tinência das produções da Natureza e das criações do espírito, mesmo quando estas trazem o selo da genialidade. Na hora de decidir a qual das faculdades do ânimo atribuir o papel fundamental de mediação entre as outras faculdades e de administração orgânica de toda a vida espiritual, Kant escolheu inequivocamente o Juízo, mas o juízo reflexionante, não o determinante. Colocado no ponto de viragem entre dois regimes do pensamento estético, ao mesmo tempo que leva um ao limite e abre ao outro as portas, Kant revela-se, todavia, mais como sendo ainda o representante de uma estética classicista do Gosto e da reflexão contemplativa do que o incondicional paladino de uma estética romântico-idealista do Génio, entendido este como um eu individual absoluto, entregue à liberdade sem peias da sua inesgotável imaginação criadora, ou, simplesmente, à arbitrariedade da sua demência e ao desvario agora sem peias do seu *ego*, desde que – e até que – cultural e socialmente consentidos.[54]

Não é este o único sinal de equilíbrio tenso e fecundo em que se mantém a abordagem kantiana das questões estéticas. Há nela também o temperado equilíbrio entre o juízo privado e o universal, entre o belo e o sublime, entre a experiência estética da Natureza (seja a do belo natural ou a do sublime) e a experiência estética da arte, entre a experiência estética como perceção de uma poética ou "técnica" formal da Natureza, que se exibe nas formas belas desta, e a consideração teleológica dos organismos naturais, só compreensíveis se lhes for atribuída uma poética

[54] Nietzsche, que estava já confortavelmente instalado no ambiente ainda essencialmente romântico de uma estética do génio e do artista, assumidos como novos absolutos (dos quais se alimentava e vem alimentando não já a Estética – categoria que perderia ela própria também cada vez mais o sentido no novo enquadramento – mas os seus sucedâneos como as "filosofias da arte" do modernismo e até do pós-modernismo), não perdoou a Kant – porque o não entendeu – o facto de este não ter visto a arte do ponto de vista do 'criador' e do artista, mas antes do ponto de vista do 'espetador', resultando, segundo ele, dessa «falta de uma mais subtil experiência da arte», as características abstrusas que o autor da Crítica do Juízo Estético atribuíra à experiência estética: o desinteresse, a impessoalidade, a validade universal. F. Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, Tradução e Notas de José Miranda Justo, Lisboa: Círculo de Leitores, 1997, pp.123-124.

ou "técnica da Natureza" que real e objetivamente os produza.[55] Todos estes tensos equilíbrios vão ser igualmente quebrados, de uma ou de outra maneira, nas estéticas e filosofias da arte pós-kantianas oitocentistas e novecentistas. Mas não cabe aqui tratar de tão vasta matéria.

[55] Recapitulo aqui algumas conclusões que expus no ensaio: «A concepção kantiana da experiência estética: Novidade, tensões e equilíbrios», publicado no meu livro: *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.341-347.

(Página deixada propositadamente em branco)

2

"UM PROBLEMA QUE A NATUREZA TANTO ENROLOU": O JUÍZO E A MUITO PECULIAR APRIORIDADE DO SEU PRINCÍPIO TRANSCENDENTAL

> Acontece que o autor e muitas vezes até os seus seguidores mais tardios se enganam acerca de uma ideia que não conseguiram tornar clara para si mesmos.
>
> Kant, *KrV* A 834-835/B 862-863

1. O "embaraço" do filósofo

Neste ensaio, eu proponho-me desenvolver um comentário elíptico a uma passagem do Prefácio à *Crítica do Juízo*. A passagem, um pouco longa, diz o seguinte:

> Este embaraço [*Verlegenheit*] a respeito de um princípio (quer ele seja subjetivo ou objetivo) encontra-se principalmente nos juízos que chamamos estéticos e que respeitam ao belo e ao sublime da natureza ou da arte. E, todavia, é a investigação crítica de um princípio da faculdade de julgar neles que constitui a parte mais importante duma crítica desta faculdade. Com efeito, ainda que considerados apenas em si mesmos eles nada contribuam para o conhecimento da coisa, pertencem, todavia, somente à faculdade de conhecer e provam uma imediata relação desta faculdade com o sentimento de prazer ou desprazer segundo algum princípio *a priori*, sem que se confunda com aquele

que pode ser fundamento de determinação da faculdade de desejar, pois este tem os seus princípios *a priori* nos conceitos da razão. – No que respeita à apreciação lógica [*logische Beurtheilung*] da natureza, aí onde a experiência estabelece uma legalidade das coisas para cuja compreensão ou explicação não é já suficiente o conceito universal intelectual do sensível, e onde a faculdade de julgar pode tirar dela mesma um princípio de relação da coisa natural com o incognoscível suprassensível, não devendo, porém, usá-lo senão por relação a si própria em vista do conhecimento da natureza, podemos certamente e devemos aplicar um tal princípio para o conhecimento dos seres do mundo; ao mesmo tempo, através deste princípio descobrem-se perspetivas que são vantajosas para a razão prática; mas este princípio não tem nenhuma relação imediata com o sentimento de prazer e desprazer, relação que precisamente constitui o enigmático [*das Rathselhafte*] no princípio da faculdade de julgar e que é o que torna necessário na Crítica uma secção especial dedicada a esta faculdade, pois a apreciação [*Beurteilung*] lógica segundo conceitos (de que nunca se pode tirar uma consequência imediata para o sentimento de prazer e de desprazer) poderia ter sido seguramente acrescentada à parte teórica da filosofia juntamente com uma limitação crítica dos seus conceitos. […] Porque a investigação da faculdade do gosto como juízo estético […] é colocada aqui apenas num propósito transcendental, eu espero que ela será julgada com indulgência em relação à deficiência [*Mangelhaftigkeit*] na consecução desse objetivo. [...] Todavia, a grande dificuldade [*grosse Schwierigkeit*] que existe em resolver um problema que a natureza tanto enrolou [*ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat*] desculpará, assim espero, uma não completamente evitável obscuridade [*nicht ganz vermeidende Dunkelheit*] na solução do mesmo, desde que o princípio corretamente apresentado seja exposto com suficiente clareza. (*KU*, AA 05:169-170)

O mínimo que se pode dizer desta página é que ela é desconcertante e perturbadora. Kant fala aí – e de forma obsessiva – do "embaraço", da "grande dificuldade", da "obscuridade não evitável", da "deficiência na consecução do objetivo" e do "enigmático" e do "enrolamento" que

envolvem o juízo estético e seu princípio, e atribui isso não apenas a uma sua incapacidade subjetiva pessoal de lidar com o problema e de o expor com total clareza, mas também à natureza mesma do problema, como se a natureza se tivesse esmerado em complicá-lo. Ocorrendo tudo isto no Prefácio de uma obra para a qual o autor escrevera duas longas Introduções, nas quais, em momentos diferentes de redação, tentara tornar compreensível para si mesmo e para os leitores o que nela está em causa, a citada passagem poderia ser lida como a inequívoca confissão da consciência persistente do relativo fracasso do empreendimento levado a cabo na *Crítica do Juízo*, ou como uma não completa satisfação com o resultado alcançado na obra já enviada para publicação. Porém, a passagem pode ser lida também como o testemunho de uma longa história de tentativas do autor pela boa equação e solução do problema central dessa obra. Mas qual é esse problema? Será um só – apenas o juízo estético –, ou serão os vários problemas que na obra confluem e a que o filósofo quer dar resposta por junto? E, se for este o caso, como o tentarei mostrar, eu reformularia a minha anterior afirmação nesta outra: do que a citada passagem do Prefácio dá conta é da muito peculiar complexidade de que se tece a terceira *Crítica*.

Antes de enfrentar a questão, recapitulemos o que a citada passagem do Prefácio revela, em sumário, daquilo que o autor tentara justificar mais desenvolvidamente nas duas Introduções que escrevera para a sua obra – em versões, de resto, nem sempre coincidentes – e que explicitara nas duas partes da obra, que já enviara para composição tipográfica.

Trata-se, em primeiro lugar, do princípio *a priori* dos juízos estéticos e diz-se que a investigação crítica a respeito desse princípio da faculdade de julgar, precisamente nesses juízos, é o que constitui a parte mais importante de uma crítica desta faculdade, o que encontra apoio noutras declarações do mesmo teor nas duas Introduções que escreveu para a obra. Sendo assim, propriamente falando, a terceira *Crítica*, apesar da mudança do título que acabaria por dar-se em fase já tardia da sua redação, continuaria a ser em substância a desde muito cedo nomeada

(senão mesmo projetada) "Crítica do Gosto", isto é, a "Estética" (*NEV*, AA 02:311); por conseguinte, uma crítica do juízo de gosto ou do juízo estético.

Mais se diz que os juízos estéticos pertencem à faculdade de conhecer (sem dúvida, à faculdade de julgar – *Urteilskraft*, não ao entendimento ou à razão), mas que não contribuem em nada para o conhecimento do objeto; em contrapartida, eles revelam uma imediata relação com o sentimento de prazer e desprazer segundo algum princípio *a priori*, o qual não pode ser atribuído à faculdade de desejar e, por conseguinte, também não à razão. Algumas linhas abaixo, se diz que é essa relação entre a *Urtleiskraft* e o *Gefühl* de prazer ou desprazer que precisamente constitui «o enigmático» do novo princípio da *Urteilskraft*: como é que a uma função que é de conhecimento está ligado um sentimento de prazer?

A terceira afirmação refere-se àquilo de que se trata na Segunda Parte da obra: o juízo teleológico – todavia, estranhamente descrito como a "apreciação lógica da natureza" –, segundo o que, em caso de necessidade e constatada a insuficiência dos princípios gerais do entendimento para a pertinente apreciação de alguns fenómenos da natureza de que temos experiência, a faculdade de julgar tira de si própria e para si própria um princípio da relação da coisa natural ao suprassensível, que «pode e deve usar» para si mesma, aplicando-o no conhecimento dos seres naturais, em especial dos seres organizados que só podem ser pensados como se fossem produzidos pela natureza segundo uma causalidade final ou intencional. Mas, desta afirmação, que nos evoca a problemática do ensaio de 1788 de resposta a Georg Forster sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia, seguem-se corolários surpreendentes: o primeiro dos quais é que isso «abre perspetivas vantajosas para a razão prática», o que também já naquele ensaio se deixava entrever; o segundo é que, ao contrário do que se passa com os juízos estéticos, tais juízos ("lógicos" ou teleológicos) não têm nenhuma relação imediata com o sentimento de prazer e desprazer, sendo esta rela-

ção precisamente, como já referido, o que impõe uma secção especial na crítica para esta faculdade, enquanto crítica da faculdade de julgar estética; o terceiro, que a apreciação "lógica" (entenda-se "teleológica"!) da natureza poderia muito bem ser apenas um apêndice à parte teorética da Filosofia, o que parece significar que ela é acolhida e alojada na obra a título de favor, como se dela não fizesse parte orgânica. Este último corolário tem confirmação noutras declarações da obra, mas a ser ele verdade resulta estranho o grande e orgânico desenvolvimento que na economia real da obra Kant dá ao que diz poder constituir um mero apêndice. Por outro lado, também os outros dois corolários parecem ser de problemática evidência: que contributo pode a teleologia física trazer à teleologia moral? Não será antes esta última que reclama aquela, como se deixa ver pelos desenvolvimentos de vários parágrafos da Introdução (*Einl.*ii,iii,ix) e dos últimos parágrafos da obra relativos à *Übergang*, ou seja, a *passagem* do modo de pensar segundo a liberdade para o modo de pensar segundo a natureza, e vice-versa? Mas, segundo se lê linhas adiante do último parágrafo da Introdução (*Einl.* ix), essa *passagem* ou *mediação de conexão* (*Vermittelung der Verknüpfung*), é também garantida pela experiência estética da natureza, seja já na experiência do belo natural, seja ainda mais na experiência do sublime, «na medida em que essa experiência promove a recetividade do ânimo para o sentimento moral»? E, por outro lado, não poderá a apreciação "lógica" da teleologia natural revelar também uma dimensão estética? Isto é, não pode dar-se um genuíno sentimento de prazer associado à (ou suscitado pela) apreciação da natureza como um sistema de contingentes leis empíricas que nela se descobrem pela investigação, ou até como um sistema de fins, todavia contingente e espontâneo, que, sendo descoberto só na experiência e não garantido por nenhum princípio *a priori*, todavia pode e deve ser pressuposto como respondendo a uma legítima pretensão da faculdade de julgar reflexionante e talvez até da própria razão? Não residirá nisso precisamente o fundamento ou uma das razões que levaram o autor da obra a associar nela, sob o mesmo

princípio transcendental da mesma faculdade de conhecimento, o juízo estético e o juízo teleológico, a Estética e a Teleologia? Como adiante se verá, de facto, em várias passagens da obra e mesmo nas duas Introduções, é pressuposto e dito que existe (ou pode existir) o que Kant neste passo parece negar que exista: não só a «ligação do sentimento de prazer com a teleoformidade da natureza» (*Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriff der Zweckmässigkeit der Natur*), mas também a experiência de um verdadeiro e até "muito notável prazer" (*sehr merklichen Lust*) no conhecimento efetivo da natureza na sua diversidade empírica, ou «mesmo frequentemente uma admiração tal que nunca acaba" (*oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört*), nomeadamente, quando ocorre «a espontânea capacidade de união de duas ou mais leis empíricas heterogéneas da natureza sob um princípio que as subsume», sem que deste decorram necessariamente (*KU, Einl.* vi, AA 05:187; *EEKU,* v, AA 20:216).

O extrato citado do Prefácio – que foi sem dúvida a última peça da obra a ser escrita – é expressiva amostra de uma certa hesitação e indeterminação que domina toda a obra, particularmente na sua primeira parte e nas Introduções, já no plano linguístico e conceitual. Apesar das distinções feitas e das inovações concetuais propostas, paira sempre uma névoa de ambiguidade, um deslizar do sentido dos termos utilizados num espaço de indeterminação (sejam exemplo as distinções entre *bestimmende Urteilskraft* e *reflektierende Urteilskraft*, *ästhetische Urteilskraft* e *teleologische Urteilskraft*, ao mesmo tempo, porém, que se continua a usar a designação geral de *Urteilskraft,* mesmo no título da obra, como subsumindo todas aquelas especificações e funções). Mas, no fundo, está sempre pressuposto algum parentesco entre os tópicos abordados, o que permite a passagem de uns para outros, nem sempre, porém, mediatizada ou explicitada. Acrescente-se a especial predileção do autor da terceira *Crítica* pelo uso de oxímoros ou conceitos que provocam curto-circuito linguístico-semântico e que aparentemente se auto-anulam (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*, *Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*,

Technik der Natur), ou de fórmulas reversíveis em que os termos aparentemente contrapostos se trocam entre si, iluminando-se respetivamente um ao outro (*Natur als Kunst*, *Kunst als Natur*). Avaliada pelo crivo duma rigorosa lógica formal analítica do entendimento, a *Crítica do Juízo* e mesmo a peculiar lógica do juízo estético, tal como exposta na Analítica do Belo, mesmo que imite os 4 momentos ou instâncias de um juízo lógico (qualidade, quantidade, relação, modalidade), dificilmente resistem à prova, como já foi claramente mostrado[1]. Para se reconhecer a sua pertinência – se não a sua verdade – a obra tem que ser apreciada por uma lógica mais subtil e mais *soft*, aquela mesma que, precisamente com ela, o autor quis identificar e legitimar na sua pretensão de o ser e a que alguns intérpretes chamaram a "lógica do irracional"[2], que, porém, seria preferível designar por uma lógica já efetivamente "estética", do *como se* (*als ob*), da analogia (de resto, frequente e explicitamente invocada), que opera, não por unívocas distinções, mas pelo reconhecimento de afinidades, por intuição ou por descoberta de espontâneas e contingentes concordâncias, e até por criativos jogos de linguagem e de pensamento. Só desde este ponto de vista se poderá descortinar, numa obra onde é chamado a primeiro plano o tema da harmonia ou do "jogo harmónico" das faculdades do conhecimento e do ânimo, também uma efetiva exposição da "harmonia da razão" mesma, ou, no mínimo, das "harmonias do pensamento kantiano".[3]

---

[1] Veja-se: J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt.a.M: V. Klostermann, 1978, pp.12-15.

[2] Veja-se: Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18.Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt: WBG, 1975 (primeira edição: *Kants Kritik der Urteilskraft: ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923); Marco Sgarbi, *La logica dell´ irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*, Milano: Mimesis, 2010.

[3] Veja-se: F. X. J. Coleman, *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*, Pittsburgh / London: University of Pittsburgh Press, 1974; Victor Delbos, «Les harmonies de la pensée kantienne d'après la *Critique de la Faculté de Juger*», *Révue de Métaphysique et de Morale*, v. 12,n. 3, 1904, pp.551-560.

2. Génese redaccional e génese aporética

A confissão feita pelo autor da obra a respeito do "embaraço", da "obscuridade" e "dificuldade" da matéria, o reconhecimento da especial complexidade e do caráter "enigmático" do assunto mais importante de que nela se trata e as ambiguidades, as dissonâncias e mesmo as reais ou só aparentes incongruências nas afirmações a propósito de muitos de seus pontos centrais constituem ingredientes que fazem da *Crítica do Juízo* reconhecidamente a mais difícil e a mais incómoda das obras de Kant, cuja interpretação constitui um tão estimulante quão desesperante desafio para os seus leitores e intérpretes. Destes, raros são os que ousam e se dão ao trabalho de sequer tentar mostrar a unidade e a congruência arquitetónica da obra[4], sendo muito mais comuns as abordagens que, fugindo à dificuldade, isolam do todo da obra alguma das suas partes – ora a Estética, ora a Teleologia – e nestas, algum tópico ou problema, deixando de lado todos os outros, e, mesmo assim, não é raro que, a partir do estudo de uma só parte ou de um só tópico, se extrapole uma decisão interpretativa para o todo da obra e seu significado, ou falta dele. Porém, uma tal estratégia de fuga à dificuldade e complexidade da obra corre o óbvio risco de precisamente não colher aquilo de que a obra efetivamente trata e o seu propósito de estabelecer "passagens" entre domínios heterogéneos, de indicar correlações, de mostrar a intenção sistemática da razão e da filosofia em processo, de expor, enfim, também a íntima congruência do programa crítico-transcendental.

---

[4] Para além de Coleman (*ob. cit.*), vejam-se: P. Heintel, *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik*, Bonn: Bouvier, 1970; H. Hohenegger, *Kant, filosofo della' architettonica. Saggio sulla Critica della Facoltà di Giudizio*, Macerata: Quodlibet, 2004; K. Kuypers, *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam / London: North-Holland Publishing, 1972; A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette: Purdue University Press, 2005; J. H. Trede, «Ästhetik und Logik: zum systematischen Problem in Kants *Kritik der Urteilskraft*», in: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, München: W. Fink, 1967, pp.169-182.

A complexidade e as consequentes dificuldades da obra podem considerar-se resultado, antes de mais, do processo da sua génese e redação, cujas fases alguns intérpretes se esforçaram por determinar.[5] Mas elas são devidas sobretudo ao entrelaçamento na obra de vários problemas, que, nascidos de instâncias diferentes e até em momentos diferentes, acabam por juntar-se e encontrar acolhimento sob uma mesma faculdade de julgar – *Urteilskraft* – e o respetivo princípio *a priori*, a conformidade-a-fim ou teleoformidade da natureza – *Zweckmässigkeit der Natur* –, ambos – a faculdade e o seu princípio – só tardiamente descobertos ou, pelo menos, como tal formalmente reconhecidos.

Uma estratégia que tem sido adotada para tentar explicar os problemas internos da obra é a da reconstrução da sua génese textual. O confronto de informações colhidas da correspondência do filósofo, sobretudo desde meados de 1787 a março de 1790, com a análise textual da obra, que revela a ocorrência ou ausência de determinados conceitos considerados estratégicos em certas partes da mesma, pode indiciar secções desta que correspondem a momentos diferentes de elaboração e redação, ou que assinalam mesmo viragens de perspetiva na focagem dos problemas abordados e nas respetivas interligações. E, assim, alguns intérpretes têm mesmo apontado que a obra teria passado por diferentes mudanças de ponto de vista do seu autor relativamente ao próprio propósito inicial da obra: sob a base de um antigo projeto do filósofo que visava chegar a compreender o juízo estético ou de gosto na sua peculiaridade e de encontrar para ele um princípio que justifique a sua pretensão de uma certa universalidade ou validade universal que garanta a sua comunicabilidade, e depois de várias tentativas reconhecidamente frustradas nesse intento, uma via de solução lhe terá ocorrido cerca de dois anos e meio antes da publicação da obra. Mas esta solução é conseguida

[5] Com destaque para os três seguintes: Giorgio Tonelli, «La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*», *Revue Internationale de Philosophie*, v. 8, n. 30, 1954, pp.423-448; John Zammito, *The Genesis of Kant's "Critique of Judgement"*, Chicago: The University of Chicago Press,1992; Marco Sgarbi, *ob.cit.*, pp.29-62.

à custa da complexificação do primitivo plano da obra e de importantes e decisivos compromissos e acomodações.

Documentos incontornáveis para essa reconstrução da génese da obra e dos seus problemas são a carta a Carl Leonhard Reinhold do final de dezembro de 1787 e a Primeira Introdução, redigida, sem dúvida, quando a obra já estava em avançado processo redacional e o seu autor já tinha sobre ela uma visão sinóptica, mas que, concluída a obra e no momento de a enviar para publicação, viria a ser abandonada, sendo substituída por uma nova Introdução, que, em muitos aspetos, revela uma diferente leitura do autor a respeito da sua obra.

A carta a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787, é a notícia da feliz – e quase já não esperada – descoberta de algo que o filósofo há muito procurava, mas sem sucesso. As revelações nela contidas, embora breves, são decisivas para se entender como se deu a viragem para o reconhecimento do princípio *a priori* do gosto que Kant procurara, mas a respeito do qual acabara por confessar, na primeira edição da *KrV,* que os princípios do gosto são, quanto às suas fontes, «meramente empíricos» e, da mesma forma, na segunda edição da mesma obra, que «*os mais importantes* são empíricos» (*KrV* A 21/B35). O que terá constituído o fio condutor que o levou ao feliz acontecimento da sua descoberta foi, segundo confessa o filósofo, a pressuposição do «sistemático» – *das Systematische* – do pensamento e a experiência da íntima congruência do seu próprio percurso filosófico. Isso o levou a pensar que, no conjunto das três faculdades fundamentais do ânimo, situando-se o sentimento de prazer e desprazer entre a faculdade de conhecer e a faculdade de desejar, se para estas ele havia já encontrado o respetivo princípio *a priori*, também deveria poder encontrá-lo para aquela faculdade. Nas suas palavras:

> Constitui uma convicção íntima que nasce do fato de que, quando avanço para novas investigações, eu acho que o meu sistema não só está de acordo consigo mesmo, mas ainda que, se por vezes tenho dúvidas a respeito do método das investigações que respeitam a um novo assunto, me basta

> reportar-me ao catálogo geral dos elementos do conhecimento e das faculdades do ânimo que lhes correspondem para disso receber esclarecimentos que eu não esperaria. É assim que me dedico atualmente a uma Crítica do Gosto e por ocasião desta descobre-se uma nova espécie de princípio *a priori*. Com efeito, as faculdades do ânimo são três: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. Para a primeira, encontrei os princípios *a priori* na Crítica da Razão Pura (teorética) e para terceira na Crítica da Razão Prática. Procurei-o também para a segunda e ainda que eu tenha podido chegar a considerar impossível encontrá-lo, todavia, o sistemático, que a análise precedente das outras faculdades da alma me tinha levado a descobrir – e que, para admiração e, onde possível, para aprofundamento, ainda me fornecerá matéria suficiente para o que me resta de vida –, haveria de me orientar sobre o bom caminho, de tal modo que eu agora distingo três partes da filosofia, que possuem cada qual os seus princípios *a priori* […] a filosofia teorética, a teleologia, a filosofia prática. (*Br*, AA 10:514-515).

Na verdade, porém, a descoberta do princípio do gosto, como uma nova espécie de princípio *a priori*, agora anunciada com evidente satisfação e como sendo recente, carrega uma longa história de duas décadas e meia de meditação, que só se denuncia por aquela frase da carta: «ainda que eu tenha podido chegar a considerar impossível encontrá-lo». E vale a pena evocar, num breve excurso, alguns momentos dessa história, para melhor avaliarmos todo o sabor e alcance da nova descoberta.

Numa obra publicada em 1764 – *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* –, Kant ocupara-se dos sentimentos do belo e do sublime, numa perspetiva que hoje chamaríamos comparatista, considerando as diferenças nesses sentimentos ora num plano antropológico-cultural (segundo os diferentes povos), ora num plano psicológico (segundo os diferentes carateres ou temperamentos individuais), ora no plano do género (segundo os sexos). No ano seguinte, pelo *Anúncio dos seus Cursos do Semestre de Inverno de 1765-1766*, sabemos que, no âmbito dos seus Cur-

sos de Lógica, ele se propunha também dar alguma atenção à «Crítica do Gosto ou à Estética», tendo em conta a «próxima afinidade» que diz existir entre ela e a «Crítica da Razão», podendo as regras de uma servir para esclarecer as da outra (*NEV*, AA 02:311). E algumas reflexões do final dessa década revelam que o filósofo continuava ocupado com os problemas do gosto e com a questão da possibilidade de para estes garantir um fundamento *a priori*. Seja esta, que é ainda pouco animadora: «Não temos nenhum fundamento *a priori* para justificar um gosto, mas apenas a geral concordância da apreciação racional numa dada época. (Refl 623 < c.1769>, AA 15:270). O mutável e contingente "gosto da época" define, então, o princípio do gosto. Mas ficamos intrigados com o que possa querer dizer-se com a frase «geral concordância da apreciação racional». Sobretudo quando, pela mesma época, Kant vai afinando a caracterização do juízo de gosto na sua peculiaridade, como dizendo respeito à sensibilidade e não à razão. Como se vê nesta Reflexão:

> No gosto a representação tem de ser sensível, isto é, sintética e não mediante a razão; em segundo lugar: <tem de ser> intuitiva. Em terceiro lugar: <tem de ser> imediata sobre as proporções das sensações. Por conseguinte o juízo de gosto não é objetivo, mas subjetivo; não <ocorre> mediante a razão, mas *a posteriori* mediante o prazer e desprazer; além disso, não se trata <nele> de uma mera sensação, mas <é> aquilo que nasce de várias sensações comparadas. (*Refl* 624 <c.1769>, AA 15:270)

Ou também nesta:

> Mediante o sentimento eu julgo não acerca da coisa e, portanto, não objetivamente […]. Mediante o juízo de gosto do objeto, o meu estado pode por meio disso ser muito ou pouco afetado. Se eu o chamo belo, desse modo declaro não apenas o meu comprazimento, mas igualmente que ele deve agradar a outros. Ficamos envergonhados se o nosso gosto não concorda com o gosto dos outros. Nas coisas do gosto temos de distinguir o estímulo sensível, da

beleza: o primeiro frequentemente perde-se por isto ou por aquilo, mas a beleza permanece. (*Refl* 640 <c.1769>,AA 15:280)

Não há nestas Reflexões qualquer vislumbre de se poder chegar a encontrar um princípio *a priori* que legitime a pretensão de universalidade ou de comunicabilidade universal de um juízo de gosto, que, todavia, se reconhece já como uma pretensão que acompanha esse juízo, o qual estranhamente reclama, por assim dizer, mais do que pode realmente garantir. Parece que o filósofo desconecta a universalidade da aprioridade e parece mais interessado em explicar a primeira do que em garantir a segunda. Numa das Reflexões pode ler-se: «O gosto tem leis universais, mas não *a priori* [*Geschmack hat allgemeine Gesetze, aber nicht a priori*]» (*Refl.* 983, AA 15:429). A questão torna-se, porém, incontornável, como se vê por esta Reflexão, datável do início da década de 70:

Pergunta-se se no gosto reina acordo e uniformidade [*Übereinstimmung und \ Gleichförmigkeit*]. Há aqui um mal-entendido no significado da palavra gosto. Pois, se se investiga o sentido dele, que é dado pela maioria das ocorrências, descobrimos que o gosto consiste precisamente nesta uniformidade e harmonia do próprio juízo acerca do que é agradável [*Angenehme*] e de bom tom [*Gefallende*], e dever-se-ia antes perguntar: se há algo como o gosto e se naquilo que agrada não se encontra antes sempre um juízo privado, que só contingentemente concorda com outros. Precisamente esta questão pode também ser convertida nesta: se nós encontramos um prazer imediato naquilo que agrada a outros e se temos um meio de o apreciar imediatamente sem o aprender mediante observação» [*ob wir ein unmittelbares Vergnügen finden an dem, was anderen gefällt, und Mittel haben, solches unmittelbar zu beurteilen, ohne dieses durch Beobachtung zu lernen.*] (*Refl*. 726 <c. 1771>, AA 15:321)

Como já apontámos num outro ensaio, algumas Reflexões datáveis dos anos 1772-73, posteriores à *Dissertação* de 1770, revelam Kant ocupado com o problema de como fundar uma teoria do juízo do belo

e do gosto, enquanto sentimentos válidos para todos, sobre os recém-descobertos princípios formais da sensibilidade, as intuições *a priori* do espaço e do tempo.[6] Seja a Reflexão 672:

> Dado que cada objeto da sensibilidade tem uma relação com o nosso estado, mesmo naquilo que pertence ao conhecimento e não à sensação [*Empfindung*], designadamente no confronto do múltiplo e da forma (pois este confronto afeta o nosso estado, na media em que nos pesa ou nos é leve, em que anima ou inibe toda a nossa atividade), nessa medida existe algo em todo o conhecimento que é da ordem da agradabilidade [*Annehmlichkeit*]; mas, nesse caso, a aprovação [*Billigung*] não se refere ao objeto e a beleza não é algo que pode ser conhecido, mas apenas sentido [*nur empfunden*]. Aquilo que no objeto agrada e que consideramos como uma propriedade do mesmo, tem de consistir no que vale para todos [*was vor iedermann gilt*]. Ora as relações do espaço e do tempo valem para todos, quaisquer que sejam as sensações [*Empfindungen*] que se tenham. Portanto, em todos os fenómenos [*Erscheinungen*] a forma é universalmente válida; e esta forma é conhecida também segundo regras comuns de coordenação; por conseguinte, aquilo que é conforme à regra de coordenação no espaço e no tempo, isso agrada necessariamente a todos e é belo [*was also der Regel der Coordination im Raum und Zeit gemäss ist, das gefält nothwendig iedermann und ist schön*]. O agradável na intuição da beleza depende da apreensibilidade de um todo, mas a beleza depende da validade universal destas proporcionadas relações [*das Angenehme in dem Anschauen der Schönheit komt an auf die Fasslichkeit eines Ganzen, allein die Schönheit auf die allgemeine Gültigkeit dieser schicklichen Verhältnisse*]. (AA 15:298)

Poderiam ser aduzidas muitas outras Reflexões que vão na mesma linha. Seja ainda esta:

---

[6] Veja-se: L. R. dos Santos, «A concepção kantiana da experiência estética: novidade, tensões e equilíbrios», in: Idem, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp. 324-329.

> O gosto é a escolha do que agrada universalmente segundo leis da sensibilidade. Refere-se principalmente à forma sensível; pois com respeito a ela há leis, que valem para todos. (*Refl* 627, AA 15:273)

Como vimos, Kant começou desde cedo a abordar, nos seus Cursos de Lógica, a propósito da «Crítica da razão», também os assuntos relacionados com a «Crítica do gosto», reconhecendo a afinidade das matérias e a capacidade de mutuamente se iluminarem. E há uma passagem de um Curso de Lógica, o do ano 1772, que parece ir no mesmo sentido da reflexão anteriormente citada. Nela se lê:

> As leis da nossa sensibilidade são muito concordantes com as leis da sensibilidade dos outros e disso resultam as regras fundamentais do gosto. Mas que tipo de leis são essas? A nossa sensibilidade está em constante atividade e quer estar assim constantemente. Desta lei fundamental da sensibilidade se deduz a regra do gosto: se um objeto da sensibilidade deve agradar, então deve haver nele multiplicidade, para que tenha material com que se ocupar: o espírito é ativo na forma de todos os objetos. [...] Tudo o que obstaculiza esta atividade da sensibilidade, é-lhe desgostoso e desagradável. Daqui resulta a regra: esforçamo-nos por colocar no múltiplo simetria, harmonia e clareza e em geral compreensibilidade, com o que a sensibilidade possa captar o objeto sem esforço, e distinguir facilmente e sentir as impressões do mesmo. Por conseguinte, o gosto requer multiplicidade, contraste, harmonia, facilidade, clareza e uma contínua passagem de uma coisa para o seu oposto, o salto perturba a sensibilidade. Um objeto no qual tudo isto está dado numa relação compreensível, é essencialmente belo e agradável universalmente. (*Logik Philippi*, AA 24:353)

E, da mesma forma, no texto da *Lógica*, tardiamente publicado por Jäsche, a partir dos apontamentos e materiais que Kant utilizava para dar os seus Cursos sobre essa disciplina, ouvimos ainda o eco da posição exposta tanto nesse curso de 1772 como na citada Reflexão 672, nomeadamente, ali onde se lê:

A perfeição estética consiste na concordância do conhecimento com o sujeito e baseia-se na sensibilidade particular do ser humano. Por isso, no caso da perfeição estética, não há lugar para leis objetivas e universalmente válidas, relativamente às quais ela se deixaria avaliar *a priori* de uma maneira universalmente válida para todos os seres pensantes em geral. Na medida, porém, em que também há leis universais da sensibilidade, que, muito embora não tenham validade objetivamente e para todos os seres pensantes em geral, têm, contudo, subjetivamente validade para o conjunto da humanidade: é possível também pensar uma perfeição estética que contenha o fundamento de um agrado subjetivamente universal. Tal é a *beleza* – aquilo que agrada aos sentidos na *intuição* e, exatamente por isso, pode ser o objeto de um agrado universal, porque as leis da intuição são leis *universais da sensibilidade.* É por essa concordância com as leis universais da sensibilidade que se distingue, quanto à espécie, *o belo propriamente dito, auto-subsistente*, cuja essência consiste na *mera forma*, do *aprazível*, que agrada unicamente na sensação pelo encanto ou emoção e, por essa razão, só pode ser também o fundamento de um mero agrado privado. (*Logik* AA 09:36-37)

Mas, na segunda metade da "década silenciosa", em reflexões datáveis dos anos 1776 a 1778, Kant fala já claramente de um princípio *a priori* do gosto, ou, antes, de um princípio análogo a um *a priori,* que atribui à «faculdade de julgar sensível», e que é dito o «análogo racional da faculdade de julgar sensível». A universalidade é agora correlata da aprioridade. Vejam-se as duas Reflexões seguintes:

O poder de escolher o que agrada ao sentido de todos. *Facultas diiudicandi per sensum communem*. Gosto é o poder de escolher sensivelmente e universalmente válido. Este diz respeito mais à forma do que à matéria da sensibilidade. (*Refl* 1872, AA 16:145)

O gosto é o análogo racional da faculdade de julgar sensível [*Der Geschmack ist das Vernunftähnliche der sinnlichen Urteilskraft*]. Nomeadamente quando se

> pode julgar *como que a priori* [*gleichsam a priori*] o que a outros em geral agradará. A socialidade exige que possamos julgar o que possa agradar aos nossos amigos e por certo *a priori* […]. Se se conviver variadamente com pessoas que sem vaidade se esforçam por agradar, por fim interiorizar-se-á a regra segundo a qual algo agrada universalmente. (*Refl* 818, AA 15:365)

O *a priori* de que aqui se fala é, por conseguinte, de extração empírica, por observação em situações múltiplas e variadas de convivência social com pessoas de gosto, a partir do que se chega a interiorizar um critério de gosto. Por isso Kant diz que é «como que *a priori*». De notar a observação de que o que esse juízo está envolvido é da ordem da forma da sensibilidade, e não da sua matéria. Preside a uma tal convicção o pressuposto de que as leis da sensibilidade e as formas do sentir são comuns a todos os homens. Seja ainda esta Reflexão:

> O gosto é o poder de distinguir o que agrada universalmente segundo leis da sensibilidade. Aqui, por conseguinte, têm de separar-se as condições restritivas do sentimento privado e o objeto ser apreciado apenas na relação a todas as espécies de sentimento em geral, para ter aquela proporção que possui a máxima concordância com todos. Mas, dado que todas as formas de sentir são comuns a todos os homens em conjunto, então torna-se possível mediante o gosto apreciar algo *a priori* e com validade universal. (*Refl* 856, AA 15:378)

Nas citadas Reflexões, para além da convicção de que os juízos de gosto gozam de uma certa aprioridade ou de um análogo dela, há outras ideias que constituem adquiridos que a futura *Crítica do Juízo* assumirá e justificará: o carácter subjetivo desse juízo, a sua condição sensível ou a referência à sensibilidade (não ao entendimento ou à razão), o seu conteúdo formal (refere-se à forma da apreensão sensível, não à matéria apreendida sensitivamente), a sua dimensão social e de comunicabilidade universal como um *sensus communis*, e mesmo a correlação íntima

entre *gosto* e *socialidade*, que se exprime nesta fórmula que encontramos no citado curso de Lógica de 1772: «O gosto é um precursor da socialidade; e a socialidade é o alimento do gosto. A socialidade é a causa e a razão motora do gosto. [*Der Geschmack ist ein Vorbotte der Geselligkeit; und Geselligkeit die Nahrung des Geschmacks. Geselligkeit ist die Ursache und Bewegunsgrund des Geschmacks.*] (AA 24:355)

Para além dos Cursos de Lógica, deve referir-se a importância dos Cursos de Antropologia para a génese do pensamento estético de Kant e da terceira *Crítica*. Em alguns deles – e bem assim nas Reflexões sobre Antropologia que lhes serviram de preparação e muitas das quais incidem sobre temas do gosto – somos surpreendidos por subtis considerações e por análises, por vezes demoradas e muito circunstanciadas, das faculdades estéticas: a imaginação, o juízo ou faculdade de julgar, o gosto, o génio, o *Witz*. Assim, já na primeira edição desse Curso (*Anth. Philippi,*1772), há um parágrafo intitulado «Preparação para a doutrina do gosto» (*Vorbereitung zur Lehre des Geschmacks*), e nele se pode ler:

> A faculdade de julgar tem o valor mais elevado. O mau ou bom uso do entendimento depende da faculdade de julgar. A ideia do que é conforme-a-fim [*Idee des Zweckmässigen*] é a faculdade de julgar. Quando a representação sensível concorda com esta ideia isso se funda na faculdade de julgar. A concordância de uma coisa com uma ideia agrada sempre, mesmo se os objetos são medonhos, e quando se é orientado por uma ideia segundo leis da sensibilidade, isso agrada. (AA 25:175)

É de notar aí, em especial, a explícita ligação entre a faculdade de julgar (*Urteilskraft*) e a ideia de confomidade-a-fim (*Idee des Zweckmässigen*), no que se pode ver já uma antecipação do que será o pressuposto fundamental da terceira *Crítica* – a *Urteilskraft* como a faculdade da *Zweckmässigkeit* –, o que é secundado por outras reflexões datáveis da década de 70 (*Refl.* 813 e 814), que definem a faculdade de julgar como «a atividade do ânimo que relaciona o múltiplo num objeto ao seu fim», ou como

«o poder de relacionar as ações a uma ideia como um fim» (*Refl.* 813 e 814; AA 15:362, 362). E bem assim a convicção de que disso resulta um especial prazer, que é o prazer propriamente estético. Por conseguinte, a conexão entre prazer e conhecimento, a correlação entre uma faculdade de conhecimento (a *Urteilskraft*) e o sentimento de prazer ou desprazer (*Gefühl*), outro dos pontos referidos por Kant, no Prefácio, como o que precisamente constitui «o enigmático» do princípio da faculdade de julgar, e que está também subentendido na carta a Reinhold que vimos comentando. Dessa conexão parece já dar testemunho a Reflexão 988, datada por Adickes dos anos 1783-84, na qual alguns intérpretes reconhecem dar-se um passo decisivo no sentido da elaboração da terceira *Crítica*, nomeadamente, no que respeita à possibilidade de uma dedução ou legitimação dos juízos de gosto[7]. Kant pergunta aí: «Como é possível um juízo objetivamente válido, que, todavia, não é determinado por nenhum conceito do objeto?» A resposta dada, não sendo absolutamente destituída de ambiguidade, indica, porém, o ponto de luz que pode esclarecer o problema, ao identificar um juízo – certamente, de reflexão – que não visa diretamente o objeto e a determinação do seu conceito, mas «o sentimento do movimento de todas as faculdades» no sujeito. Nas palavras do filósofo:

> Quando o juízo exprime a relação de todas as faculdades de conhecimento em concordância para o conhecimento de um objeto em geral, enquanto ele é sentido. […] Se o juízo se relaciona ao objeto e apenas mediante o conceito dele ao sujeito, mas ao mesmo tempo não torna necessário nenhum conceito determinado de um qualquer objeto, nem sequer de alguma relação (do conceito) ao sujeito determinável segundo regras: então tem de relacionar-se em geral ao objeto mediante as faculdades do ânimo de conhecimento. Pois aí não há qualquer conceito determinado, mas o que contém o fundamento do

[7] Veja-se: Piero Giordanetti, *Estetica e sovrasensibile in Kant*, Milano: CUEM, 2001, p.17; M. Sgarbi, *ob. cit.*, pp. 52-53.

juízo é apenas o sentimento [*Gefühl*] do movimento de todas as faculdades de conhecimento, que mediante conceitos em geral é suscetível de uma comunicação. (*Refl* 988, AA 15:432-433)

Na citada carta a Reinhold, Kant diz que foi dedicando-se mais recentemente à Crítica do Gosto que descobriu uma nova forma de princípio *a priori*. Na verdade, pode dizer-se que se trata antes de uma redescoberta, sustentada agora pelo pressuposto sistemático das três faculdades fundamentais do espírito, do que já em reflexões da segunda metade dos anos 70 se prometia em certa medida como possível, segundo o documentam as reflexões acima aduzidas, mesmo se o seu autor já as não tem presentes. Posteriormente, porém, ele terá abandonado essa convicção, do que dá conta a bem conhecida passagem de uma nota da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, a propósito do termo «Estética», usado por Baumgarten para o que, segundo Kant, com mais pertinência se deve chamar «Crítica do Gosto», considerando vã a pretensão do Professor de Halle de poder vir a submeter a apreciação crítica do belo a princípios racionais. Escreve Kant aí que «tais regras ou critérios <do gosto> são, segundo as suas fontes, meramente empíricos, e não podem nunca, por conseguinte, servir para leis *a priori*, mediante as quais o gosto se tenha que orientar, mas é antes o gosto que constitui a verdadeira pedra-de-toque da correção daquelas leis». Não se explica, porém, como é que de fontes empíricas se extrai o critério (dito pela metáfora da "pedra-de-toque") das regras do gosto. Nem como chega o gosto a dispor dessa certeira pedra-de-toque nos seus juízos. Por outro lado, Kant dispõe agora de uma noção de *a priori* muito mais estrita e exigente, a dos conceitos puros do entendimento e a dos juízos cognitivos, que garantem uma universalidade e necessidade objetiva e forte, que considera não ser aplicável, nem mesmo segundo alguma generosa analogia, aos juízos de gosto. Na segunda edição da obra, aquela nota mantém-se inalterada na sua substância, apenas com um pequeno inciso: onde se lia «as suas fontes», lê-se agora «as suas *mais importantes* [*vornemsten*] fontes; e onde

se lia «leis *a priori*» lê-se agora «leis *determinadas* [*bestimmten*] *a priori*». Retoques que introduzem insensíveis atenuações da primeira versão, mas que podem indiciar um começo de mudança de posição, ou que o filósofo voltava a ter alguma esperança de poder ainda vir a encontrar um peculiar princípio *a priori* do gosto, que tanto procurara na mesma década em que redigia a sua *Crítica da Razão Pura*. Com efeito, uma vez publicada a segunda edição desta, na primavera de 1787, e quase terminada a redação da *Crítica da Razão Prática*, Kant tem o propósito de passar aos *Grundlage der Critik des Geschmaks*, como o revela em carta a Christian Gottfried Schütz, de 25 de Junho de 87 (AA 10:489-490), e vai ocupar nisso os dois anos e meio seguintes.

Da carta a Reinhold, que vimos comentando, ficamos também a saber que a nova obra, que se deixa entender esteja em processo de redação avançado e cuja conclusão se prevê para os próximos 3 meses, continua ainda a chamar-se "Crítica do Gosto", e não se fala sequer de "faculdade de julgar" (*Urteilskraft)*. Mas, como vimos, desde longa data Kant associava o gosto à faculdade de julgar, ou, pelo menos, a uma espécie de faculdade de julgar, sensível, de apreciação, de distinção, uma *facultas diiudicandi per sensum communem,* que realiza a sua apreciação «segundo regras da sensibilidade». Todavia, ao referir as três partes da Filosofia, entre a parte teorética e a prática, aparece agora a Teleologia, onde talvez esperássemos que estivesse ou devesse estar a Estética, pois se trata de uma Crítica do Gosto! A carta deixa perceber que por essa altura Kant já inclui numa mesma investigação a relação entre o estético e o teleológico, mesmo se não é ainda expressamente nomeada a faculdade à qual virá por fim a ser atribuído o princípio *a priori* do gosto e a dar o nome à obra, como omissa é igualmente (ou, antes, é apenas subentendida) a relação entre a faculdade de julgar com seu princípio e o sentimento de prazer e desprazer. Manifestamente o elemento novo aí é a Teleologia! Ele vem por certo complicar a estrutura da futura obra, mas ao mesmo tempo terá contribuído decisivamente para desbloquear a investigação kantiana sobre o princípio *a priori* do gosto, que até ali fora, confessada-

mente, sem sucesso, apesar das tentativas acima referidas. Será que a referência à Teleologia indicia que o novo princípio descoberto para os juízos estéticos é o da "finalidade da natureza" / "conformidade a fim da natureza" / "teleoformidade da natureza" (*Zweckmässigkeit der Natur*), o qual aparece, ainda no texto mais tardio da Introdução à *Crítica do Juízo*, como referido, antes de mais e propriamente, não à experiência estética (da Natureza), mas à tarefa epistemológica, como sendo o princípio transcendental a priori da «investigação da natureza» (*Nachforschung der Natur*) «na multiplicidade das suas leis empíricas» (*in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)*? (*KU*, Einl. V, AA 05:181-182) Apesar de ser omissa em relação a muitos pontos e de nem sequer ser ainda claramente visível nela a arquitetura da futura obra, as informações que a carta nos dá são importantes e deixam ver que a futura obra, nascida para resolver o problema do gosto, se desenvolve por ampliações e complexificações temáticas, por inclusão de novos elementos, aparentemente heterogéneos, mas entre os quais se adverte ou reconhece existir alguma analogia, obedecendo a um impulso (que aqui pode com toda a pertinência ser chamado teleológico) de simetria arquitetónica, ritmada tricotomicamente. Quanto às Introduções, o autor propõe nelas uma visão sinóptica dos problemas, do propósito e da arquitetura de toda a obra, explicitando e justificando também a nova linguagem introduzida. E se há nelas por certo muitos pontos em comum, também há significativas diferenças, que não são apenas as da maior ou menor "prolixidade" (*Weitläuftigkeit*) de que fala Kant numa posterior carta a Beck para justificar o abandono da primeira e a necessidade de escrever uma segunda (AA 11:441). Elas documentariam, respetivamente, e em momentos redaccionais diferentes – (discute-se em que momento da confeção da obra terá sido redigida a primeira, sendo certo que a segunda o foi já depois de concluída a obra) –, a hesitação ou mesmo a efetiva mudança de ponto de vista do autor sobre a intenção profunda da sua obra, uma intenção que transgride de longe a estrita abordagem do juízo estético, mas que com este intimamente, ainda que sempre algo obscuramente, se liga. As

hesitações traduzem-se em deslocamentos e alocações, acentuações ou secundarizações de alguns tópicos relativamente à sua importância e função na economia da obra, e mesmo em algumas inflexões que têm sido apontadas: ora num sentido mais epistémico-heurístico-sistemático – um *epistemic-cognitive turn* –, tentando responder a um problema que fora exposto no Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica,* o qual parece dominar na *Primeira Introdução* (onde o tema do sistema, nas suas diferentes instâncias – da filosofia, das faculdades superiores de conhecimento, de todas as faculdades do ânimo humano, da experiência na multiplicidade de suas leis – se explana pelos 6 primeiros parágrafos – o que é, de resto, confirmado pelas posteriores cartas a Beck, de 4 de Dezembro de 1792 e de 18 de Agosto de 1793 (AA 11:396;441); ora como se apontasse no sentido de sublinhar a passagem (*Übergang*) e a mediação (*Vermittlung*) entre a legislação do entendimento para a Natureza e a legislação da razão para a Liberdade, por conseguinte, numa inflexão moral – um *ethical turn*[8]–, que parece dar o tom à *Segunda Introdução*, que a esse tópico dedica logo o II parágrafo e ainda o IX, o qual predomina também nos parágrafos da "Methodenlehre"; ora numa inflexão teleológica, ganhando evidência a ideia unificadora do *supra-sensível* e de um reino ou *mundo dos fins*[9] – um *ethical-teleological turn*, portanto[10]; ora, por fim, e ainda na *Segunda Introdução*, uma maior atenção concedida ao esté-

---

[8] Veja-se: John H. Zammito, *The Genesis of Kant's "Critique of Judgement"*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp. 6, 246.

[9] Dario Drivet, «La formazione della *Critica del Giudizio* e il mondo dei fini», *Studi kantiani*, 12 (1999), pp. 87-114.

[10] Também naquele sentido em que Alain (Émile Chartier), nas suas *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant* (1946) escrevia (p.46): «Je réserve pour la fin de cet exposé la critique du jugement esthétique, qui se trouve au commencement de la *Critique du Jugement*. Le vrai sujet, la critique du jugement téleologique, c'est la partie difficile et importante; c'est elle que je veux mettre en première place; car, il me semble que Kant s'est laissé aller à exposer, avec tout le détail de la *Critique*, ce qu'il découvre de brillant et de neuf concernant le beau et le sublime. Pour moi, ce sera la récompense de la certitude finale. Je pense qu'il faut ordonner ainsi les recherches, si l'on ne veut être écrasé par la troisième *Critique*, dont l'objet s'étend sans cesse et recouvre en retour toute la science, toute la morale et toute la religion.»

tico – um *aesthetical turn*[11] –, que compensaria a preponderância do epistémico-sistemático da *Primeira Introdução*, não, porém, sem que, como já foi apontado, em muitos passos daquela ainda apareça em relevo, até na formulação do próprio novo princípio transcendental, a questão epistémico-sistemática. Como se vê, porém, nenhuma acentuação de alguma perspetiva é excludente das restantes.

Kant, como se sabe, pensava escrevendo e, escrevendo, reelaborava não só o plano como até a questão ou a ideia que desencadeou a sua escrita, a qual se ia explicitando ela própria mediante a escrita. A escrita kantiana resolve ou elucida problemas, mas também faz nascer novos problemas, obrigando o seu autor a sucessivos desenvolvimentos, aparentemente inorgânicos, mas que, na verdade, são precisamente expressão de um pensamento que cresce como um organismo vivo, em desenvolvimento imanente, livre e espontâneo, segundo uma peculiar poética da construção filosófica que ele próprio descreveu no conhecido capítulo da Arquitetónica da Razão Pura da sua primeira *Crítica* (A 832ss /B 860ss).

Sendo sem dúvida importante, o método de reconstrução da génese textual não é, porém, conclusivo e no fundo só pode dar escassa ajuda para a compreensão dos problemas da obra. A conclusão a que geralmente se chega por esse método oferece da obra uma visão exterior de camadas redaccionais, sobrepostas ou paralelas, mas não convenientemente e organicamente ligadas entre si, a chamada *patchwork theory*, no que o destino desta terceira *Crítica* não seria muito diferente do de outras obras do filósofo, que foram o resultado de longo processo de gestação e redação, como é o caso também da *Crítica da Razão Pura*. Quando muito,

[11] Daniel Dumouchel, «Genèse de la Troisième Critique: le rôle de l'esthétique dans l'achévement du système critique», in: H. Parret (ed.), *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'Esthétique de Kant*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998, 18-40; Idem, «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique du Goût" dans la formation de la *Critique de la Faculté de Juger*», *Kant-Studien* 85 (1994), 87-114.

pois, o método filológico-textual pode apenas colocar-nos no encalço dos problemas nucleares da obra, mas não dar-nos a compreensão da pertinência deles. De resto, os intérpretes que têm seguido essa estratégia não chegam a um completo acordo nem sequer quanto à ordem cronológica da redação das diferentes partes ou secções da obra[12]. E, por isso, normalmente combinam a génese textual com a génese dos problemas. Esta última é uma história bem mais longa do que aquela e é sobretudo desta história de mais de duas décadas e meia que falam as dificuldades e obscuridades da obra.

3. Não um só problema, mas vários

Mas qual é então **o problema** nuclear da *Crítica do Juízo*? Ou não é um, mas sim vários? Nessa obra, com o novo princípio *a priori* da nova faculdade, que tardiamente diz ter descoberto, segundo ele mesmo confessa (mesmo se lhe pudemos apontar prenúncios antigos), Kant viu a possibilidade de elucidar muitos problemas que estavam em aberto, mas que à primeira vista não parecem ter a ver muito uns com os outros. É, em primeiro lugar, o caso dos problemas relativos a um domínio da

[12] Para um confronto e uma avaliação crítica das diferentes propostas a respeito da génese e composição textual da terceira *Crítica*, veja-se: M. Sgarbi, *ob. cit.*, pp., 42-62. Este intérprete conclui a sua reavaliação dessa questão do seguinte modo: «… pode afirmar-se que esta obra <a K.d.U.> não nasce nem de um *cognitive turn* nem de um *ethical turn*, mas de um constante aprofundamento dos conhecimentos kantianos no camp lógico, sobretudo a respeito daquela lógica aplicada à estética e à teleologia. […] Neste sentido, a descoberta de uma lógica aplicada, em primeiro lugar, à estética e, depois, de uma lógica aplicada à teleologia corresponde à génese progressiva da *Kritik der Urteilskraft* e ao seu intento final, o qual é a elaboração de uma lógica não-conceitual completamente diversa daquela que é pensada na *Kritik der reinen Vernunft* a qual garante um conhecimento epistémico: trata-se de uma lógica do irracional.» (pp.61-62). Se seguimos o autor na sua minuciosa análise e pertinente avaliação crítica das diferentes propostas, já a sua conclusão nos parece excessiva, embora tendo o inegável mérito de pôr em destaque as afinidades entre Lógica e Estética, que desde cedo constituíram o ambiente onde se foi moldando o complexo pensamento exposto na terceira *Crítica*.

experiência humana – a experiência estética dos sentimentos de prazer e desprazer – que ainda não haviam sido legitimados na sua pertinência e natureza transcendental pelas anteriores críticas e essa parte que corresponde ao juízo estético ou de gosto constitui segundo o filósofo a parte "mais importante". Assim, a obra pretende resolver na perspetiva do programa crítico-transcendental problemas tradicionais da filosofia, arrumados na época em torno dos conceitos de "Crítica do Gosto" (ou "Estética") e de "Teleologia", cuja relação e articulação não é óbvia à primeira vista (como bem o notaria Schopenhauer, que nessa junção via uma «*barocke Vereinigung*», isto é uma união forçada). Mas pretende resolver também problemas internos da filosofia kantiana e é essa ambiguidade entre o sistemático da filosofia e o sistema peculiar da filosofia crítica (a *EE* nos seus primeiros parágrafos é dominada por este problema) que complica a obra com a qual Kant pensa ter terminado o seu trabalho crítico. Quais são estes problemas internos da filosofia crítica que a obra pretende resolver? Fundamentalmente dois. Ambos têm que ver com o sistema, mas em direções diversas: ora num sentido teorético, ora num sentido prático. Assim, a obra funciona em muitas direções: para o interior da própria filosofia kantiana ou sistema crítico, e para o sistema da filosofia em geral conectando diferentes domínios: numa perspetiva lógico-heurística, a natureza como sistema de leis empíricas, a natureza no conjunto dos seus seres orgânicos e a natureza como um sistema de fins; numa perspetiva moral, a natureza e a liberdade, ou a teleologia física e a teleologia moral.

Na verdade, na complexa e intrincada arquitetónica da *KU* entrelaçam-se vários problemas que conferem à obra a sua peculiar densidade. Mas há um que é sem dúvida central e por assim dizer o núcleo gerador das conexões da obra: o da justificação do caráter *a priori* dos juízos de gosto – isto é, a descoberta de que há um princípio transcendental específico de uma faculdade de conhecimento (o Juízo ou Faculdade de Julgar: *Urteikskraft*) que é responsável pelo caráter de – ou pretensão de – universalidade e de necessidade que tais juízos reclamam.

Assim, a descoberta do novo princípio – de que dá conta a carta a Reinhold do fim de ano de 1787 – está relacionada com a descoberta da nova faculdade, ou antes com a descoberta da nova função específica e autónoma que agora lhe é reconhecida enquanto "juízo reflexionante" (*reflektierende Urteilskraft*), embora Kant continue a referir-se a ela pela designação geral de Faculdade de Julgar ou de Juízo) – *Urteilskraft*. E tudo indica que a descoberta da nova função dessa faculdade acontece por ocasião de uma reflexão sobre o juízo de gosto, mesmo se Kant deixa cair como título da projetada obra o de *Kritik des Geschmaks* (que o foi por várias décadas) e o substitui muito tardiamente pelo de *Kritik der Urteilskraft*. A primeira notícia a respeito desta mudança de título da obra ocorre em carta de maio de 1789 a Marcus Herz, menos de um ano antes da publicação da obra. Entende-se que sob o novo título se inclui o conteúdo visado pelo anterior, mas que o âmbito da obra se ampliou consideravelmente, por certo de modo a integrar também o juízo teleológico, mas não só. O que cabe perguntar é: qual o papel que terá tido a antiga questão respeitante à estética ou ao gosto na descoberta da "nova" faculdade e na nova estrutura da obra? A *Primeira Introdução* pode dar alguma luz sobre isso. Nela Kant afirma perentoriamente que é na experiência estética da natureza que se descobre o princípio próprio da faculdade de julgar e que é aí também que esta faculdade se descobre como um poder autónomo e dotada de princípio próprio. Lê-se no parágrafo xi:

> É, pois, propriamente apenas o gosto e por certo em atenção aos objetos da natureza, no qual somente a faculdade de julgar se revela um poder que tem o seu princípio próprio e mediante isso faz fundada exigência a um lugar na crítica geral das poderes superiores de conhecimento, o que talvez não estivéssemos dispostos a conceder-lhe.

E logo se acrescenta:

> Mas uma vez que é dada à faculdade de julgar estabelecer para si princípios *a priori*, então é também necessário determinar o âmbito da mesma e para

> esta completude da Crítica exige-se que seja reconhecido juntamente o poder estético com o poder teleológico como contido num poder e baseado num mesmo princípio, pois também o juízo teleológico sobre as coisas da natureza pertence tal como precisamente o estético à faculdade de julgar reflexionante (não à determinante).

Um passo do § IX da Introdução definitiva aduz, porém, uma diferenciação de estatuto ou de condição entre o novo princípio segundo ele se aplique num juízo teleológico ou num juízo estético, tendo, no primeiro caso, apenas carácter *regulativo*, no segundo, porém, carácter *constitutivo*:

> O conceito da faculdade de julgar de uma conformidade-a-fim da natureza [Zweckmässigkeit der Natur] pertence ainda aos conceitos da natureza, mas apenas com princípio regulativo do poder de conhecimento, ainda que o juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que lhe dão ocasião, seja um princípio constitutivo, em atenção ao sentimento de prazer e desprazer. (AA 05:197)

Devemos deter-nos neste passo. Ele supõe a tese de que o princípio da *Zweckmässigkeit der Natur* é descoberto e tem como seu campo próprio de aplicação o sentimento estético, em primeiro lugar, a respeito das formas belas da natureza, sendo, a partir daí, estendido, primeiro, às formas da arte, e, depois, por analogia e num sentido regulativo, também à compreensão daqueles seres e processos naturais que só podem ser representados como sendo finalizados ou como sendo produtos de uma técnica objetiva da natureza. Assim se compreende que Kant diga que a Teleologia tem de algum modo uma condição apendicial na economia da obra, sendo na verdade, agora é certo sob um novo princípio e uma nova faculdade, a solução para um problema que é ainda do foro do conhecimento da natureza, o qual fora explicitamente enunciado no Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica*. O que, porém, é estranho é que sendo a experiência estética – mais propriamente e em

primeiro lugar, a experiência estética da Natureza, não a da arte – a ocasião para a descoberta da função e do princípio da *Urteilskraft*, ao mesmo tempo se revele nela a capacidade de estender esse mesmo princípio – embora num sentido regulativo – a outros domínios em que está envolvida a apreciação da natureza, seja nos seus produtos orgânicos – de que só se pode dar razão pensando-os como se fossem fins da natureza –, seja na sistematização das leis empiricamente descobertas da múltipla e variada natureza, onde nada alcançam os princípios universais do entendimento. Podemos, contudo, questionar a pertinência da distinção estabelecida pelo filósofo entre os dois usos de um mesmo princíp1io da faculdade de julgar: porquê e em que sentido se afirma ser *constitutivo* o princípio da conformidade-a-fim-da natureza (*Zweckmässigkeit der Natur*), quando exercido num juízo estético sobre a natureza ou a arte, e ser *regulativo* esse mesmo princípio, quando aplicado num juízo teleológico?[13] Valerá aqui a distinção entre uso *constitutivo* e uso *regulativo* que foi proposta na primeira *Crítica* (*KrV* A 179 ss / B 222 ss)? Se analisarmos os lugares em que nesta obra Kant fala da distinção dos dois tipos de princípios e respetivo uso – a propósito das analogias da experiência, dos postulados do pensamento empírico em geral, ou das ideias e princípios transcendentais da razão (*KrV*, AA 03:161;439-440) –, há algo que em todos os casos aparece como distinguindo o *constitutivo* do *regulativo*, a saber: a referência, naquele, ao empírico, ao intuitivo, ao concreto, ao que é dado na sensibilidade ou numa intuição sensível. Nesse sentido, o juízo estético é constitutivo, na medida em que é apreendido na simples

[13] Na verdade, não sem evidente hesitação, como o indiciam algumas ocorrências do tópico (*KU*, AA 05: 168;240), nas quais parece deixar-se indecidida a questão de saber se o princípio do gosto é constitutivo ou regulativo. A estranha duplicidade de funções do princípio da faculdade de julgar e a ambiguidade e aparente hesitação de Kant a respeito da função constitutiva do juízo de gosto, foram objeto de pertinente e luminosa análise por: Claudio La Rocca, «Von den regulativen Funktionen des Urteilsprinzips», in: B. Dörflinger, W. Kruck (Hrsg.), *"Worauf Vernunft hinaussieht". Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktische Philosophie*, Hildesheim:Olms, 2012, pp.13-29. La Rocca duvida que se possa falar com propriedade de um princípio a priori do gosto que seja realmente "constitutivo" (p.14)

e imediata intuição da teleoformidade ou conformidade-a-fim da forma (*Zweckmässigkeit der Form*) sensível do objeto, embora sem um conceito previamente dado deste; ao mesmo tempo, porém, é um princípio subjetivo reflexionante, não determinante. A peculiar evidência forma sensível constitui a sua mais explícita "demonstração" embora sem conceito, e torna-o incontornável objeto de meditação para o filósofo transcendental. Por sua vez, o juízo teleológico tem, no fundo, a mesma codição dos princípios transcendentais e ideias da razão, segundo é exposto no Apêndice à Dialética Transcendental, isto é, tem a condição de um *como se* (*Als ob*), só que agra ele está subsumido na legislação transcendental da faculdade de julgar reflexionante, e não já sob a da razão.

Por conseguinte, o campo próprio e, por assim dizer, natural, de aplicação do novo princípio é o juízo estético, como se lê na passagem do Prefácio que vimos comentando. Pois é aí que, antes de mais, se descobre o seu funcionamento; por isso, pode dizer-se que, na sua substância, a terceira Crítica, mesmo a sua forma final, não nega a sua primeira intenção de ser, propriamente falando, uma «Crítica do Gosto» ou uma «Crítica do juízo estético». Com efeito, a experiência estética da Natureza, isto é, a mera contemplação das formas sensíveis da Natureza revela precisamente o que Kant designa por uma *Zweckmässigkeit der Natur* – teleoformidade ou conformidade-a-fim da Natureza –, ou também, numa expressão preferencialmente usada na Primeira Introdução (mas praticamente ausente na Introdução definitiva), uma técnica da Natureza (*Technik der Natur*), e isso não é tornado possível nem pelos princípios do entendimento em pelos da razão, embora os conceitos de fim (*Zweck*) e de finalidade (*Zweckmässigkeit*) provenham desta última faculdade. Esta ideia, que encontra amplo suporte na Primeira Introdução, está também dita no § 23 da Primeira Parte da obra, onde se lê:

> A beleza natural autónoma revela-nos uma Técnica da Natureza que a torna representável como um sistema estruturado segundo leis cujo princípio não pode ser encontrado no conjunto do nosso entendimento, o qual é o de uma

> teleoformidade <conformidade-a-fim> que se relaciona ao uso da faculdade de julgar no que se refere aos fenómenos, de tal modo que estes devem ser julgados não apenas enquanto pertencentes à natureza no seu mecanismo desprovido de finalidade, mas também ao que é pensado por analogia com a arte. Ela amplia pois não certamente o nosso conhecimento dos objetos da natureza, mas em todo o caso o nosso conceito da Natureza que, do conceito de uma natureza entendida como um simples mecanismo, é estendido até ao da natureza enquanto arte, o qual convida a profundas investigações acerca da possibilidade de uma tal forma. (*KU*, AA 05:246)

Esta passagem mostra que a descoberta da "teleoformidade da Natureza" (ou "técnica da Natureza") no contexto estético não só não se restringe a esse contexto, mas revela de imediato a sua fecundidade para outros domínios que são de uma ordem não já propriamente estética, mas cognitiva, num sentido amplo e indeterminado. Reconhecida a nova faculdade, o seu princípio e a sua função, Kant pode alocar nela algumas tarefas que antes confiara à razão, nomeadamente as que apresentara no Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica* e que dominam os primeiros parágrafos das duas Introduções, mas sobretudo os da primeira. Por isso, o novo princípio chega a ser formulado e explicitado, uma e outra vez, como sendo um "princípio de especificação da Natureza", como se tivesse apenas um intuito lógico-epistémico-sistemático:

> O princípio próprio da faculdade de julgar é, pois: **a Natureza especifica as suas leis universais em vista das <leis> empíricas em conformidade com a forma de um sistema lógico, em atenção à faculdade de julgar**» [*Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also:* ***die Natur specificiert ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäs der Form eines logischen Systems, zum Behuf der Urteilskraft***] (*EEKU* v, AA 20:216).

O que se confirma no § xi, onde se lê que

> A introdução do Juízo no sistema dos poderes de conhecimento puro mediante conceitos baseia-se totalmente sobre o seu princípio transcendental que lhe é próprio: que a natureza na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios da sua possibilidade como natureza em geral), isto é, na multiplicidade das suas leis empíricas procede segundo a ideia de um sistema da divisão da mesma em vista da possibilidade da experiência como sistema empírico. (AA 20:242-243)

E também no § v da *EE*:

> O princípio da faculdade de julgar reflexionante, mediante o qual a Natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é, porém, apenas um princípio **para o uso lógico da faculdade de julgar**, por certo um princípio transcendental segundo a sua origem, mas apenas para perspetivar *<anzusehen>* a Natureza como qualificada *a priori* para um **sistema lógico** da sua multiplicidade sob leis empíricas. (AA 20:214).

Em face disto, o problema central da obra parecer ser, por conseguinte, de natureza epistémica ou meta-epistémica, de heurística ou de sistemática transcendental. Mas, então, como pode declarar o autor, na citada passagem do Prefácio, que a solução do problema estético é que constitui o mais importante da obra e aquele por causa do qual é empreendida a investigação nela levada a efeito? Ou, na citada passagem do parágrafo IX da Introdução, que é no campo estético que o princípio de *Zweckmässigkeit der Natur* se revela como sendo *constitutivo*, isto é, como motrando a sua evidência numa imediata intuição sensível sem conceito?

Na verdade, quem lê a *Primeira Introdução* quase não chega a dar-se conta de que nela esteja direta e realmente em causa o juízo estético, de tal modo é vincado nela o aspeto epistémico! Talvez essa seja uma das razões substantivas que levaram o filósofo a rejeitá-la. Na *Segunda Introdução*, com efeito, está mais visível, ao lado do aspeto heurístico-cognitivo e lógico-sistemático, também o estético e mesmo o moral. Mesmo

assim, não somos de todo libertos do desconforto que resulta da perceção de uma certa ambiguidade e indecisão do filósofo a respeito da relação entre o juízo estético e o juízo teleológico, nomeadamente no que concerne à primazia genética e à relevância filosófica do primeiro sobre o segundo, no contexto da sua terceira *Crítica*.[14]

Por outro lado, a *Zweckmässigkeit* – como quer que se traduza: por finalidade, teleoformidade, conformidade-a-fim, conveniência, pertinência – não é termo e ideia novos. Bem pelo contrário, é expressão recorrente nos escritos kantianos desde cedo , no contexto das reflexões físico-teológicas, como associado a outras qualidades que nos revela a experiência do Mundo (de harmonia, de ordem, de beleza, de mútua conveniência das suas partes ou elementos), na qual, como escreve o autor da *Crítica da Razão Pura*, «o nosso juízo sobre o todo se resolve numa admiração sem palavras, mas por isso mesmo mais eloquente», o que nos leva a pressupor para ele um Autor sábio. O filósofo reconhece aí que a prova físico-teológica, mesmo sendo insuficiente para o seu propósito, que é demonstrar a existência de um Ser originário, deve todavia ser considerada com respeito, e que é mesmo a mais antiga, a mais clara e adequada à razão humana comum, ao mesmo tempo que faz notar que, para além da função teológica, ela serve propósitos epistémicos da razão,

> pois vivifica o estudo da Natureza assim como dele extrai a existência e recebe sempre novas forças, introduz finalidades e desígnios onde a nossa observação, por si mesma, os não teria descoberto e dilata os nossos conhecimentos da Natureza, mediante o fio condutor de uma unidade particular, cujo princípio é exterior à Natureza; mas estes conhecimentos reagem, por sua vez, sobre a sua causa, ou seja, sobre a ideia que os inspira, e fortalecem a crença num supremo autor do Mundo, até fazer dela uma irresistível convicção. (*KrV* A 622-624/B 650-652)

[14] Veja-se: Sgarbi, *ob. cit.*, pp.146-148.

Ao cunhar agora a expressão *Zweckmässigkeit det Natur* e ao atribuí-la expressamente a uma nova faculdade (ou a uma antiga faculdade numa nova função) como designando um novo princípio transcendental dela próprio, o filósofo desloca-a do contexto físico-teológico para um contexto teleológico-estético e amplia ainda mais o seu alcance. Mas, se no antigo uso do termo, como vimos, não estava ausente a dimensão estético-teleológica, também agora, no novo sentido que lhe é conferido, não está ausente a dimensão teológica ou mesmo «algo análogo a um sentimento religioso» (*KU*, AA 05:482, nota).

Kant insiste em mostrar que o novo princípio só pode caber à *Urteilskraft*, a faculdade superior à qual ainda nenhum fora reconhecido como sendo-lhe próprio, e que na primeira *Crítica* só havia sido convocada para a função subordinada de aplicação de princípios ou conceitos dados pelo entendimento. Agora ela é reconhecida como a fonte de um princípio, que nela temos de pressupor *a priori*, mas para si própria, como reflexionante e não como determinante, e apenas subjetivamente, isto é, como necessária relativamente a ela mesma, mas que também traz consigo o princípio de uma possível teleoformidade objetiva, isto é da conformidade à lei das coisas da natureza enquanto fins da natureza, o que torna possível considerar como presidindo o mesmo princípio à apreciação da arte e da Natureza. Embora reconhecendo que «o conceito de fim e de finalidade é sem dúvida um conceito da razão» (*EE* ix, AA 20:234), ele não pode, contudo, ser aplicado à natureza enquanto princípio causal da razão, pois nenhuma experiência nos confirma da sua possibilidade. Ele é aplicado à Natureza por analogia com a produção artística humana. Só nos produtos da arte humana podemos ser conscientes da causalidade da razão na produção de objetos, que, por isso, se chamam teleoformes (*zweckmässig*) ou fins (*Zwecke*) e em atenção a isso o chamar à razão "técnica" é adequado à experiência da causalidade do nosso próprio poder. Mas representar-se a Natureza como técnica, semelhante a uma razão (e assim atribuir à Natureza *Zweckmässigkeit* e até mesmo fins, mesmo que somente na reflexão do sujeito sobre ela), isso é um conceito especial que

nós não podemos encontrar na experiência e que só a *Urteilskraft* na sua reflexão sobre os objetos coloca, para, segundo a sua orientação, dispor a experiência segundo leis particulares, a saber as da possibilidade de um sistema». Mas tal princípio da *Zweckmässigkeit der Natur* ou da *Technik der Natur* é um mero princípio subjetivo da divisão e especificação da Natureza, uma mera máxima da unidade da Natureza favorável ao uso da razão sobre os seus objetos que a *Urteilskraft* tira de si mesma. A perceção de uma "técnica da Natureza" é, na verdade, a projeção na Natureza, e com vista a compreender os produtos desta, do modo de proceder técnico – artístico, finalizado – da faculdade de julgar, da "técnica da faculdade de julgar" (*Technik der Urteilskraft*). Pois, propriamente falando, é a faculdade de julgar que é "técnica", artística (*künstlich*), finalizada (*zweckmässig*) (*EE* vii, AA 20:219-221): «a técnica da Natureza, seja ela a formal ou a real, é apenas uma relação das coisas à nossa *Urteilskraft*, na qual apenas pode ser encontrada a ideia de uma conformidade-a-fim <teleoformidade> da Natureza [*Zweckmässigkeit der Natur*], e que apenas em relação àquela pode ser atribuída à Natureza» (*ib.*, 221).

Na Primeira Introdução claramente se assume que a obra tem duas secções, que estão interligadas pelo mesmo princípio da mesma faculdade, o qual tem seu lugar de revelação na experiência estética da natureza, mesmo se o princípio transcendental dessa faculdade, como vimos, se expõe mais num registo epistémico-sistemático. Kant poderá por isso dizer que a parte estética é a mais importante e a que justifica a investigação crítica do respetivo princípio *a priori* da faculdade de julgar. Mas a obra terá uma Estética e uma Lógica, esta sob o nome de Teleologia; em ambas, porém, «a Natureza é considerada como técnica, isto é, como teleoforme (*zweckmässig*) nos seus produtos», sejam eles dados numa intuição empírica ou num conceito; no primeiro caso, numa perspetiva meramente subjetiva e formal, no segundo, porém, como «teleoformemente objetiva em relação à possibilidade do próprio objeto» como se fosse um fim da natureza (os organismos). Na verdade, a noção de *Zweckmässigkeit* enquanto princípio da faculdade de julgar cobre uma

grande variedade de especificações, o que mostra bem o que acima se disse acerca da ambiguidade e da plasticidade do pensamento kantiano exposto na terceira *Crítica*, relativamente a alguns dos seus conceitos estratégicos fundamentais. O parágrafo xii da *EE* explicita os vários sentidos da *Zweckmässigkeit der Natur*, alguns dos quais se sobrepõem: ela pode ser considerada ora num sentido *formal* ora num sentido *real*, numa aceção *interna* ou *relativa* (relacional), num sentido meramente *subjetivo* ou também *objetivo*. Mas como ocorreu a Kant que o princípio da faculdade de julgar seja a *Zweckmässigkeit* e a *Zweckmässigketi der Natur*? Podemos encontrar prenúncios em reflexões antigas, como aquele que encontrámos num passo da *Anth-Philippi* (1772), onde se correlaciona a *Urteilskraft* e a ideia do *Zweckmässig* e ambas à ideia de *Zusammenstimmung* numa *Idee*: «a ideia de conforme-a-fim é a faculdade de julgar» (*Die Idee des Zweckmässigen ist die Urtheilskraft)*. O ensaio «Sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia» deve ter constituído um passo importante para a confirmação dessa correlação. Mas paira alguma obscuridade sobre a proveniência e o caráter desse conceito que, noutros passos, como vimos, se reconhece como sendo descoberto por ocasião da experiência estética da beleza da natureza.

Do carácter singular do princípio próprio da faculdade de julgar segue-se o caráter também muito peculiar da aprioridade dos juízos estéticos ou de gosto. Eles são juízos de reflexão e isso o têm de comum com os juízos teleológicos. Lê-se na *EE* x:

> Se um juízo se dá por universalmente válido e portanto reclama na sua consideração a necessidade, então pode esta necessidade assentar em conceitos *a priori* do objeto ou em condições subjetivas para conceitos, que *a priori* estão por fundamento… Ora os juízos estéticos de reflexão (que futuramente serão designados pelo nome de juízos de gosto) são da última espécie mencionada. Eles têm pretensão de necessidade e não dizem que cada qual assim julgue, mas que assim deve julgar, o que só quer dizer isto: que eles têm para si um princípio *a priori*.(AA 20:238)

A pretensão de necessidade e de validade universal que os acompanha constitui prova suficiente da sua condição *a priori*. Mas a necessidade dos juízos estéticos não assenta em conceitos *a priori* do objeto (se fosse o caso, tais juízos seriam lógicos, não estéticos), mas nas "condições subjetivas para conceitos", seja o que for que isso significa. Na verdade, assenta num sentimento – o do espontâneo acordo das faculdades envolvidas (ora a imaginação e o entendimento no belo, ora a imaginação e a razão no sublime): por conseguinte, no fundo, sobre uma auto-complacência (*Wohlgefallen*) do ânimo consigo mesmo! E depois desta sua **necessidade** *sui generis* – uma necessidade que não obriga à aceitação, mas antes como que apela ao consenso livremente dado por cada qual (Kant, é certo, fala de "pretensão" – *Anspruch*!) –, é ainda característica dos juízos estéticos a indeterminação e a sua qualidade meramente subjetiva. Cito um passo do parágrafo x da *EE*:

> Nos juízos estéticos reflexionantes torna-se patente por certo a dificuldade de que eles não estão de modo nenhum fundados em conceitos e, por conseguinte, não podem derivar-se de um princípio determinado, pois nesse caso seriam lógicos. A representação subjetiva da conformidade a fim [*Zweckmässigkeit*] não pode ser de maneira nenhuma o conceito de um fim. Contudo, a relação com um princípio *a priori* pode e tem que ter lugar sempre que o juízo pretenda necessidade. A única coisa de que aqui tratamos é deste juízo, juntamente com a possibilidade de uma tal pretensão, na media em que dá ocasião precisamente a uma crítica da razão, para que investigue o princípio que, ainda que indeterminado, está na base daquela pretensão, até conseguir descobri-lo e reconhecê-lo como um princípio tal que se encontra subjetivamente e *a priori* na base do juízo, ainda que nunca possa proporcionar um conceito determinado do objeto. (AA 20:239)

Como vimos, tudo se complica ainda mais porque Kant afirma, uma e outra vez, que a função reflexionante do princípio do juízo nos juízos estéticos é "constitutiva" e abre um novo domínio da Filosofia, enquanto

nos juízos teleológicos ela é "meramente regulativa" (*KU*, AA 05:197), embora noutras passagens o filósofo pareça deixar indecidida a qualidade "constitutiva" daqueles juízos estéticos.

Mas será que, por ser de uso meramente reflexionante, por ser subjetiva e indeterminada, a racionalidade estética e teleológica – e mesmo se apenas de função regulativa – deve ser considerada como uma racionalidade menor e débil, se confrontada com a racionalidade determinante do entendimento e da razão? De modo algum penso que seja esse o entendimento de Kant: como poderia ser uma razão "menor" e "fraca" aquela racionalidade que, precisamente, é a que dá razão do impulso da razão para dar razão? Na verdade, é uma nova consciência de si que a razão alcança quando se considera desde o ponto de vista do Juízo reflexionante e a auto-evidência que aí recebe projeta-se sobre todo o campo da filosofia, mesmo da teorética e da prática.

4. Luzes da "obscuridade"

Para concluir, gostaria de destacar alguns aspetos que me parecem depreender-se das considerações anteriores.

• Poder-se-ia ver no processo de metamorfose e de absorção da longamente projetada "Crítica do Gosto" numa "Crítica do Juízo" uma subordinação dos sentimentos estéticos à Lógica e o resultado natural do fato de o filósofo, desde meados dos anos 60, ter desenvolvido as suas reflexões sobre o gosto, antes de mais, no âmbito dos seus Cursos de Lógica. Isso afetaria irremediavelmente de logicismo ou de intelectualismo o seu pensamento estético. Sinal disso seria o fato de a analítica do juízo estético ser conduzida pela tábua das funções do juízo (quantidade, qualidade, relação, modalidade), o que já foi por vários intérpretes apontado como sendo um esquema "artificioso", "exterior", "redundante", "sem sentido", "paradoxal", para tratar do que nele manifestamente

não cabe.[15] Na verdade, porém, penso que acontece precisamente o contrário: foi a faculdade responsável pelos juízos lógicos que acabou por tornar-se e reconhecer-se estético-teleológica na sua essência, ganhando consciência de si e da sua autonomia, libertando-se do estatuto de serviçal do entendimento para a aplicação dos conceitos deste, ampliando o seu uso, por fim reconhecido como reflexionante e de intencionalidade subjetiva, a domínios da experiência humana e da própria experiência intelectual e cognitiva que eram todavia destituídos de pertinência para o mero entendimento e para a sua lógica de determinação objetivante. Mas o sentimento – *Gefühl* – que pode ser pressuposto como universalmente válido, como necessário e como comunicável a todos, o que é ele, afinal? É um prazer de reflexão, que abstrai da matéria e atende apenas à "mera forma" – à "teleofomidade da forma" –, mesmo se esta é dada e revelada na apreensão empírica de um objeto; é algo meramente subjetivo, que deve todavia ser pressuposto em todos, mas que, no fundo, é apenas a experiência, no ânimo de cada qual, do espontâneo acordo das faculdades de conhecimento (imaginação e entendimento) por ocasião da apreciação de um objeto (AA 05:289-290).

• O princípio da *finalidade da Natureza* (*Zweckmässigkeit der Natur*), enquanto princípio transcendental e *a priori* da *Urteilskraft*, apresentado como tendo sido colhido antes de mais na experiência estética da natureza, e aplicado, embora com adaptações, no juízo teleológico, à experiência cognitiva do indeterminado e contingente como princípio heurístico e de sistematização das leis empíricas e como princípio de compreensão da possibilidade dos organismos naturais enquanto fins da natureza e produtos da peculiar "técnica" ou arte desta, tem também o efeito de cobrir com um ar de compreensão, que é análogo ou afim da experiência e contemplação estéticas, quer o domínio cognitivo, sobretudo enquanto experiência de invenção e descoberta do novo, quer a

[15] Veja-se: Jens Kulenkampff, *ob. cit.*, pp 12 ss.

apreciação do conjunto da natureza como um amplo sistema de fins. Por outro lado, a *Zweckmässigkeit* da natureza ou a mútua conveniência das suas partes, que nos escritos pré-críticos e mesmo na *KrV*, associada a atributos como a ordem, a proporção, a congruência, a harmonia ou concordância (*Zusammenstimmung*) e até a beleza, fora considerada sobretudo no âmbito da abordagem da prova físico-teológica da existência de Deus (*KrV* A 620 ss/B 650ss), ao ser assumida agora como o princípio transcendental próprio da faculdade de julgar e transfigurada pelo contexto e ambiente estético em que é cunhada, passa a receber a sua pertinência não já tanto das questões da Teologia racional especulativa quanto sobretudo da conjunção entre Estética, Teleologia e Moralidade: como manifestação da pertinência duma ordem moral dos fins já no plano do sensível estético (do belo e do sublime) e no plano da Natureza, enquanto considerada esta também como um sistema de fins, mesmo se não objetivamente concebida, mas só subjetivamente pressuposta para a reflexão do sujeito. Kant pode por certo dizer que a Teleologia podia bem constituir apenas um Apêndice à parte teorética da filosofia, desse modo relativizando aparentemente a importância da segunda parte da sua terceira *Crítica*. Mas, na verdade, ao ser assumida pela nova faculdade como uma das suas funções, a Teleologia ganha um relevo e um alcance que não tinha na anterior condição ou como mero apêndice duma filosofia transcendental do entendimento para a Natureza. E, de resto, se o juízo estético ilumina o juízo teleológico com a perceção de uma «técnica da Natureza» revelada na apreensão contemplativa das suas meras formas sensíveis, também, reciprocamente, a visão teleológica da Natureza como um sistema de fins, do qual o próprio homem é membro, ilumina o juízo estético. Como se lê, em nota ao § 38:

> Se se colocasse a questão de saber como é possível considerar *a priori* a Natureza como um conjunto de objetos do gosto, então este problema tem relação com a teleologia, pois teria de ser considerado como um fim da Natureza, que depende essencialmente do seu conceito, o fato de ela oferecer à nossa

faculdade de julgar formas teleoformes <pertinentes> (*zweckmässige*). (AA 05:291)

Talvez seja ainda mais explícito o § 67:

> Também a beleza da Natureza, isto é, a sua concordância com o livre jogo das nossas faculdades de conhecimento na apreensão e na apreciação da sua manifestação, pode ser considerada como conformidade a fins objetiva da Natureza no seu todo, enquanto sistema, no qual o homem é um membro. Isso é possível uma vez que a apreciação teleológica da Natureza, mediante os fins naturais que os seres organizados nos apresentam, nos dê a justificação da ideia de um grande sistema de fins da Natureza. Podemos considerá-la como uma graça <um favor> que a Natureza teve para connosco o fato de ela ter distribuído com tanta abundância, para além do que é útil, ainda a beleza e o encanto e por isso a amamos, tal como a contemplamos com respeito por causa da sua imensidão e nos sentimos a nós próprios enobrecidos nesta contemplação. É como se precisamente a Natureza tivesse montado e ornamentado com esta intenção o seu magnífico palco. (AA 05:380)

• Razões de sistematicidade – de arquitetonicidade, ou antes, da própria teleologia ou da congruência do sistema kantiano – e problemas incontornáveis da experiência humana – de ordem estética, cognitiva e moral – estão na génese da procura e da descoberta do princípio transcendental *a priori* da faculdade de julgar para dar conta da exigência de validade universal e de necessidade dos juízos de gosto mas também de outras funções dessa faculdade que têm que ver com o contingente, o avulso, o não determinado, que, todavia, reclama uma "lógica" e uma pertinência própria, que a lógica mecanicista do entendimento não pode garantir e nem sequer reconhecer. Para além das fecundas conexões e das passagens que o novo princípio estabelece, ele torna possível compreender a pertinência de dimensões e aspetos da experiência humana que não tinham reconhecido direito de cidadania no espaço público e

aberto da razão, e assim ele amplia também e enriquece de um modo considerável o âmbito da experiência humana. Note-se, de resto, que o pressuposto da arquitetonicidade de um sistema filosófico e a perceção dessa arquitetonicidade é ela própria já uma experiência intelectual de ordem estética, nisso precisamente se revelando a teleologia da razão, a sua peculiar *Zweckmässigkeit*.

• Kant, como o manifesta a citada carta a Reinhold, pode considerar-se subjetivamente gratificado pelo fato de, com o seu novo princípio *a priori* da *Zweckmässigkeit der Natur*, aplicado antes de mais no campo da experiência estética, ter cumprido o desiderato do seu programa crítico, o qual, tendo começado no plano do conhecimento da natureza com a pergunta reitora «Como são possíveis juízos sintéticos a priori?», passa depois ao plano prático, perguntando também pelo princípio a priori da moralidade e, por fim, ao sentimento estético, de igual modo formulando a questão «como são possíveis juízos de gosto a priori?» (*KU* § 36ss); isto é: qual o pressuposto que justifica a pretensão de um juízo de gosto formulado por alguém ao acordo universal, embora livre? Mas, no citado passo do Prefácio, o seu autor diz que «a investigação da faculdade do gosto como juízo estético… é empreendida n obra apenas num propósito transcendental». Que quer ele dizer com isso, para além da desculpa para as obscuridades e embaraços que reconhece envolverem o assunto? Tratar-se-á de uma minimização da parte da obra dedicada ao juízo estético, quando, por outro lado, disse, algumas linhas antes, que é a investigação a propósito desse juízo o que constitui «a parte mais importante da obra» e, na carta a Reinhold, dissera que foi na investigação a propósito dele que chegou à descoberta do novo princípio transcendental da nova faculdade? Vimos, porém, que na própria designação desse princípio – *Zweckmässigkeit der Natur* – se denuncia a sua origem não "estética" mas "epistémica" ("lógica" ou "teleológica") por ocasião da apreciação pela faculdade de julgar do sistema das leis empíricas da Natureza. Se confrontarmos a primeira com a segunda parte da obra,

facilmente se reconhece que a segunda é mais orgânica e fluente, como se fosse escrita de um lanço, ao passo que a primeira – apesar da estrutura forma da sua Analítica e Dialética – revela uma certa desarrumação das secções e deriva dos respetivos temas, com retomações destes em momentos diferentes e longas notas gerais como se com estas o autor pretendesse explicitar ligações ou preencher lacunas na exposição.

• Na verdade, só à custa de uma profunda transformação da natureza e da ampliação do significado do *a priori,* com que iniciara o seu programa crítico no plano cognoscitivo, pode agora Kant considerar-se autorizado a estender a aprioridade também aos juízos de gosto. Não será que se trata ainda e somente de um «como que *a priori*» (*gleichsam a priori*), na linha da citada Reflexão 818? Trata-se, na verdade, de uma aprioridade *soft*, reflexionante não determinante, subjetiva não objetiva, da intuição ou representação empírica e não de conceitos, singular, embora com pretensão de universalidade, capaz de suscitar um prazer, que não é da sensação mas da reflexão, que sendo capaz de despertar interesse ele mesmo é todavia desinteressado, isto é, não é ele mesmo suscitado por um interesse (*KU* § 42), que sendo um juízo singular pode todavia ser comunicável universalmente na pressuposição de um *sensus communis* que liga os humanos "como se fosse por uma espécie de contrato originário, que é ditado pela própria humanidade" (*gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist*), o qual é de matriz estética, ou seja, da ordem de um sentimento, e não mediado por um conceito (*KU* §§ 40-41). Também a própria *Zweckmässigkeit* da faculdade de julgar tem um sentido que poderíamos classificar como *débil*, se comparada com a determinação de um fim que é dever, pela razão prática: aquela é uma "espontânea/livre conformidade a fim" (*freie Zweckmässigkeit*), uma "conformidade a fim sem fim" (*Zweckmässigkeit ohne Zweck) (KU* §§ 10-17, 65) previamente determinado, é a apreensão da "mera forma da teleoformidade" (*blosse Form der Zweckmässigkeit*), sem um propósito, e que, na «mera contemplação» (*blosse Contemplation*),

abstrai não só da matéria como até da existência do objeto. Mas a condição meramente subjetiva, sem conceito do objeto e apenas formal do princípio de teleoformidade do juízo estético logo é transgredida quando esse mesmo princípio, no juízo teleológico, é chamado para legitimar não já a perceção e apreciação da mera forma bela dos objetos, mas a compreensão da interna possibilidade e realidade mesma dos seres orgânicos da Natureza. E, mais estranha ainda, como vimos, é a afirmação de uma dupla função reflexionante da faculdade de julgar, que, num caso – isto é, em relação aos juízos estéticos – é "constitutiva", no outro, a saber, em relação aos juízos teleológicos, é meramente "regulativa".

A passagem do Prefácio à *Crítica do Juízo*, que deu o mote para este comentário, revela que Kant, chegado ao fim da redação da sua obra e mesmo já depois de enviada esta para publicação, não estava totalmente convencido de ter resolvido com clareza os problemas nela abordados e nem sequer o da peculiar natureza do juízo estético, que recorrentemente o ocupara ao longo de mais de duas décadas. Dessa mesma consciência de insatisfação com a resultado da obra, já publicada esta, dá testemunho uma sua carta de Outubro de 1790 a Johann Friedrich Reichardt, na qual se refere à faculdade do gosto como sendo «muito difícil de investigar» (*dem so schweer zu erforschenden Geschmacksvermögen*), declarando, na continuação, qual fora o seu principal intuito com aquela sua obra – «esboçar os traços fundamentais» (*die Grundzüge … entworfen*) e revelando algo que já se insinuava em vários passos da mesma (especialmente nos §§ 42 e 59), mas que agora se torna explícito, a saber: não já apenas o "íntimo parentesco" entre os sentimentos estéticos e o sentimento moral, mas sim o fundamento moral dos juízos estéticos a respeito do belo e do sublime. Com efeito, Kant escreve aí que,

> sem sentimento moral, o qual é imperscrutável [*unerforschlich*], nada de belo ou de sublime nos seria dado [*ohne sittliches Gefühl es für uns nichts Schönes oder Erhabenes geben würde*], que precisamente sobre esse sentimento se funda a exigência à aprovação de todos como que conforme à lei [*der gleichsam*

gesetzmässige Anspruch auf Beyfall bey allem… gründe] e que é esse subjetivo da moralidade no nosso ser [*das Subjective der Moralität in unserem Wesen*] que o poder de julgar, a que chamamos gosto, tem por fundamento do seu (por certo não discursivo, mas intuitivo) princípio *a priori* [*ein (obzwar nicht discursives, sondern intuitives) Princip a priori zum Grunde hat.*] (*Br*, AA 11:228)[16]

Mas tais declarações só vêm complicar ainda mais o nosso já «muito enrolado» problema, e exigem abordagem própria, que terá de ficar para uma outra ocasião. Na longa ocupação com este problema, Kant dá um expressivo e pessoal testemunho da verdade da observação que deixara exarada na *Crítica da Razão Pura*, no capítulo da Arquitetónica da Razão Pura (*KrV* A 834-835/B 862-863), a respeito da fenomenologia da gestação e do processo de chegada à evidência das ideias filosóficas no seu próprio autor, a saber: que muitas vezes o autor se engana acerca de uma ideia que não conseguiu tornar clara para si mesmo e só depois de ter passado muito tempo orientado por uma ideia profundamente escon-

---

[16] Note-se que algo análogo se passa com relação à prova físico-teleológica. O seu poder de convicção resulta do fato de que nela se mistura imperceptivelmente um fundamento moral, e assim também a teleologia é propedêutica para a moralidade, unindo-se a teleologia física à teleologia moral (*KU*, AA 05:477-478): «Que, por conseguinte, a prova [*Beweis*] físico-teológica convença exatamente como se ao mesmo tempo fosse teológica, não deriva da utilização que se faz dos fins da natureza como outros tantos argumentos [*Beweisgründen*] empíricos a favor de um entendimento **supremo**, mas na conclusão [*Schluss*] mistura-se inadvertidamente o argumento [*Beweisgrund*] moral que mora em cada homem e que o move assim intimamente, segundo o qual ao ser que se revela nos fins da natureza com uma arte tão incompreensível se atribui também um fim definitivo, e por conseguinte sabedoria [*Weisheit*] (sem, todavia, sermos legitimados a fazê-lo a partir da perceção daqueles fins), completando desse modo aquele argumento [*Argument*] relativamente às lacunas que ainda apresenta. De facto, somente o argumento [*Beweisgrund*] moral produz a convicção, e mesmo esta somente de um ponto de vista moral, à qual cada um sente que deve consentir do modo mais íntimo, mas o <argumento> físico-teleológico tem somente o mérito de guiar o ânimo [*Gemüth*] na consideração do mundo [*Weltbetrachtung*], no caminho dos fins, orientando-o desse modo para um autor **inteligente** do mundo [***verständigen** Welturheber*]: uma vez que a referência moral a fins e a ideia de um tal legislador e autor do mundo como conceito teológico, embora seja um mero aditamento, parecem todavia desenvolver-se por si a partir daquele argumento [*Beweisgrunde*].» Veja-se também: *KU*, AA 05: 482, nota. Para além de toda a *Methodenlehre* da obra, estas considerações mostram bem o quanto e o quão profundamente a questão da moralidade é visada na terceira *Crítica*, seja na sua parte Estética ou na Teleológica.

dida nele lhe é por fim possível, pela primeira vez, ver a ideia a uma luz mais clara, mas mesmo então pode a claridade não ser ainda plena.

Em suma, apesar de todas as suas obscuridades e perplexidades, sejam estas de resto devidas à incapacidade do seu autor, às vicissitudes redaccionais da obra ou à natureza mesma da questão ou das questões nela tratadas, a terceira *Crítica* continua a dar-nos ocasião e ampla matéria para pensar. Era meu propósito com este ensaio dar um pequeno contributo para esclarecer um passo do Prefácio da obra que fala dessas obscuridades e mostrar a que se devem elas. Mas agora, que chego ao fim, fico com a convicção de que, bem longe de o ter esclarecido, talvez o tenha apenas obscurecido um pouco mais.

3
KANT E A QUESTÃO DA POPULARIDADE E DA LINGUAGEM DA FILOSOFIA

> Os sinais da reflexão filosófica nunca podem ser senão palavras [*sind niemals etwas anders als Worte*], que ora indicam na sua combinação os conceitos parciais de que consta a ideia total, ora são capazes de designar nas suas conexões as relações dos pensamentos filosóficos.
>
> Kant, *UD*, AA 02:278-279.

> Mesmo agora, continua-se a tratar a "*Popularphilosophie*" alemã sem o contributo de Kant.
>
> R. Brandt e W. Stark, „Einleitung" a *Vorl. üi. Anthropologie* <1998> (AA 25.1:.XIV).

1. Tema e propósito deste ensaio

Neste ensaio, proponho-me abordar a posição de Kant relativamente ao problema da "popularidade" em Filosofia e, associado a isso, também o tema da relação da filosofia kantiana e mesmo da "filosofia crítica" com a chamada "filosofia popular (*Popularphilosophie*) alemã das últimas quatro décadas do século XVIII, no respetivo confronto de uma e outra com a chamada "filosofia escolar" (*Schulphilosophie*) de matriz wolffiana.[1] Esse

[1] Este ensaio é uma versão reelaborada de uma parte do Roteiro que serviu de base a uma sessão de seminário do Projeto de Pesquisa *Experimentation & Dissidence*,

propósito leva-me, porém, a ter em consideração alguns tópicos com ele diretamente relacionados e de que depende a sua adequada compreensão, nomeadamente, o da linguagem da Filosofia, em geral, e, em especial, o da linguagem da filosofia kantiana. Mas impõe-se, antes de mais, desalojar alguns preconceitos estabelecidos na, aliás, relativamente escassa literatura sobre estes assuntos. Tentarei contribuir para isso tendo em vista os três objetivos seguintes:

1.º – Mostrar a pertinência e a importância da "*Popularphilosophie*" na paisagem filosófica alemã da segunda metade do séc. XVIII e reconhecer o seu papel na transformação desse ambiente filosófico, e isso expressamente contra o esquecimento ou a desqualificação de que ela tem sido tradicionalmente objeto.[2]

2.º – Mostrar que a "filosofa popular" (*Popularphilosophie*) e a "filosofia crítica" (*kritische Philosophie*), na expressão que desta deu o seu autor, longe de serem adversárias, como geralmente se dá por adquirido, nomeadamente, no que concerne à questão do reconhecimento da importância da "popularidade" em filosofia, são antes aliadas, mesmo se as respetivas razões ou pressupostos não são totalmente coincidentes e, por isso, possam ter dado ocasião a alguma "controvérsia" ou incompreensão. Urge, por conseguinte, contrariar a ideia estabelecida do antagonismo entre a "*Popularphilosophie*" e a "*kritische Philosophie*", da primeira como "antípoda" da segunda, ou vice-versa, uma ideia criada e difundida ainda em vida de Kant e precisamente por alguns "kantianos"

---

coordenado pelo Prof. Doutor José Miranda Justo, no âmbito do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, a 13 de dezembro de 2017, sob o título «"Filosofia popular" e "filosofia crítica" *versus* "filosofia escolar": A mudança de paradigma na filosofia alemã da segunda metade do século XVIII». A minha exposição teve, na ocasião, as qualificadas "Respostas" críticas de dois muito prezados colegas, a Prof.ª Doutora Adriana Veríssimo Serrão e o Doutor Fernando Silva, as quais me deram oportunidade para explicitar e esclarecer melhor alguns aspetos do tema.

[2] A tradicional visão negativa da "*Popularphilosophie*" tem vindo a ser abandonada a favor de uma visão que tem atenção ao seu valor intrínseco e ao seu significado histórico-filosófico. Veja-se: Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt. Frommann-Holzboog, 2003.

ou auto-constituídos advogados do filósofo de Königsberg e intérpretes-expositores da sua filosofia, nisso muito mais zelosos da sobranceira dignidade da "filosofia crítica" do que o próprio autor desta.[3] Na verdade, se é certo que Kant criticava as posições dos "filósofos populares", nomeadamente em filosofia moral, nunca, porém, deixou de considerar e de reiteradamente afirmar que a popularidade – a "verdadeira popularidade" ou a "perfeita popularidade" – constitui um importante desiderato do escritor-filósofo e uma justa exigência do leitor de obras filosóficas e de admitir que até mesmo na filosofia moral há um lugar para a exposição "popular". Para a refutação da ideia de que a filosofia crítica é contra a popularidade bastará aduzir os muitos e sucessivos textos de Kant que inequivocamente a desmentem. E a própria análise da relação entre Christian Garve e Immanuel Kant, a partir dos documentos textuais que dela dão testemunho, é também particularmente adequada para mostrar isso mesmo. Na verdade, a controvérsia havida entre ambos, resultante do equívoco que envolveu a primeira e anonimamente publicada recensão da *Crítica da Razão Pura*, na qual aquele "filósofo popular" teve participação, termina de fato numa exemplar reconciliação filosófica, isto é, no esclarecimento das respetivas posições, no mútuo respeito dos respetivos pontos de vista e num assumido acordo quanto ao fundamental.[4]

3.º – Mostrar, enfim, que, em Kant, a questão da "popularidade" em Filosofia e até a da relação do filósofo crítico com a filosofia escolástica

---

[3] A este respeito, o destaque vai para o professor de Jena, Karl Leonhard Reinhold, que, em várias páginas da sua obra *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (Jena, 1791) emite um juízo muito depreciativo a respeito da "filosofia popular", apontando os seus efeitos negativos sobre a cultura filosófica alemã da época, apresentando precisamente a filosofia crítica como a vigorosa e adequada resposta a esse estado de coisas.

[4] Sobre a controvérsia entre Kant e Garve a respeito do tópico, resumirei aqui apenas alguns aspetos mais relevantes do que expus no ensaio «Popularidade e Moralidade. Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve», in: Ana Bela Morais, Camila Seixas e Sousa, Fernanda Mota Alves (Org.), *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa (Salema) Cadete*, Famalicão: Húmus, 2018, pp.251-277.

alemã de matriz wolffiana é de longe muito mais complexa e abordada num contexto sistemático muito mais amplo do que ocorre, em geral, nos "*Popularphilosophen*" que não tinham preocupação sistemática. A saber: é-o no contexto de uma revisão crítica das pretensões da razão especulativa no tocante à sua capacidade de decidir sobre os supremos assuntos ou conhecer os supremos objetos da Metafísica (Deus, Alma, Mundo); é-o também no contexto da proposta de uma nova Lógica – a Lógica transcendental (capaz de garantir ao conhecimento a objetividade, e não meramente a correção formal, o que lhe impõe a necessária referência à experiência, à sensibilidade, às intuições e imagens sensíveis); é-o, enfim, no âmbito da proposta do que se pode chamar uma Poética e uma Retórica da razão (que bem podem designar-se como transcendentais!), nas quais se explicitam os pressupostos da criação ou geração do pensamento a partir das fontes mesmas da razão e os da universal comunicabilidade das ideias, tópicos estes que estão dispersos por diferentes obras e escritos de Kant. Cabe destacar alguns desses lugares: na *KU* §§ 49 e 59, a teoria da ideia estética, da analogia e do símbolo; na *KrV*, o penúltimo capítulo sobre a «arquitetónica da razão pura», a qual se expõe no ambiente e nos termos de uma metafórica genético-biológica, o desenvolvimento orgânico de uma ideia ou de um sistema filosófico como um gérmen que cresce por dentro; e em muitos outros lugares, seja nas obras publicadas ou nas reflexões do espólio, numa reiterada, embora nunca completamente sistematizada, reflexão acerca dos procedimentos postos em jogo pela razão na produção e exposição das suas representações e ideias e da respetiva comunicação ou expressão.[5]

Penso que, por fim, se tornará claro que a questão da "popularidade" em Filosofia, com tudo o que ela de mais relevante implica, não é de modo nenhum, para Kant, uma questão menor, e também não é – ao contrário do que geralmente se pensa – uma questão induzida do exterior

[5] Não poderei dar aqui suficiente conta da ideia de uma Poética da Razão em Kant. Veja-se o capítulo 4 deste volume.

para a filosofia kantiana, nem mesmo para a filosofia crítica, mas é sim uma preocupação própria e conatural destas. Em suma, pretendo mostrar que Kant tem todo o direito a ser considerado um "filósofo popular": tem-no enquanto teorizador, e tem-no também enquanto escritor e expositor das suas ideias. Mas espero mostrar também que Kant vai ainda além das exigências da mera popularidade em Filosofia, apontando o modo ou "tratamento estético» (*ästhetische Behandlung*) como o verdadeiro desiderato da exposição filosófica, do que a popularidade seria apenas um básico requisito. Torna-se, assim, manifesto que a questão da popularidade da filosofia é apenas um dos aspetos do mais vasto problema da linguagem da filosofia, isto é, do problema da relação do pensamento com a linguagem em que semanticamente se constitui, se exprime e se comunica, numa palavra, se faz entender, e não apenas aos outros, mas, antes de mais, ao próprio pensador.

2. O tema e seu significado epocal: uma filosofia "ao alcance de toda a gente"

Numa carta a Johann Heinrich Lambert, datada de 29 de Março de 1767, Georg Jonathan Holland fazia a seguinte observação a respeito do que estava a acontecer na filosofia alemã da época:

> A filosofia teve um gradual crescimento desde os tempos mais antigos até mais ou menos ao tempo de Wolff. Depois deste, seguindo o exemplo dos franceses, começou-se a praticá-la *à la portée de tout le monde*. A venerável matrona teve de vestir-se de acordo com a moda; ainda se procura o seu convívio, mas não já para instrução e sim para passatempo. Com o traje ela mudou também os seus costumes e tornou-se uma vazia tagarela.[6]

[6] In: Joh. Heinrich Lambert, *Deutscher geleherter Briefwechsel*, hrsg. v. Joh. Bernouilli, Berlin, 1782, Brief XXI, p. 179 [reimpr.: *Lamberts Philosophische Schriften*, hrsg. v. H. W. Arndt, Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, vol. IX, 1968].

É sob a forma de lamento que se assinala uma mudança histórica, tanto na forma como na natureza da filosofia. E é fácil reconhecer que neste lamento é visado aquele tipo de filosofia que já era praticada na época pelos que viriam a ser chamados "filósofos populares". Holland vê neste movimento a influência do gosto francês, uma moda de ligeireza ou de elegância, que, do convívio social, estava a passar também para o domínio das ideias e do pensamento. Passadas duas décadas, a situação que deu azo ao lamento de Holland viria a dar também motivo para o ainda mais duro juízo do Professor de Jena, Karl Leonhard Reinhold, o qual, na sua obra *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, denuncia o domínio dessa *Popularphilosophie*, importada de Inglaterra e França, até nas Academias, que leva os professores das universidades a rejeitar a sua própria tradição filosófica (tutelada pelas figuras de Leibniz e Wolff), trocando-a pelo empirismo de ingleses e franceses, a envergonhar-se do sistema e do método argumentativo escolástico, trocando-os por um estilo rapsodístico, abandonando as questões difíceis e dedicando-se a questões ligeiras tomadas da experiência. Enfim, a *Popularphilosophie* como uma espécie de "doença do espírito", que impede a fundamentação da ciência propriamente dita e leva os seus cultores a confundir o espírito filosófico com o génio estético, a filosofar mediante a própria imaginação produtiva, a exaltar o sentimento e a considerar a originalidade como a marca da verdade autenticamente filosófica.[7]

De resto, uma década antes, no terceiro parágrafo do Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, é traçado um diagnóstico da situação da filosofia na época que revela alguma afinidade, até nos termos, com o de Holland, mesmo se o autor da *Crítica* não tivesse maneira de conhecer aquela carta, que só viria a ser publicada no ano seguinte. Com efeito, segundo Kant, a Metafísica, antiga rainha

---

[7] Cf. Karl Leonhard Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena: bey J. M. Mauke, 1791, pp.23-25, 55 e 97. Veja-se também, do mesmo, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Praga/Jena: bey C. Widmann und J. M. Mauke, 1789, p. 139.

das ciências, vê-se presentemente degradada, destituída da sua grandeza e dignidade e, de acordo com o tom da moda da época, ela, que fora outrora uma nobre matrona, agora sem cultores, é desprezada e repudiada (*Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen*), lamentando-se da sua situação, como a Hécuba do verso das *Metamorfoses* de Ovídio (*KrV*, A VIII-IX, AA 03:7-8). O filósofo propõe-se inverter essa situação, reabilitando criticamente a Metafísica, levando-a perante o tribunal da razão e submetendo a um rigoroso escrutínio forense as teses ou argumentos dos filósofos dogmáticos e dos filósofos céticos a respeito das supremas questões metafísicas. Ele pensava abrir assim, com a perspetiva crítica, uma via ainda possível para salvar aquela ciência, neutralizando a um tempo tanto a arrogância dos metafísicos dogmáticos como a pretensão dos céticos, que são também sempre muito dogmáticos.

Ora, eu proponho-me mostrar que nessa moda da época, que se propunha sob a forma de exigência de popularidade na Filosofia, não havia só aspetos negativos, mas havia também um desafio lançado aos filósofos, que os obrigava a repensar a relação da filosofa com a vida, com o mundo e com o público cada vez mais instruído, por conseguinte, a cuidar também do modo da sua exposição. Por outro lado, tentarei igualmente mostrar como, respondendo *de motu proprio* a esse desafio, Kant não transformou apenas radicalmente o modo de encarar as questões metafísicas, apreciando-as a partir de uma nova maneira de pensar, mas transformou também decisivamente o modo da relação da filosofia com a linguagem em geral e com a sua própria linguagem. Entendo que estas palavras possam ser lidas com reserva e ceticismo. Pois o mais comum entre os comentadores e intérpretes do filósofo crítico, é apontar a sua insensibilidade para o problema da linguagem e até a deficiente linguagem da sua filosofia, que se traduziria na rudeza e falta de qualidade literária ou estilística das suas obras. Desde os dias de Kant esta acusação é repetida até décadas bem recentes e por autores tão próximos de Kant − mas que se consideravam tão antípodas do filósofo crítico − como o

foram Hamann e Herder[8]; e também na primeira recensão, publicada anonimamente, da *Crítica da Razão Pura*, que apontava na obra, entre outros erros e defeitos, também o de estar «em conflito com a comum linguagem filosófica recebida» (*gemein angenommene Sprache*) e em conflito com «o modo de representação e a linguagem da nossa natureza» (*unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache*)[9], portanto, o de ser uma filosofia abstrusa e antinatural, acusação que viria a ser reiterada por Garve, entretanto auto-revelado como um dos autores daquela recensão anónima, já em nome próprio, na carta a Kant de 13 de julho de 1783, declarando a extrema dificuldade que tivera na leitura da obra e mesmo a sua incapacidade de compreensão da mesma, e isso em resultado da linguagem nela usada, manifestando ao autor da *Crítica* a sua convicção de que «todo o seu sistema, se deve realmente ser útil, poderia ser expresso de modo mais popular» (*Br*, AA 10:333)

Houve, é certo, quem tivesse apreciado os escritos de Kant não só pelo pensamento novo que traziam, mas também precisamente pelo seu

---

[8] De J. G. Hamann tenha-se presente o ensaio *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), no qual acusa Kant de ter construído o seu "purismo da razão" sobre a eliminação da **experiência** (e sensibilidade), da **tradição** (e da história) e da **linguagem (**J.G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a.M., 1967, pp.219-227). De J. G. Herder, refira-se a obra em dois volumes, intitulada *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: J. F. Hartknoch, 1799. O segundo volume leva por título *Vernunft und Sprache*, mas não só por todo ele como também no primeiro volume (ou seja, ao longo das 881 páginas da obra!) é omnipresente a crítica ao impróprio e mau uso da linguagem filosófica por parte de Kant. Por certo, não deixa de ser estranho um tal processo sistemático aos fundamentos linguísticos do pensamento kantiano (acusando a sua inconsistência e incongruência por ignorância ou arbitrariedade), feito por alguém que, na primeira metade da década de 60, fora aluno dos cursos do Professor Kant, e isso publicado precisamente num momento em que o velho Professor já não estava em condições de replicar-lhe ou talvez mesmo nem de sequer o poder ler. Elementos para uma refutação destas leituras dos "metacríticos" mais antigos ou mais recentes, podem ver-se no meu ensaio: «Kant e a filosofia como análise e reinvenção da linguagem metafísica», in: Nuno Nabais (Org.), *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa: Colibri, 1991, pp.199-223 (integrado no meu livro *A razão Sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp. 39-67).

[9] <Anonym>, «Rezension der *Kritik der reinen Vernunft*», *Zugagen zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 19. Januar 1782, 3. Stück, (pp. 40-48), p.48. Também in: Albert Landau, *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*, Bebra: Landau, 1991(pp.10-17), p. 17.

peculiar estilo e modo de sua escrita. Esses, porém, muito mais raros, não tiveram muita audiência que os acolhesse. Entre todos destaco um leitor de Kant da segunda geração (a da segunda metade dos anos 90, dos classicistas e primeiros românticos), Friedrich Schlegel, que precisamente contra certos "kantianos", que, desprezando a "letra" da filosofia crítica, invocavam o "espírito" desta, de cujo entendimento se consideravam detentores, propunha uma hermenêutica da obra kantiana que antes tentasse chegar ao seu "espírito" precisamente pela mediação da sua "letra", pela atenção ao «modo de escrever» (*Schreibart*) do filósofo, que fosse realmente capaz de advertir e apreciar o seu «estilo», a «forma», o «tom» e o «colorido» próprios da filosofia kantiana.[10] O mesmo Schlegel, numa das peças do *Athenaeum*, chega a escrever:

> Tenho tido frequentemente o pensamento se não devia ser possível tornar compreensíveis os escritos do famoso Kant, que tão frequentemente se lamenta da imperfeição das suas exposições, sem prejudicar a sua riqueza ou, como acontece nos resumos, sem lhe roubar o *Witz* e a originalidade. Seria permitido ordenar melhor as suas obras, por certo segundo as suas próprias ideias; especialmente na construção dos períodos, e no que se refere aos episódios e repetições: desse modo elas tornar-se-iam tão compreensíveis como são as de Lessing. Não se consentiria para isso nenhuma maior liberdade do que mais ou menos aquela que os antigos críticos tinham em relação aos poetas clássicos, e eu penso que então se veria que Kant mesmo só considerado literariamente deve ser contado entre os escritores clássicos da nossa nação.[11]

Mais comummente, porém, sucedem-se os juízos negativos: seja o de Schopenhauer, segundo o qual o discurso de Kant é «frequente-

---

[10] F. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806,* Kritische Ausgabe Bd. XVIII, Hrsg v. Ernst Behler (Paderborn/München/Wien: Verlag F. Schöningh, 1975), pp.19,64,96,22,33,59,385.

[11] F. Schlegel, *Ueber die Philosophie. An Dorothea*, *Athenaeum* II, I, Berlin: H. Fröhlich,1799, pp.30-31.

mente ambíguo, indeterminado, insuficiente e por vezes obscuro, envolvido numa brilhante aridez»[12]; seja o de Heine, que considera o estilo de Kant «um estilo cinzento e seco de papel de embrulho, usando uma fria linguagem de chancelaria».[13] Dentro desta tradição de receção, não é de admirar que cerca de um século volvido sobre a morte do filósofo, houvesse quem empreendesse reescrever a *Crítica da Razão Pura*, substituindo a "estranha linguagem" de Kant por uma "linguagem normal" e o seu estilo abstruso por um "novo estilo" baseado em corretos "fundamentos crítico-históricos e psicolinguísticos"[14], projeto este de inspiração por certo muito diversa da que fora sugerida por Schlegel, no fragmento atrás citado.

Mas as sugestivas indicações de Schlegel acerca do valor estilístico da escrita kantiana não ficariam totalmente sem eco. De facto, nos dois últimos decénios do século XIX e nos dois primeiros do século XX, outros leitores de Kant viriam a descortinar aspetos de interesse na escrita kantiana, descobrindo, não sem surpresa, um "Kant metafórico" e amante de ficções heurísticas inverosímil anunciador do Nietzsche amante mais da "vontade de aparência" do que da "vontade de verdade" (H. Vaihinger)[15], criador e utilizador de luminosas imagens e fecundas compara-

---

[12] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, Zürich: Diogenes, 1977, p.527.

[13] H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Leipzig: Reclam, 1970, p.140.

[14] Assim: H. E. Fischer, *Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft nebst Aufführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und Sprachpsychologischer Grundlage*, (Kant-Studien Ergänzungs-Heft 5), Berlin: Reuther & Reichard, 1907. E, do mesmo, o projeto realizado: *Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant in stilistischer Überarbeitung* herausgegeben von H. E. Fischer, München: Georg Müller Verlag, 1920.

[15] Veja-se: H. Vaihinger, «Kant ein Metaphysiker?», *Kant-Studien* 7 (1902), p.117. E, do mesmo, também *Die Philosophie des Als Ob. System der theortischen, practischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin: Reuther & Reichard, 1911. Veja-se o meu ensaio «The "Will to Appearance" or Nietzsche's Kantianism According to Hans Vaihinger», In: Katia Hay and Leonel R. dos Santos (eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp.282-295.

ções (R. Eucken[16] e W. Uhl[17]), escritor, enfim, cuja prosa esconde um irrecusável valor estético. Atenda-se ao que escrevia Walter Benjamin, numa carta a seu amigo Gerhard Scholem, de 22 de outubro de 1917:

> Estou persuadido de uma coisa: não sentir em Kant a luta do pensamento que habita a própria doutrina é não apreendê-la na sua letra como algo a transmitir, como um *tradendum*; com o máximo respeito, é ignorar o principal da filosofia. […] É absolutamente verdadeiro que em toda a criação de ciência é preciso incluir o valor estético (e vice-versa), e por isso estou igualmente persuadido de que a prosa de Kant representa um limiar da grande prosa de arte. Não fosse assim, e a *Crítica da Razão Pura* não teria transtornado Kleist no íntimo de si mesmo.»[18]

E seja ainda um último testemunho, já bem mais próximo de nós, o de Michèlle Cohen-Halimi, que, numa obra dedicada à interpretação da filosofia prática de Kant, assim escreve:

> Fomos de tal maneira acostumados aos conceitos da moralidade […] que nos parece evidente que Kant recorre a significações que usamos correntemente, quando na verdade ele está permanentemente a criá-las. O nosso kantismo 'cultural' tornou sonolenta a nossa leitura de Kant. […] Pretendendo passar por despercebida (face à consciência comum) e sendo polémica (face à *Schulmetaphysik*), a invenção kantiana foi esmagada por uma familiaridade cultural que fez desaparecer a sua audácia. Recita-se a moral kantiana em vez de se ler o que ela reformula a respeito da moral partilhada.[19]

---

[16] R. Eucken, «Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Ein Beitrag zur Würdigung des Philosophen», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*» 83 (1883), pp.161-193.

[17] W.Uhl,«Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant», in: *Zur Erinnerung an Immanuel Kant*, Halle a. S., Herausgegeben von der Universität Königsberg, 1904, pp. 163-177.

[18] W. Benjamin, *Correspondance (1910-1928)*, Paris: Aubier, 1979, p.179.

[19] Michèle Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris : Vrin, 2004, p.28.

O excerto da carta de Benjamin põe em relevo a dimensão também estética e até retórica da obra filosófica kantiana, colhida já na sua simples "letra", na sua "prosa". Por sua vez, o de Cohen-Halimi põe o acento na dimensão inventiva da linguagem de Kant e das significações por ela expressas, ou seja, no reinvestimento semântico, nomeadamente, na filosofia prática, o que bem pode estender-se aos outros domínios da filosofia kantiana. Como o escrevi, num já longínquo ensaio, um dos aspetos característicos da prática kantiana da linguagem consiste precisamente no facto de que Kant desde cedo teve a evidência de que a Filosofia "nunca tem mais do que palavras" – *niemals etwas anders als Worte* (*UD*, AA 02:278), e é sobre palavras e com palavras que trabalha, analisando-as para chegar ao respetivo significado que lhes é dado (ou a ideia que é indicada) no seu uso, e é assim que também chega a restaurar a sua pregnância semântica e, por conseguinte, em certo sentido, a **reinventar** a linguagem filosófica, e não há que temer que esta expressão seja exagerada. Nesse aspeto, ele prova com os seus escritos que não é muito diferente o modo como o poeta e o filósofo trabalham a linguagem e com ela se relacionam para produzir ou exprimir por meio dela significações ou sentidos novos. Kant trabalha com a linguagem e sobre a linguagem na mesma medida e no mesmo gesto em que com o pensamento trabalha sobre o pensamento. Nessa operação, linguagem e pensamento não são só solidários, mas são também verdadeiramente cúmplices.[20]

Os últimos testemunhos invocados, o de Benjamin e o de Cohen-Halimi, ao porem em evidência o problema da linguagem na e da filosofia kantiana vão em sentido diametralmente oposto àquele que tem sido e continua a ser amplamente dominante nos estudos kantianos. Eles chamam a atenção para a necessidade de tomar a sério, também e antes de

[20] Sobre o sentido dessa **reinvenção**, veja-se o meu ensaio «A filosofia como análise e reinvenção da linguagem», no meu livro *A razão sensível. Estudos kantianos*, Lisboa: Colibri. 1994, pp.39-67.

mais nada, a própria letra da filosofia kantiana, a sua linguagem e os processos poético-retóricos que a tecem, e garantem-nos que a eventual recuperação do sentido ou significado dessa filosofia só pode vir-nos por esse meio. Ora isso implica uma mudança de sentido na hermenêutica da filosofia crítica. Na verdade, desde a sua primeira receção, ela foi antes frequentemente acusada de ser insensível ao problema filosófico da linguagem e o seu autor viu-se censurado por fazer um uso abstruso e impróprio dos termos filosóficos e por praticar um estilo pouco recomendável mesmo para um filósofo. Há, como vimos, exceções a esta apreciação negativa e é cada vez mais difícil sustentá-la, mas ela ainda se encontra, por vezes, num ou noutro intérprete. Nos tempos mais recentes. tem-se vindo a descobrir inesperadas pertinências no próprio modo de escrever de Kant[21] e nota-se uma maior atenção dada à linguagem na filosofia kantiana e também à linguagem da filosofia kantiana.[22] Mas estamos ainda longe de ver completamente rejeitada seja a ideia de uma completa insensibilidade do filósofo da razão pura relativamente à linguagem e até ao problema filosófico da linguagem em geral[23], seja a con-

---

[21] Willi Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen Verlag, 1990; Jean-Luc Nancy, «Logodaedalus. Kant écrivain», *Poétique*, 21 (1975), pp.24-52.

[22] Veja-se: Josef Simon, *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2003, pp.30-38.

[23] Como aquela que foi expressa por Bruno Liebrucks, em termos tão extremos que só revelam a dimensão da sua míope leitura e grosseira interpretação dos escritos kantianos: «Se os homens tivessem sido kantianos no momento em que inventaram a linguagem, não a teriam inventado» (*Sprache und Bewusstsein*, Bd. IV: *Die erste Revolution der Denkungsart*, Frankfurt a.M.: Akademische Verlagsgesellschaft, 1968, p.532). Juízos do mesmo teor se encontram também, anos depois, em Dimitrios Markis, «Das Problem der Sprache bei Kant», In: B. Scheer / G. Wohlfart (Hrsg.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie der Deutschen Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982, pp.110-154 (sobretudo pp. 152-153). E mesmo em estudos mais recentes sobre o tema, o tom não tem mudado muito, como se pode ver pelos dois títulos seguintes, que falam da „ausência de linguagem" e da „não tematização" da linguagem no pensamento de Kant: Milan Damnjanovic, «Handle sprachlich – oder: Warum blieb die Sprache bei Kant unthematisiert?», In: Lothar Berthold (Hrsg.), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 1990, pp.433-444; Jürgen Villers, *Kant und das Problem der Sprache. Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlösigkeit der Transzendental Philosophie*, Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997; Wilhelm Lütterfelds, «Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie», In:

vicção de uma total ausência de preocupação de Kant face ao problema da linguagem da filosofia e da linguagem da sua própria filosofia. Ora, é esta ideia e esta convicção que eu quereria contrariar e se possível refutar, fazendo falar o próprio Kant através dos seus textos, já que, estando em causa a linguagem, também os argumentos ou as provas terão de ser sobretudo linguísticos.

Poderiam considerar-se como objeções sérias ao intento de mostrar que também Kant é a seu modo um "filósofo popular" algumas bem conhecidas e contundentes declarações do próprio, que a seu tempo atenderemos, como aquela do Prefácio à 2.ª edição da *Crítica* (B xxxiv), segundo a qual a *Crítica da Razão Pura* «nunca pode tornar-se popular e também não precisa de o ser» (*kann niemals popular werden, hat aber auch nicht nothig es zu sein*); ou ainda aqueloutra, segundo a qual «no fundo toda a filosofia é prosaica» (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch – VT*, AA 08:406), proferida a rematar um debate sobre a correta interpretação da filosofia platónica com o "neoplatónico" Georg Schlosser, praticante de um género de filosofia poetizante feita de imagens, sustentada em vagas intuições e sentimentos, que se dispensava do trabalho da reflexão e da determinação e exposição clara dos conceitos.[24] Parece, assim, que Kant se revelaria um péssimo candidato a participar num debate que tem por tema precisamente a popularidade e a linguagem

---

Dieter H. Heidemann, Kristina Engelhard (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2004, pp.150-176; R. Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*, Paris: Vrin, 2016. Todavia, no último Congresso Internacional Kantiano de Oslo (2019), do qual se aguarda a publicação das Atas, foi já percetível uma maior atenção ao tema, com várias comunicações dedicadas à íntima solidariedade que Kant supõe existir entre pensamento e linguagem. Prova desse novo interesse pelo tema é também a obra editada por Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant* (Marília: Oficina Universitária / São Paulo: Cultura Académica, 2018), onde também este ensaio teve a sua primeira publicação.

[24] Cf. o meu ensaio «Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos», In: Filipa Afonso, Ubirajara R. de Azevedo Marques e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Filosofia & Atualidade. Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa: *e*CFULeditions, 2015, pp.139-166. Neste volume, o cap. 12.

da Filosofia, a não ser para intervir como adversário dessa causa. À primeira vista, Kant estaria nos antípodas da causa da popularidade em filosofia, e como tal foi de facto interpretado desde os seus dias até à atualidade, com raríssimas exceções, que nos últimos decénios se vêm tornando mais numerosas. Mas, na verdade, como espero mostrar, a causa da popularidade é um problema autóctone e endógeno e uma causa própria e não secundária da filosofia kantiana e até mesmo do programa da *Crítica da Razão Pura.* Não é, como geralmente se pensa e se dá por adquirido, um problema assumido reactivamente ou corolário apendicial de que o filósofo se viesse a ocupar para responder aos seus críticos ou por mera condescendência com os seus leitores, mas por exigência orgânica da sua própria conceção de Filosofia. Por outro lado, a abordagem que Kant dele faz e o contexto em que o situa dá ao tema e à causa da popularidade uma densidade especulativa e mesmo prática que até mesmo a maioria dos filósofos ditos "populares" não logrou alcançar. Uma outra questão – que deixaremos por ora em suspenso – é a de saber se a obra escrita de Kant dá efetivamente prova daquilo que em teoria o seu autor propunha como desejável quanto ao modo de exposição da Filosofia.

3. A "popularidade" no contexto do problema da "linguagem da Filosofia"

O trecho citado da carta de Holland e também as críticas posteriores de Reinhold à "filosofia popular", como ainda, décadas depois, as apreciações de Hegel, nas *Lições sobre História da Filosofia*, a respeito dessa mesma filosofia ou dos pensadores que a praticavam, poderiam induzir-nos no erro de pensar que a questão da popularidade é tão-só uma singularidade de uma certa filosofia alemã da segunda metade do séc. XVIII, conotada com a *Aufklärung*, mas de baixo valor especulativo e de muito pouco significado para a história do pensamento

posterior, cuja relevância se esgotaria em ser uma moda superficial de época.[25] Na verdade, o mote da popularidade em filosofia, que ganhou relevo e deu azo a debates na segunda metade do século XVIII na Alemanha e a um alinhamento dos pensadores em estratégias filosóficas diferentes (filosofia escolar de matriz wolffiana, filosofia popular, filosofia crítica), se for visto no tempo longo da história filosófica, é apenas um episódio, por certo cheio de interesse, de um problema e de um debate mais amplo, que aflorou em momentos marcados pela urgência de renovação filosófica ou pela crise de paradigmas filosóficos esgotados. Esse problema pode designar-se como o da "linguagem da Filosofia" e formular-se deste modo: a linguagem cumpre para o pensamento apenas uma função instrumental lógico-cognitiva de designação de conceitos ou de conteúdos objetivos e de referências lógicas, ou cumpre também uma função poética – de criação ou elaboração de significações subjetivas ou objetivo-subjetivas – e uma função retórica – de comunicação eficaz e intersubjetiva de significações? E isso, não a título de adorno ou de adereços dispensáveis, mas a título de constituintes imprescindíveis do complexo processo comunicacional de intencionalidades valorativas, de vivências, de significações e conceções de mundo entre humanos.

Tal problema, mesmo se não explicitamente nomeado enquanto tal, esteve no centro do debate entre estratégias de racionalidade desde os primeiros séculos da Filosofia. Desde logo, na diatribe travada entre Sócrates e Platão e os Sofistas. Estes cultivavam um *logos* retórico, modelado pelo cultivo das potencialidades da linguagem natural, enquanto o fundador da Academia lhes contrapunha um *logos* de inspiração geométrica como paradigma da dialética filosófica e como o método adequado para garantir a qualidade epistémica ou a cientificidade da filosofia; ao que, por sua vez, Aristóteles contrapunha uma estratégia de teor apodítico-

[25] De Hegel, veja-se *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. de Wenceslao Roces, México: FCE, 1955, III, 3.ª Parte, Secção II, cap. 2, D, pp. 401 ss.

-demonstrativo. O tema ganhará muito mais tarde especial evidência no contexto do humanismo dos séculos XV e XVI, sendo aí nomeado como a questão «*De genere dicendi philosophorum*» (Acerca da maneira de dizer / escrever dos filósofos, ou acerca do discurso dos filósofos), título este por que ficaria conhecida uma célebre carta do jovem filósofo Giovanni Pico della Mirandola ao seu amigo veneziano Ermolao Barbaro, em defesa do modo escolástico de filosofar e contra o modo retórico de filosofar por este último defendido, carta essa que daria ensejo a um debate que se prolongaria desde as duas últimas décadas do século XV até à sexta década do século seguinte, tendo tido como um dos seus atores principais o humanista, filósofo e teólogo luterano Philipp Melanchthon.[26]

E é nesta questão "do modo de escrever dos filósofos" – ou no que nela se enuncia – que se inscrevem, sabendo-o ou não, os "filósofos populares" alemães setecentistas e muitos outros, que, não sendo tidos por tais, contribuíram para a mesma causa. É ela ainda que vai estar no *cerne* do conflito que, ainda em vida de Kant, opôs Schiller a Fichte, no verão de 1795, na sequência da recusa por parte daquele da publicação, nas páginas da sua revista *Die Horen*, do ensaio "Sobre o espírito e a letra em Filosofia" do filósofo idealista, à época professor em Jena. Na decorrência desse conflito e da consequente rutura de relações pessoais, Schiller publica (em setembro desse mesmo ano) o ensaio "Sobre os limites necessários no uso de formas belas", que me parece ser uma das mais conseguidas reflexões sobre o problema da linguagem do pensamento, na qual a contraposição entre o "discurso científico" e o "discurso popular" é transcendida no "discurso estético" (ou belo).[27]

---

[26] Sobre este tópico, veja-se o meu livro *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa: Colibri,2004, sobretudo o primeiro ensaio: «Viragem para a Retórica e conflito entre Filosofia e Retórica no pensamento renascentista», pp.9-76.

[27] F. Schiller, «Sobre os necessários limites no uso de formas belas», In: F. Schiller, *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, Tradução, Introdução, Comentário e Glossário de Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa: INCM, 1994, pp.105 ss. Sobre o episódio da recusa de publicação do ensaio fichteano e a rutura daí resultante entre Fichte e Schiller, veja-se o meu ensaio: «O espírito da letra. Sobre o

A "popularidade" é, sem dúvida, um problema de época, do tempo da *Aufklärung*, cujo *Zeitgeist* exprime e cujas necessidades e aspirações traduz. Mas, sendo isso, é muito mais do que isso. Enquanto tal, a "filosofia popular" alemã setecentista – (na verdade, mais adequado seria dizer "as filosofias populares" ou os "filósofos populares", pois que são vários) – caracteriza-se, antes de mais, pelas críticas à "filosofia escolar", expressão esta não menos ambígua e vária do que o é a expressão "filosofia popular". Essas críticas, porém, não são tanto dirigidas ao conteúdo, mas mais à forma, ao estilo e à falta de orientação do saber escolar em função da "vida" dos homens e das realidades do "mundo". Propriamente falando, a "filosofia popular" não cria nem tem conteúdos próprios: ela populariza e vulgariza conteúdos, tornando-os acessíveis, mesmo os que lhe podem vir da filosofia escolar. Mas há sim nela a abertura à inclusão, na meditação filosófica, de assuntos que, em geral, eram desatendidos ou marginais à abordagem escolar e que podem caber no âmbito da Estética e da Antropologia, as duas disciplinas filosóficas que não por acaso nascem e se desenvolvem na época do florescimento das filosofias "populares": as análises dos sentimentos (moral, estético), a observação e meditação sobre a variedade da vida e do mundo, a reflexão sobre os fenómenos e processos sociais e políticos tendem a substituir-se à analítica concetual e às construções lógico-metafísicas. Também não há nesses filósofos propriamente a intenção de proceder a uma crítica radical dos fundamentos em que assentava o dogmatismo filosófico. Ora é precisamente a decisão de proceder a uma crítica dos fundamentos das representações humanas a respeito dos supremos objetos da metafísica, associada a uma explícita intenção arquitetónica ou sistemática do filosofar, o que fará a substancial diferença de Kant em relação aos filósofos "populares" e a vários outros pensadores da sua época.

---

conflito entre Schiller e Fichte a respeito da linguagem da Filosofia e da natureza do estético», no meu livro *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, pp.273-310.

Poderia dizer-se que, em geral, as filosofias "populares" pretendem transformar o que era essencialmente "uma filosofia de professores para professores de filosofia" numa "filosofia do mundo e para o mundo"[28], ou mesmo numa "filosofia da vida", expressões com que este novo tipo de filósofos gosta de marcar a diferente intencionalidade do seu discurso e do seu propósito. Na sua obra *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors*, Lewis White Beck apontou com pertinência um aspeto que determina a forma e o desenvolvimento da filosofia alemã na época moderna e que a distingue da situação coetânea francesa ou inglesa: o facto de ela ter existência e de ser desenvolvida sobretudo no contexto das universidades e para as universidades, o ser uma "filosofa de professores". Há exceções, sem dúvida, e notáveis, mas estas não desmentem a tendência geral. Ora isso decide a feição medularmente escolástica da filosofia alemã moderna, podendo dizer-se que nela, à escolástica tardo-medieval sucedeu a escolástica luterana e a esta, no século XVIII, a escolástica wolffiana.[29]

Aceite-se que a "*Popularphilosophie*" assume como sua principal tarefa a crítica e a libertação dessa "filosofia da escola" (*Schulphilosophie*). Mas o que era realmente essa "filosofia da escola"? Podemos aceitar que, na Alemanha da época, ela era mais ou menos modelada pela conceção wolffiana de filosofia. Uma súmula desta conceção encontramo-la exposta num famoso Discurso que antecede a *Lógica* de Christian Wolff

---

[28] "Die Philosophie für die Welt", tal o título que Johann Jacob Engel deu à sua publicação, em cuja II Parte (1777) colaborou Kant com o ensaio «Das diferentes raças humanas». "*Philosophie nach dem Weltbegriff*" ou "*in sensu cosmico*", assim designa Kant a sua noção qualificada de Filosofia no sentido propriamente "cosmopolita", que contrapõe ao mero e instrumental "conceito escolar de Filosofia" ("*Schulbegriff der Philosophie*") de meros artesões habilidosos no manejo de conceitos como meios para servir qualquer causa, mas que fazem economia dos "fins essenciais da razão"; "*Philosophie des Lebens*", assim caracteriza Christian Garve também a sua pessoal maneira de entender e fazer filosofia, que considera pouco apta "para as altas regiões da mais fina especulação" (*Uibersicht* <sic> *der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau, 1798, p.184).

[29] L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Ms.: Harvard University Press, 1969, pp.5 ss.

– o *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (*Discurso preliminar da filosofia em geral*), onde o filósofo esclarece o seu conceito de Filosofia e do respetivo método. Já não é declaradamente uma filosofia à maneira dos Geómetras, mas algo disso ainda subsiste nela. Os Manuais de Wolff levam, muitos deles, depois do título da matéria de que tratam, uma caraterização do método segundo o qual é tratada essa matéria, condensada nas expressões – *methodo scientifica pertractata … principia a priori demonstrata*. Por exemplo: *Philosophia practica universalis* ***methodo scientifica*** *pertractata* (1744) pars I, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentiae, omnisque juris ac obligationum omnium, ***principia, a priori demonstrantur***; pars II, praxim complectens, qua omnis praxeos moralis ***principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur***. Que a Matemática – o *mos geometricus*, a *mathesis* – ainda está sub-repticiamente subentendida nas expressões "*método científico*" e "*demonstração a priori*", dizem-no alguns parágrafos do referido *Discurso*: Por exemplo este, que traduzo:

> As regras do método filosófico são as mesmas do método matemático. Pois no método filosófico não devem usar-se termos a não ser que tenham sido explicados mediante uma cuidadosa definição, nem se admite como verdadeiro a não ser aquilo que é suficientemente demonstrado, nas proposições determina-se cuidadosamente tanto o sujeito como o predicado e todas as coisas são de tal modo ordenadas que se põem em primeiro lugar aquelas mediante as quais as subsequentes se entendem e constroem. […] A Filosofia não tira o seu método da Matese, mas também a Matese o extrai de uma Lógica mais verdadeira, e nessa medida o reconhece como sendo-lhe conveniente, pois que só mediante esse método ela alcança o conhecimento certo. [30]

[30] Ch. Wolff, *Discursus prelimiaris* § 139, in: Idem, *Philosophia Rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt/Leipzig, Off. Libraria Rengeriana, 1728, p.69.

Mas uma tal «lógica mais verdadeira», de onde se diz que tira o seu método a Filosofia, é muito devedora da Geometria ou da Matemática. Com efeito, procede começando pela definição de conceitos, segue-se a dedução de propriedades a partir das definições dadas e as demonstrações rigorosas, cujo objetivo é provar como o deduzido está contido ou suposto nas definições inicialmente dadas; procedimento este que permite construir edifícios ou castelos de conceitos bem arrematados uns aos outros, mas sem a garantia de que correspondam a algo existente ou objetivo com um conteúdo ou significação real, para além da pertinência ou significação lógico-formal.

Ora, deve dizer-se que nenhum dos chamados "filósofos populares" foi tão contundente na rejeição justificada deste método escolástico da filosofia wolffiana quanto o foi Kant, e foi-o já nos escritos de juventude, em especial, na *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, redigida em 1763 e publicada em 1764[31],

---

[31] A *Investigação sobre a evidência dos princípios da Teologia natural e da Moral* foi redigida como resposta à questão proposta pela Academia das Ciências de Berlim: «*Quer-se saber: se as verdades metafísicas em geral e em especial os primeiros princípios da Teologia natural e da Moral são capazes da mesma prova evidente das verdas geométricas e, se não o são, qual é a natureza própria da sua certeza e se o seu grau de evidência é suficiente para garantir uma completa convicção*». A resposta de Kant foi inequívoca, recusando qualquer possibilidade de transpor para a Metafísica e a Filosofia os métodos da Matemática, dada a diferente natureza e objeto das duas disciplinas, que também lhes impõe diferentes métodos e procedimentos. Veja-se o meu ensaio «A Filosofia como análise e reinvenção da linguagem» no meu livro *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp. 39-67 (sobretudo pp.43-54); e também: Hans-Jürgen Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982, cap. I: pp.26 ss. Na *Crítica da Razão Pura,* Kant sustenta mesmo que a pretensão dos filósofos de imitarem os matemáticos ou geómetras foi a verdadeira causa do vício do dogmatismo em Filosofia, vício que precisamente a filosofia crítica se propõe denunciar e erradicar. Este decisivo afastamento da Filosofia e da Metafísica em relação à Geometria e Matemática constitui uma – bem pouco atendida nas suas consequências – decisão estratégica fundamental na mudança de regime do pensamento filosófico e seus paradigmas de referência, tanto mais que ele vai acompanhado de uma progressiva aproximação da Filosofia à Poesia (ou Arte) e da convicção de que o supremo ato da razão é um ato estético: como o apontei noutro lugar, um e outro processos representam uma decisiva rutura com o paradigma platónico da Filosofia. Veja-se o meu ensaio «From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy», In: P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. Figueiredo, Margit Ruffing, A. Serra

posição que virá a reiterar e a aprofundar também na sua *Crítica da Razão Pura*, na primeira secção do capítulo primeiro da Teoria Transcendental do Método (*KrV*, AA 03:468 ss). E, todavia, mesmo assim algo há que ele faz questão de conservar do método da escola e do próprio Wolff – o "espírito de profundeza" – *Geist der Gründlichkeit* (*KrV* B XLI, AA 03:25), o ir ao fundo dos problemas, o rigoroso trabalho de análise e reflexão, o não se contentar com as descrições ou abordagens de superfície ou com a aparências sofísticas de verdade, cedendo ao gosto da moda ou à lisonja do público, o que faziam e disso eram acusados alguns dos considerados "filósofos populares". Em suma, o não fazer passar mercadoria falsificada por verdadeira (ou com um rótulo que não correspondia ao conteúdo), enganando assim o "público" e o "povo", os cidadãos da república das letras e os da república civil. É por isso que a esses que são levados "pelo tom da moda de uma liberdade de pensar com foros de genial» (*durch den Modeton einer geniemässigen Freiheit im Denken*), Kant se sente no direito de contrapor a "profundeza de visão" (*Gründlichkeit der Einsicht*) do "procedimento dogmático" como mais consentâneo para levar a cabo «a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte, escolarmente correto (e não popular)» (*KrV* B XXXVI, AA 03:21); e isso, mesmo que não aceite as teses do dogmatismo metafísico wolffiano.[32]

(Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2015, pp.349-375 (sobretudo pp.355-363);

[32] Deve, aliás, ter-se em conta que a escrita de Kant e, em geral, o modo de este abordar e de expor as questões filosóficas têm algo de muito peculiar e são muito diferentes dos usados nas obras escolares que ele utilizava (de Wolff, de Baumgarten, de Meier, ou de outros). Novalis parece ter percebido bem isso, quando escreve: «Todo o método kantiano – toda a maneira kantiana de filosofar é singular [*einseitig*]– e não sem razão podia-se chamá-la de *escolasticismo*. Certamente ela constitui um Maximum na sua espécie – um dos mais notáveis fenómenos do espírito humano.» (Novalis, *Schriften*, Bd. 2: *Das philosophische Werk*, Darmstadt: WBG, p. 392).

Mas há ainda um outro aspeto a considerar: o papel desempenhado precisamente por alguns "filósofos da escola" na criação do ambiente para a emergência da própria "filosofia popular". Destacarei dois: Alexander G. Baumgarten (1714-1762) e Georg Friedrich Meier (1718-1777). E isso porque eles foram, sem dúvida, os principais e primeiros responsáveis daquilo que foi chamado por Odo Marquard a "viragem para a Estética" (*Wende zur Ästhetik*), ocorrida no pensamento alemão da segunda metade do século XVIII.[33] No caso de Baumgarten, não se trata apenas da constituição da *Estética* como uma nova disciplina filosófica e do reconhecimento de um novo território de problemas para as ciências filosóficas, o que já não seria pouco. Trata-se também da decisiva inflexão da Filosofa para o campo estético, ao mesmo tempo que se demarca da Matemática como seu paradigma de referência (assumido e cultivado que fora pelos Modernos durante mais de um século); trata-se do explícito reconhecimento do parentesco entre a Filosofia e a Poética, que se anuncia no projeto e desiderato de juntá-las "num amicíssimo conúbio"[34], o que representa, histórica e filosoficamente falando, uma decisiva inversão do platonismo e do paradigma platónico de Filosofia, que se afirmara sobre a condenação da poesia e a expulsão dos poetas da cidade ideal da razão, ao mesmo tempo que assumia por seu paradigma de referência a Geometria. Ora, se a Baumgarten cabe o mérito de acionar a viragem da Filosofia para a Estética e com isso promover até uma transformação estética da Filosofia, a Kant cabe o mérito de, com mais

---

[33] Odo Marquard, «Kant und die Wende zur Ästhetik», in: P. Heintel, L. Nagl (Hg.), *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt: WBG, 1981, pp.238-270.

[34] A.G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* <1735>, ed. H. Paetzold, Hamburg: Meiner, 1983, p.4 (trad. franc. de Jean-Yves Pranchère, in: A. G. Baumgarten, *Esthétique, précédée des Méditations Philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du Poème et de la Métaphysique*, Paris : L'Herne,1988, p.29). Na verdade, por um e por outro aspeto, o que se consuma é a recusa e superação de um duplo preconceito platónico, um e outro bem expostos na *República*: o de que entre a Poesia e a Filosofia existe um insuperável e «antiquíssimo dissídio», e o de que a Filosofia ou a Dialética tem como seu paradigma, entre as ciências, a Geometria ou a Matemática, que tratam de formas ou entidades ideais.

determinação do que qualquer outro seu contemporâneo, romper o casamento ou mesmo a ilusão de parentesco entre a Filosofia e a Geometria ou Matemática, que os Modernos tinham recuperado do platonismo, e isso já no referido ensaio do ano 1763.

Mas Baumgarten acrescenta a quanto se disse ainda o explícito reconhecimento da componente e qualidade estética das filosofias de alguns filósofos modernos que o precederam e precisamente os tradicionalmente reconhecidos com "racionalistas" (Descartes, Leibniz, Wolff, Bilfinger).[35] Mais do que qualquer outro aspeto, este – da "viragem para a Estética" – parece-me ser o responsável pelo extraordinário florescimento intelectual (filosófico, poético, literário) na Alemanha no último quarto do século: as questões estéticas ganharam assim uma progressiva densidade filosófica e as questões filosóficas ganharam uma progressiva e profunda determinação e feição estética.[36] Associado a isso, dá-se a valorização da sensibilidade e da imaginação e o reconhecimento da sua lógica peculiar, a maior atenção dada à psicologia e à antropologia e a relevância concedida aos sentimentos, tanto ao sentimento moral como aos sentimentos estéticos. O processo de abertura da "filosofia da Escola" ao mundo e ao homem começou, por conseguinte, pelos próprios filósofos da Escola, ou pelo menos deu-se com o importante contributo de alguns deles. Note-se que Kant dava os seus cursos de Metafísica e Ética pelos manuais de Baumgarten e o de Lógica por um manual de Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*) e é a propósito deste que diz, no *Anúncio*

---

[35] A. G. Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik* (1750). Este Curso, lecionado no mesmo ano em que foi publicado o I volume da *Estética*, viria a ser publicado postumamente, por B. Poppe na obra: *Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Bern/Leipzig: R. Noske, 1907, pp. 65-258. Extratos desse Curso, em tradução de Jean-Yves Pranchère, são publicados em Apêndice a: A. G. Baumgarten, *Esthétique,* précédée des *Méditations Philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du Poème* et de la *Métaphysique* (§§ 501 à 623), Paris : L'Herne,1988, pp. 245-249.

[36] Os principais críticos das filosofias populares – de Holland a Reinhold e Hegel – todos apontaram nelas como aspeto negativo precisamente essa preponderância dada aos assuntos estéticos e até a elevação das Belas-Artes ao trono das ciências.

dos seus Cursos do semestre de inverno de 1765/66, que, na respetiva lecionação, aproveitará o ensejo para tratar também um pouco das questões estéticas, dada a proximidade ou «parentesco que reconhece existir entre as duas disciplinas – a *Crítica da Razão* e a *Crítica do Gosto* ou *Estética*» (*NEV*, AA 02:311). Ou seja, muitas das reflexões kantianas que conduzirão à *Crítica do Juízo* nasceram na preparação e lecionação das aulas de Lógica do professor Kant, como o permitem constatar os apontamentos desses Cursos registados em anos sucessivos pelos seus alunos. E eco bem expressivo dessa contaminação pela estética da conceção kantiana de Filosofia encontra-se ainda em várias secções da Introdução ao Curso de *Lógica*, tardiamente editado por Jäsche, que adiante comentarei. Aliás, também o próprio Kant é um bom exemplo de como a "Escola" se foi abrindo ao vasto conteúdo do mundo físico e humano. Logo no início da sua atividade de professor (1755/56), ele cria a disciplina de Geografia Física, cuja docência manterá até ao final da sua atividade académica. E, da mesma forma, a partir de 1772, institui a disciplina de Antropologia, mais tarde batizada de "pragmática"[37], que igualmente lecionará até 1797. Não só pelo conteúdo como também pelo teor da exposição, esses novos cursos são realmente de natureza "popular", visando, não uma "ciência para a escola" (*Wissenschaft für die Schule*), mas um "estudo para o mundo" (*Studium für die Welt*), um "esclarecimento da vida comum" (*Aufklärung fürs gemeine Leben*), a "utilidade universal para o mundo", expressões estas que serão recorrentes nos chamados "filósofos popula-

[37] Assim o julgam os editores das *Vorlesungen über Anthropologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1998) – Reinhard Brandt e Werner Stark – a respeito do caráter popular dessas Lições e da própria obra publicada em 1798, lamentando a desatenção dos estudiosos (e até mesmo dos kantianos) a esse aspeto: «Mesmo se muitos dos assim chamados "Popularphilosophen" permanecem na tradição wolffiana, os domínios temáticos continuam a ser idênticos aos da Antropologia kantiana. Que esta deve ser considerada como "Popularphilosophie" era algo desconhecido antes da sua publicação. Mesmo agora continua-se a tratar a "Popularphilosophie" alemã sem o contributo de Kant.» (*Vorlesungen über Anthropologie*, AA 25.1:p.XIV; nota 1).

res".[38] A motivação que o levou a criar o primeiro daqueles cursos foi a de colocar perante os seus alunos o mundo físico em toda a sua diversidade e de assim desenhar o "grande mapa do género humano", pois acreditava que «ninguém que se pretenda sábio ou instruído pode ser indiferente ao conhecimento das singularidades da natureza que a esfera terrestre contém, mesmo nas regiões que estão mais afastadas do seu horizonte» (AA 02:4). Atento leitor dos sinais do tempo, o jovem professor apresenta isso como uma exigência do «gosto racional dos nossos tempos ilustrados» (*vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten*). Da mesma forma, pela sua matéria e pelo seu estilo e género literário, os escritos pré-críticos de Kant (excetuadas as dissertações académicas) todos cabem no género da "filosofia popular", mais do que no da filosofa convencional da "Escola". É assim que temos um "ensaio" (*Versuch*) de Cosmologia (ou Cosmogonia), escrito como se fosse uma viagem de aventureira descoberta dos infinitos mundos no espaço infinito com o intuito de desenhar a "cartografia

[38] Veja-se: *Refl.* 1482, AA 15:658. Particularmente significativa é a consideração de abertura de um dos Cursos de Antropologia (provavelmente o do semestre de inverno de 1781-82 – *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*). Comentando essa peça, Christoph Böhr (*ob.cit.*, p.183) considera que dificilmente se encontrará "filósofo popular" que expresse melhor o programa de uma "filosofia para o mundo" e "para a vida e uso comum" do que o terá feito Kant na abertura desse seu Curso. O passo explicita a *Refl.* 1482, e diz o seguinte: «Temos de distinguir duas maneiras do estudar: há ciências cismadoras [*grüblerische*], que não aproveitam aos homens, e houve outrora filósofos cuja toda a ciência consistia em superar o outro em perspicácia [*Scharfsinnn*], e estes chamavam-se escolásticos: a sua arte era ciência para a escola [*Wissenschaft für die Schule*], mas não se pode tirar daí nenhum esclarecimento para a vida comum [*fürs gemeine Leben*]. Pode alguém ser um grande homem, mas apenas para a escola [*für die Schule*] e sem que o mundo tire proveito do seu conhecimento. Uma outra maneira de estudar consiste em que não se tem em vista apenas os colegas da escola, mas que o saber se estenda para além da escola e se procura alargar os seus conhecimentos à utilidade geral: este é o estudo para a mundo [*das Studium für die Welt*].» (AA 25:853). Como escreve R. Brandt: «Se Kant tivesse publicado os seus cursos de Antropologia logo nos anos 70, a sua imagem atual seria completamente diferente: os filósofos populares não teriam tido coragem de se virar contra ele, pois na Antropologia ele mesmo era um filósofo popular.» («Kant's pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19 (1994), 42). Também John H. Zammito partilha a mesma opinião: «I propose what Kant turned away from around 1769-1770 was in fact the path of a *popular philosopher*.» (John H. Zmmito, *Kant, Herder, the Birth of Anthropology*, Chicago & London: Chicago University Press, 2002, p.6).

– o mapa – da infinitude", viagem essa para a qual são convidados os leitores, que, por conseguinte, não são tomados como meros espetadores passivos de uma aventura alheia; temos 3 ensaios de considerações físico-geológicas e antropológico-morais sobre um singular acontecimento telúrico que abalou os fundamentos geológicos do continente europeu e também as certezas duma razão filosófica que acreditava ter o segredo da estabilidade e da perfeita harmonia e ordem do mundo; temos "considerações" psico-antropológicas sobre os sentimentos estéticos; temos uma singular peça de auto-ironia (*Träume*) que confronta os sonhos de um visionário (do teósofo sueco Emanuel Swedenborg) com os sonhos de um metafísico, como o é ele próprio, professor e cultor dessa disciplina (a Metafísica), uma peça tão subtil na ironia que até escandalizou alguns dos seus amigos filósofos. A "Escola", pois, em alguns de seus mais qualificados representantes, abandonava já os áridos e rígidos parágrafos dos tratados sistemáticos tradicionais e abria-se, em discurso livre e imaginativo, ao amplo, diverso e contingente mundo físico e humano, tentando compreender a peculiar lógica que lhes presidia. Aspeto a ter em conta também, neste novo condicionamento para a emergência das "filosofias populares", é a definitiva passagem do Latim ao Alemão e a sequente consolidação deste como língua de expressão filosófica. Só no século XVIII essa consolidação verdadeiramente se consumou e a obra de Kant – ao lado da de Mendelssohn, de Sulzer, de Herder, de Garve, de Reinhold e de tantos outros – pode considerar-se como a mais expressiva confirmação da maturidade alcançada do Alemão como língua da Filosofia. Com a nova língua, amplia-se extraordinariamente o universo do público destinatário das obras a todos os letrados ou instruídos, e não já apenas aos profissionais da Filosofia. Ganha-se confiança nas potencialidades semânticas, literárias e estéticas da própria língua (o próprio Kant não deixará de as apontar mais do que uma vez)[39] e a exposição da Filosofia pode ensaiar também a sua expressão em géneros literários não escolarmente

[39] Veja-se : *KpV*, AA 05 :59; *GSE*, AA 02 :249; *Refl*. 853, AA 15:377; *Refl*. 5108, AA 18:90.

caraterizados, como já há muito o faziam muitos pensadores em França ou em Inglaterra: ensaios, cartas, observações e outras formas mais livres – romances até – e descomprometidas de invenção ou exposição da verdade substituem os rígidos, sóbrios e didáticos manuais que veiculavam saberes feitos ou instituídos. A exposição de ideias deixa assim de estar refém do cumprimento do protocolo ou das convenções de um determinado género literário. Os "filósofos populares" vão preferir o ensaio curto, a nota, a observação de ocasião, publicados nas Gazetas, que igualmente proliferam por essa época e são seu privilegiado veículo de difusão atingindo um vasto e variado público de leitores. Só mais tarde, esses ensaios, de geração mais ou menos avulsa, seriam reunidos em volume antes de terem tido a sua eficácia no público leitor. Mesmo como género de exposição de pensamento, o ensaio ou as formas com ele aparentadas tendem a substituir o estilo didaticamente árido e desinspirado dos manuais ou tratados.

Alguns filósofos da época têm o que se pode chamar uma espécie de existência dupla: como professores, seguem o método escolar, mesmo se não já os conteúdos e as teses escolares; mas como autores e investigadores por conta própria permitem-se estilos e géneros mais livres. Ou então, produzem obras de maior densidade e sistematicidade essencialmente destinadas aos seus pares (assim é a *KrV* e em geral todas as obras do programa crítico), e ensaios curtos de oportunidade sobre os acontecimentos da vida cultural ou da vida política, ou mesmo os da História da Terra, que são de tal ordem que «interessam a todos os homens» (assim se exprime Kant no primeiro dos seus 3 ensaios sobre o terramoto de Lisboa, redigidos nas semanas após o acontecimento e publicados nos primeiros meses do ano seguinte). Alguns conseguem mesmo produzir, nesses ensaios, esboços luminosos daquilo a que Foucault chamou uma «ontologia da atualidade»[40]. Tais filósofos podem assim ser ao mesmo tempo escolares e popula-

[40] Veja-se : Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?, *Dits et écrits*, IV (1980-1988), Paris : Gallimard, 1994, p.680.

res, mas não em compartimentos fechados, dando-se, antes, uma fecunda contaminação dos dois regimes um pelo outro (o que é certamente o caso de Kant, entre o de vários outros seus contemporâneos). Assim, a Escola beneficia da liberdade do professor enquanto investigador e escritor das novas ideias que lhe ocorrem; e o investigador-ensaísta beneficia do rigor que a Escola lhe impõe, mesmo na condução das suas livres incursões por áreas desconhecidas ou ainda mal conhecidas.

Muitos intelectuais alemães desse século ganham consciência – e exprimem-na amiúde – do atraso germânico em muitos aspetos, relativamente a outros países europeus. Daí o procurarem-se referências estrangeiras, como modelos, não só as francesas, mas sobretudo as inglesas: elas trazem novos temas e novos enfoques de temas tradicionais. A partir de meados do século, assiste-se a uma progressiva abertura dos intelectuais alemães ao pensamento inglês e escocês: Newton, Locke, Hume, Burke, Alexander Gerard, Shaftesbury, Hutcheson, os poetas-filósofos Alexander Pope e Joseph Addison, Edmund Burke, Adam Ferguson, Adam Smith. O pensamento germânico setecentista deve muito a essa apropriação da literatura inglesa e escocesa no que respeita aos sentimentos e temas estéticos (imaginação, génio, gosto) e ao sentimento moral, e em geral a temas morais, políticos e económicos. Progressivamente, o campo das questões filosóficas alarga-se, à medida que também se apura uma matriz mais livre e aberta para as apreciar ou tratar: as questões mundanas – da vida, da antropologia e psicologia, da política, dos costumes e da economia, dos sentimentos, os temas sociais, enfim – tendem a ocupar a reflexão que antes era orientada para as questões metafísicas ou lógicas.

Há igualmente, mais ou menos explícito, na proposta de uma filosofia popular, tanto um intuito pedagógico de ilustração o mais ampla possível quanto o intuito moral e político de emancipação. Mas, ainda aqui, talvez ninguém tenha traduzido melhor isso do que o faz Kant, precisamente no seu ensaio de resposta à questão "Que é Aufklärung?". Fala aí a vontade de eficácia da razão: mudar o modo de pensar, mudar as instituições, mudar

a realidade fazendo-a corresponder à ideia ou ao ideal, vistos na razão como o possível, o melhor, o que deve ser e que pode ser. Esse «impulso para a realização» (*Trieb zur Verwirklichung*) alcançará o seu máximo em Hegel e em Marx – que as ideias sejam realidade e a mesma realidade, que a filosofia transforme o mundo conformando-o à consciência que dele tem o filósofo. Mas também a ideia desenvolvida por Kant do "uso público da razão" por parte do filósofo em nome próprio – para além do desempenho do seu ofício como funcionário – corresponde a esse impulso de efetivação que move a mais genuína "filosofia popular", pois apela à muito peculiar responsabilidade pública do autêntico filósofo na república da razão, o que, por outro lado, nos remete para o kantiano "conceito mundano de filosofia" – aquele que está comprometido com os fins supremos da razão humana – em contraste com o mero "conceito escolar de filosofia", ao qual corresponde o de um simples profissional ou artífice habilidoso de conceitos, sem real compromisso com o mundo e com as exigências práticas da razão (*Log*, AA 09:24-25).

4. A popularidade diz-se de muitas maneiras

Já percebemos que a "popularidade" se declina de muitas maneiras e cada filósofo "popular" a entendia e cultivava a seu modo. Há a popularidade fácil e superficial e a que procura associar à mais fácil e mais ampla inteligibilidade possível também a qualidade substantiva e a profundidade dos conteúdos transmitidos. Há a "popularidade", a "verdadeira popularidade" e a "perfeita popularidade". Estas últimas serão aquelas que sabem fazer chegar ao mais vasto público verdades ou conhecimentos realmente profundos e ao mesmo tempo úteis para a vida e "para o mundo". Os mais exigentes dos filósofos populares assim entenderam a sua causa. Christian Garve, no seu ensaio «Sobre a popularidade do discurso», manifesta a convicção de que

> o mais alto grau de perfeição e elaboração das ideias filosóficas só pode ser alcançado se elas puderem ser comunicadas de uma maneira fácil a todos os homens de entendimento cultivado […] de que uma investigação profunda e fundamentada pode igualmente ser tornada universalmente e até mesmo facilmente compreensível […] pelo que se deve promover tanta popularidade quanta a que dependa da perfeição e correção dos conceitos e do mais perfeito uso da linguagem.[41]

Era essa convicção que ele já manifestara a Kant na primeira carta que lhe escreveu, após o desafio que, no Apêndice aos *Prolegómenos*, o autor da *Crítica da Razão Pura* havia feito ao autor anónimo da recensão da sua obra na Gazeta de Gotinga. E Kant não rejeita, antes manifesta o seu acordo com essa máxima, salvaguardadas algumas exceções, que o "filósofo popular" também acabara por acolher naquele seu ensaio. Assim fecha Kant o que se tem tomado como sendo uma insanável controvérsia entre ele e o "filósofo popular":

> Não posso achar melhor maneira de prevenir ou remediar a censura tão frequente de obscuridade ou mesmo confusão deliberada nas preleções filosóficas, ostentando a aparência de uma grande profundidade, do que aceitar de bom grado aquilo que o Sr. Garve, um filósofo no sentido autêntico do termo, estabelece como dever para qualquer um, mas especialmente para o escritor e matérias filosóficas, limitando, pelo meu lado, tal exigência à condição de a observar apenas na medida em que o permita a natureza da ciência que se trata de corrigir ou ampliar. Este homem cheio de sabedoria exige com razão […] que toda a doutrina filosófica – se aquele que a professo não quiser aparecer como suspeito de obscuridade nos seus conceitos – possa ser tornada popular (quer dizer, aproximar-se à sensibilidade o suficiente para poder comunicar-se universalmente). Aceito isso de bom grado, exceção feita

[41] Christian Garve, «Von der Popularität des Vortrages», in: *Vermischte Aufsätze*, Breslau: Korn, 1796, pp. 350, 355-357.

apenas para o sistema da crítica da própria faculdade da razão e para tudo aquilo que não possa ser determinado a não ser pela própria razão. (*MS-RL*, AA 06:206).

Comum aos filósofos populares é a insistência na praticidade e utilidade dos conhecimentos a transmitir, na sua aptidão para o uso da vida. Mas também esta dimensão pode ser entendida num sentido mais estrito ou mais amplo, mais vago ou mais determinado. Em meados da última década do século – num momento em que já estaria a passar de moda – a "*Popularphilosophie*" encontra a sua expressão programática mais ambiciosa e mesmo sistemática numa obra de Karl Heinrich Ludwig Pölitz – *Ideias para uma filosofia popular em vista das necessidades do nosso tempo*.[42] Todos os ingredientes, prosseguidos, por vezes isoladamente ou de modo disperso, pelos filósofos populares, são agora sistematizados em 5 tarefas: *Modernisierung, Konziliation, Orientierung, Aufklärung, Handlung – Modernização, Conciliação, Orientação, Esclarecimento, Ação*. Trata-se de um programa conciliador e integrador, que expressamente não exclui, mas antes inclui, a própria investigação crítica da filosofia aos fundamentos e limites do conhecimento humano levada a cabo por Kant. Assim expõe Pölitz a sua conceção de "*Popularphilosophie*":

Se a filosofia deve iluminar o entendimento, aquecer o coração e intervir na vida comum […] ela tem de ser exposta de forma luminosa, compreensível universalmente, aplicável universalmente (por conseguinte, popularmente). A coisa mesma está fora de dúvida, mas até agora esbarrou-se na expressão "Popularphilosophie", porque alguns, sem dúvida cheios de mérito e grandes homens no domínio da filosofia, não se sabe bem com que funda-

[42] Karl Heinrich Ludwig Pölitz, *Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unsrer Zeit, in einigen akademischen Vorlesungen vorgetragen*, in: *Deutsches Magazin* 9 (1795), pp.467 ss. Já antes publicara uma obra pensada como "contributo para uma filosofia popular": *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Leben; als Beitrag zu einer populären Philosophie für unser Zeitalter*, Leipzig 1794 (na verdade, 1793; 2.ª ed. 1795).

mento, recusaram esta expressão, a qual por certo em si é de nobre origem, e disseram muito mal da "Popularphilosophie" tal como eles a pensaram e a caracterizaram.[43]

Visando talvez as acima referidas críticas de Reinhold aos filósofos populares, ou também a censura de Garve, no seu ensaio "Sobre a popularidade do discurso", aos filósofos da "escola kantiana" que insistiam em mal-entender a noção e o propósito da "*Popularphilosophie*", Pölitz considera que o maior mal-entendido que se estabeleceu foi, de facto, o de que a filosofia "crítica" e a filosofia "popular" são contrapostas entre si. Pelo contrário, segundo ele, ambas se unem para destruir a dogmática da escola.[44] A filosofia popular não pode dispensar o trabalho feito pela filosofia crítica de submeter os conhecimentos humanos a uma profunda investigação e exame. Assim, o Cânone da *Popularphilosophie* deveria conter: os mais luminosos e sistematizados resultados da psicologia empírica (da Antropologia), das leis do pensamento (da Lógica) e a exposição das faculdades superiores de conhecimento (da Crítica da Razão Pura), as consequentes ideias do mundo supra-sensível (da Metafísica) e o tratamento científico da religião moral.[45] Tratar-se-á nisso de uma reabsorção pela filosofia académica de uma filosofia que na sua origem era de intenção anti-académica? Ou será que a "filosofia escolar" aprendeu a lição dos "filósofos populares"? Uma das características do Programa de Pölitz é a explícita inclusão nele do essencial do legado da crítica kantiana dos fundamentos e limites do conhecimento humano.[46] É este um Programa que promove a tolerância em vez do conflito, nomeadamente entre filósofos populares e escolares, e entre estes e aqueles. No mero

---

[43] *Ib*., p.467.

[44] *Ib*., p. 508.

[45] *Ib*., p.469.

[46] Já em pleno século XIX, Karl Pölitz seria editor das *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1817) e das *Vorlesungen über die Metaphysik* (1821) de Kant, a partir de cadernos de apontamentos tomados pelos alunos nas aulas do Professor Kant.

enunciado das tarefas se pode ver o decisivo e amplo papel prático, de **ação** e de intervenção social e política, que se exige desta "filosofia popular". E já que Pölitz insiste na união de propósitos da "filosofia crítica" com a "filosofia popular", não destoará aqui a evocação de um passo do cap. III da Introdução à *Lógica*, no qual Kant enuncia claramente a questão da função ou utilidade da Filosofia, entendida esta, porém, segundo o seu "conceito mundano", e não segundo o seu "conceito escolar". Pergunta Kant: «Para que serve o filosofar – a própria Filosofia considerada como ciência *segundo* o *conceito escolar* [*nach dem Schulbegriffe*] – e qual o fim último da mesma?»

A que responde:

> Neste significado escolástico da palavra [*in dieser scholastischen Bedeutung des Worts*], a Filosofia trata apenas da habilidade [*Geschicklichkeit*]; em relação ao conceito mundano [*Weltbegriff*]), pelo contrário, trata da *utilidiade* [*Nützlichkeit*]; na primeira consideração ela é, portanto, uma *doutrina da habilidade* [*Lehre der Geschicklichkeit*], na última, uma doutrina da sabedoria [*Lehre der Weisheit*]: – a *legisladora* [*Gesetzgeberin*] da razão; e o filósofo, nessa medida é, não *artista da razão* [*Vernunftkünstler*], mas *legislador* [*Gesetzgeber*] da razão. O artista da razão ou, como Sócrates lhe chama, o *filodoxo*, aspira simplesmente a um saber especulativo, sem olhar a quanto o saber contribui para o fim último da razão humana… O filósofo prático, o mestre da sabedoria através da doutrina e do exemplo, é o verdadeiro filósofo. Pois a Filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana. (*Log*, AA 09:24)

A perspetiva de Pölitz, ao propor um programa sistematizado de conteúdos fundamentais da filosofia popular, desperta-nos para uma dificuldade e essencial fragilidade da causa desta filosofia, quando entendida de modo superficial, que é por certo o mais comum. A popularidade, por si só considerada, tem um problema – uma espécie de contradição em si mesma: o simples e absoluto afã de tornar facilmente acessível a todos

um qualquer conhecimento ou uma doutrina tem de ter por fim sobre estes o efeito de banalização, pelo que, à medida que o público leitor se torna mais instruído e tem mais aguçado e exigente o seu sentido crítico, o que é fácil e óbvio deixa de lhe interessar. A popularidade absolutizada como princípio tem em si própria – e não no rigor e formalidades da Escola – o seu maior inimigo. Entendida na forma mais vulgar e superficial, a sua estratégia prejudica o que precisamente ela tem em vista: a elevação da cultura do maior número possível de seres humanos, o esclarecimento dos cidadãos, a mobilização destes para transformar a vida e a tornar mais rica de sentido. Ora, há que ter ideias, há que possuir um saber fundamentado e saber porque é esse que deve ser transmitido antes de poder transmiti-lo com clareza e acessibilidade. Precisamente à custa de querer ser tão popular, o produto da "filosofa popular" corre o risco de se transformar num extenuado e chato didatismo, que não incita ao trabalho do entendimento do leitor, não desenvolve o seu sentido crítico, não estimula a sua imaginação nem a capacidade de pensar por si mesmo, não o mobiliza, enfim, para o que é ou pode ser verdadeiramente interessante.

Foi por isso, talvez, que reconhecendo embora a pertinência dos três tipos de discurso – o científico, o popular e o estético – consoante o interesse que se tem em vista, Schiller viu muito claramente, num seu ensaio de 1795, que só quando todas as faculdades anímicas fundamentais (nomeadamente, o entendimento e a imaginação) são estimuladas e exercidas, cada qual segundo seu interesse próprio, se transcende e subsume tanto o modo "científico" como o modo "popular" no modo estético ou "belo" de escrever, que é o único que realmente gratifica o espírito fazendo saborear a espontânea harmonia das suas faculdades espirituais e sensíveis. O filósofo da "educação estética do ser humano" diz numa feliz síntese o que, em vários lugares das suas obras, também o filósofo crítico se esforçou por dizer, e assim também aquele pode e deve com razão ser arrolado para o número dos filósofos da "verdadeira popularidade".

5. Sensibilização, clareza estética, verdadeira popularidade

Como tenho tentado mostrar, a questão da popularidade e a da filosofia popular na filosofia alemã setecentista não pode ser desligada de um conjunto de contextos ou circunstâncias histórico-culturais e tarefas sociais e políticas que se esperava que a filosofia pudesse e devesse também cumprir: de esclarecimento e de emancipação, de participação esclarecida e ativa nos processos da cada vez mais intensa vida pública burguesa, de modernização, de transformação, enfim, da vida prática dos humanos. Mas, por outro lado, igualmente, tenho sugerido que ela é apenas um sintoma, talvez de superfície, de uma transformação mais funda que estava ocorrendo no pensamento alemão – e, em especial, na Filosofia – na segunda metade do século. Os filósofos geralmente tidos ou que se tinham a si mesmo por "populares" fizeram nisso a sua parte, e essa parte é muito relevante, não podendo ser desprezada ou subavaliada como o tem sido comummente na historiografia filosófica, mas talvez eles não tenham levado a cabo o seu propósito com toda a consequência.

Creio ter apontado com suficientes provas que Kant, pelos temas e pelo teor da respetiva abordagem e até pela atitude filosófica, pode e deve ser considerado verdadeiramente também como um filósofo popular.[47] É então o momento de tentar mostrar de forma mais direta o modo como a questão da popularidade é enquadrada no programa da filosofia

[47] Isto podia entender-se apenas naquele sentido em que Ernst von Aster considerava Kant um "filósofo popular", tendo em conta os pequenos escritos que o filósofo publicou em revistas nos seus últimos anos, e que nada teriam que ver com os grandes escritos onde expusera o seu pensamento crítico (*Immanuel Kants populäre Schriften*, Berlin: Deutsche Bibliothek, 1914). Pela minha parte considero que não há uma separação de natureza entre escritos "não populares" e escritos "populares", mas que mesmo os escritos mais "escolásticos", como o são as três *Críticas*, revelam muitos aspetos pelos que se pode dizer que respondem também à exigência da popularidade ou da "clareza estética", por exemplo, ao nível das fecundas metáforas que os tecem e que criam o ambiente semântico de muitos dos temas maiores daquelas obras. Também Paul Menzer havia publicado 3 anos antes uma seleção de escritos de Kant sob o título *Kants Populäre Schriften* (Berlin: Reimer Verlag, 1911). Enquanto todos os ensaios publicados por Von Aster são do período crítico, os publicados por Menzer são quatro do período pré-crítico e oito do período crítico.

crítica e o que tem Kant a dizer sobre ela e sobre o que com ela se relaciona. Em que medida está ele em consonância com a causa da popularidade dos "filósofos populares" e em que medida introduz dissonâncias que obrigam aquela a ser ainda mais congruente com o seu propósito?

Para a abordagem desta questão eu proponho-me, nos parágrafos seguintes, relacionar entre si três tópicos recorrentes nos escritos kantianos: a "sensibilização dos conceitos do entendimento (*Versinnlichung der Verstandesbegriffe – Anth*, AA 07:143) ou mesmo das ideias da razão, a "clareza estética" (*ästhetische Deutlichkeit*) e a "popularidade" ou "verdadeira popularidade" (*wahre Popularität*).[48] Embora Kant tivesse – e frequentemente o manifestasse – uma má ideia de si próprio enquanto escritor, isso de modo nenhum significa que defendesse e praticasse uma exposição seca e meramente escolástica da Filosofia. Essa preocupação com o género de exposição do seu pensamento era genuína e nascida do próprio desenvolvimento da com da ideia da filosofia crítica, e não meramente uma preocupação suscitada *a posteriori* pela má receção imediata que a sua obra viria a ter ou pelas censuras recebidas a respeito do seu estilo e linguagem.

A primeira coisa que a este respeito há que ter presente é que a filosofia kantiana e mesmo a filosofia crítica – por muito pura e *a priori* que sejam ou se concebam – não têm medo da sensibilidade e das intuições sensíveis. Antes as requer e solicita, seja no plano cognoscitivo ou no plano estético. A *Versinnlichung* – o tornar sensíveis os conceitos ou as ideias – é já parte essencial da Lógica transcendental enquanto lógica da objetividade (ou da referência), que trata de garantir para os conceitos um referente empírico e intuitivo, que lhes proporcione "sentido e sig-

[48] Nas considerações que seguem, retomo algumas ideias e até formulações próximas das que já tenho explicitado noutros meus ensaios, nomeadamente, em «Kant e o problema da linguagem da Filosofa», in: J. C. Rosas, V. Moura (org.), *Pensar radicalmente a Humanidade. Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, Famalicão: Edições Húmus, 2011, pp.407-421.

nificação" (*Sinn und Bedeutung*) e os faça falar ou os torne linguísticos.[49] Os leitores da 1.ª *Crítica* e também os da 3.ª *Crítica* conhecem bem essa carência que tanto os conceitos puros do entendimento quanto as ideias da razão têm de intuições que lhes garantam conteúdo (ou pelo menos alguma significação), seja de um modo direto, ou indireto por analogia, seja como imagens e esquemas, ou com ideias estéticas e símbolos. Sem um tal processo de «sensibilização» – sem de algum modo os "tornar sensíveis" – não há pertinência alguma para os conceitos do entendimento ou para as ideias da razão e eles nunca chegam à linguagem. E também não há exposição popular – ou comunicação fácil, acessível – das ideias, pois que a linguagem é o repositório vivo dessas significações. Cito, a propósito, um passo bem conhecido de um ensaio kantiano:

> Por mais alto que consigamos elevar os nossos conceitos e desse modo abstraí-los da sensibilidade, sempre lhes estão associadas representações de imagens [*bildliche*], cuja função própria consiste em torná-los -a eles que não são extraídos da experiência – aptos para o uso da experiência. Pois como pretenderíamos nós dar aos nossos conceitos sentido e significação [*Sinn und Bedeutung*], se não lhes puséssemos como fundamento qualquer intuição

[49] Este aspeto foi recentemente posto em especial destaque por Lidia Gasperoni, na sua obra: *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge* (Berlin: Walter de Gruyter, 2016), na qual propõe uma revisão da doutrina kantiana do esquematismo, apresentando a *Versinnlichung* (a "esquemática" e a "simbólica") como condição transcendental da *Versprachlichung* – da expressão em linguagem – dos conceitos e ideias. «No plano discursivo a sensibilização [*Versinnlichung*] é puramente linguística [*rein sprachlich*]: trata-se de um pensamento sensibilizado que apenas na linguagem pode chegar a ser desenvolvido [*ein versinnliches Denken, das nur in der Sprache zur Entfaltung kommen kann*] [...] Nessa medida, não é despropositado dizer que também as categorias são *sensíveis* [*auch die Kategorien* ***sinnlich*** *sind*], uma vez que elas são expressas na linguagem, embora a sua significação não possa ser exposta empiricamente. Para esta pura linguagem não há nenhuma imagem, o que, porém, não significa que o pensamento seja pura ficção; o que sim se indica é que ele é *puramente linguístico* [***rein sprachlich***] – no sentido de uma *sensibilização* enquanto *expressão em linguagem* [*im Sinne einer* ***Versinnlichung*** *als* ***Versprachlichung***].» (p.91).

[*Anschauung*] (a qual por fim terá de ser sempre um exemplo de uma qualquer experiência possível?) (*WDO*, AA 08:133)

Quanto ao tópico da "claridade estética" da exposição filosófica, ele vai estar em Kant sempre associado ao da "popularidade". Assim, no Prefácio à primeira edição da *Crítica*, o autor dá conta da sua preocupação de garantir para a obra duas exigências essenciais: a profundidade (ponto de vista escolar) e a popularidade ("ponto de vista popular"), a "claridade discursiva (lógica) por conceitos» e a «claridade intuitiva» ou estética, «mediante intuições, isto é, mediante exemplos e outros esclarecimentos (*Erläuterungen*) *in concreto*». Kant pensa tê-las garantido ambas, embora em grau diferente. Mas, por isso mesmo, como que pede desculpa aos leitores de não o ter conseguido melhor no que à segunda exigência respeita. Invoca razões de economia redaccional para a não ter cumprido plenamente, como era seu propósito inicial. Como primeira declaração pública sobre o assunto o passo deve ser citado extensamente, pois ele é revelador também do quanto isso preocupou o filósofo no processo de confeção da sua obra:

No que respeita à **clareza**, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a **clareza discursiva** (lógica) por conceitos; seguidamente, também a **clareza intuitiva** (estética) por intuições, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos in concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projeto, mas foi também a causa acidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a esse respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-se sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de facto, nos luares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objetos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente **escolástica**, esses objetos daria extensão suficiente à minha obra,

não me pareceu conveniente torna-la ainda maior co exemplos e explicações apenas necessários de um ponto de vista **popular**, tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tato que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderá desviar-nos um pouco do nosso fim em vista. (*KrV* A XVII-XIX)

Certos passos do texto, nomeadamente a alegada hesitação quanto ao modo de proceder na elaboração da obra, são explicados por duas cartas a Marcus Herz, uma, de janeiro do ano 1779, e a outra, de 11 de maio de 1781, que nos falam de que Kant tinha em mente, e mesmo já delineado, um plano ou método de exposição para garantir para a sua obra nada menos do que a "popularidade". Ou seja, surpreendêmo-lo, em pleno processo de redação da *Crítica*, preocupado e ocupado com o que hoje chamaríamos a dimensão retórico-comunicativa daquela que seria a sua principal obra. Eis o que revela Kant ao seu amigo:

Desde há algum tempo, nos momentos de ócio, medito acerca dos princípios da popularidade nas ciências em geral (entenda-se, nas que que disso são capazes, pois a Matemática não o é), em especial na Filosofia, e creio a partir deste ponto de vista determinar não só uma outra seleção, mas também uma ordem completamente diferente da que é exigida segundo o correto método escolar, o qual por certo permanece sempre como fundamento.» (*Br*, AA 10:247)

Por meados de maio de 1781, no momento em que estava a sair do prelo a *Crítica da Razão Pura*, em nova carta a Herz, Kant volta a mencionar a revelação que lhe fizera na carta anterior sobre o método segundo princípios de popularidade que tencionava conferir à obra. Mas agora é para lhe dizer que não conseguiu realizar esse desiderato e plano e justificar-se por isso, para o que invoca a natureza da matéria e, dada a extensão da obra, a prioridade a dar ao tratamento escolar que con-

sente maior economia. Continua, porém, a dizer que tem "um plano em pensamentos segundo o qual a obra também pode alcançar popularidade".[50] Ouçamo-lo:

> Esta espécie de investigação permanecerá sempre difícil, pois ela contém a **metafísica da metafísica** e, não obstante, eu tenho um plano em pensamentos segundo o qual ela também pode alcançar **popularidade**, o qual, porém, porque o fundamento tinha de ser preparado, no começo dificilmente poderia ter sido concretizado, até que o todo desta espécie de conhecimento tivesse sido posto perante os olhos segundo todas as suas articulações; pois, de outro modo, eu teria de ter começado apenas por aquilo que expus sob o título da **Antinomia** da razão pura, o qual poderia ter resultado num discurso muito florescente [*in sehr blühende Vortrag*] que teria provocado no leitor o prazer de investigar por detrás das fontes deste conflito. Só que primeiramente a Escola tem de ver satisfeitos s seus direitos e só depois se pode também atender que ela viva para agradar ao Mundo. (*Br*, AA 10:269-270)

O mesmo tópico ocorre na Introdução aos *Prolegómenos*, sem dúvida, já sob o efeito da recensão negativa da *Crítica* que havia sido publicada das *Notícias Ilustradas de Gotinga*. Na linha do que escrevera no Prefácio à primeira edição da obra, o autor sublinha que, dada a extensão que ela tomou, acabou por decidir privilegiar a exigência da ciência e a «precisão escolástica» relativamente à exigência da exposição, mesmo que isso tenha causado uma «inevitável aridez» e afetado o fácil e imediato acolhimento público da mesma. Mas não deixa de apontar exemplos – Hume e Mendelssohn – que conseguiram com felicidade as duas coisas. Quanto a ele próprio, declara que «teria, sem dúvida, podido fornecer popularidade

[50] J.G. Hamann, em cartas a Herder e a Hartknoch, respetivamente, de 5 e 11 de agosto de 1781, refere que «Kant fala de um resumo da sua crítica segundo o gosto popular (*im populairen Geschmack*), que promete vir a editar para os leigos» (in: J.G. Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 4, hrsg. v. A. Henkel u. W. Ziesemer, Wisbaden, 1959 (pp.315ss e 321ss), p. 323.

à sua exposição […] se apenas tencionasse fazer um plano e recomendar a outros a sua execução e se não tivesse a peito o bem da ciência, que o ocupou durante tanto tempo.» (*Prol*, AA 04:262) Desculpa-se, pois, pela dimensão da obra e pela maior atenção dirigida ao que nela considera prioritário. Esta justificação retoma os termos que Kant usara na citada carta a Herz de 11 de maio de 1781, e no próprio Prefácio da primeira edição da obra.

A partir daí, podemos seguir o rasto do tema e suas variações subsequentes, antes de mais, no Prefácio à segunda edição da *Crítica* (1787). Aí Kant acerta as suas distâncias e proximidades relativamente a Wolff e à "Escola" e não deixa de fazer um juízo esperançoso sobre a filosofia da sua própria época, revelado na capacidade que nela reconhece de chegar a aliar-se o "espírito de profundidade e o rigor escolásticos" com a "exposição luminosa" e a "verdadeira popularidade". Mas agora, ao mesmo tempo que declara que, no que se refere à nova edição da obra, «na exposição há ainda muito a fazer», parece desacreditar da sua própria capacidade para levar a termo essa última tarefa, confiando noutros melhor dotados do que ele para o fazerem. Cite-se o passo:

> Observei com grata satisfação em diversas obras vindas a público […] que o espírito de profundeza não se extinguiu na Alemanha, apenas temporariamente foi abafado pela moda de uma liberdade de pensar com foros de genial e que as espinhosas sendas da Crítica, que conduzem a uma ciência da razão pura, ciência escolástica, é certo, mas a esse título perdurável e por isso altamente necessária, não impediram inteligências corajosas e lúcidas de as trilhar. A esses homens de merecimento, que à profundidade da visão aliam o talento de uma exposição luminosa (que não presumo possuir), deixo o encargo de aperfeiçoar o meu trabalho, no que ele possa ser ainda, de onde em onde, deficiente. (*KrV* B XLI-XLII)

O tema regressará em obra publicada dez anos depois, no Prefácio à *Metafísica dos Costumes*, comentando o ensaio de Christian Garve – *Acerca*

da popularidade do discurso (*Von der Popularität des Vortrages*), que cita pela publicação no volume dos *Vermischte Aufsätze*, publicado no ano anterior[51].

Kant, que já respondera a esse tópico da popularidade, constante da carta que o "filósofo popular" lhe dirigira em 13 de julho de 1783 – assumindo o desafio que o autor dos *Prolegómenos* aí deixara num dos Apêndices para que tivesse a coragem de revelar-se o anónimo autor da recensão da *Crítica* publicada na Gazeta de Gotinga–, reitera agora o seu fundamental acordo quanto à exigência expressa por Garve de que as doutrinas filosóficas devem poder tornar-se populares, usando-se para tal uma linguagem próxima da sensibilidade, ainda que nesse mesmo lugar reconheça que tal exigência não deve ser tomada como absoluta quando se trata da crítica da razão ou dos assuntos que são próprios da razão, no que reitera a ideia já expressa no Pref. à segunda edição da *Crítica* (B XXXIV), segundo a qual «*a crítica da razão nunca se poderá tornar popular, nem tão-pouco necessita de sê-lo*», declaração contundente esta, que, para cúmulo, parece contradizer muitas outras que vão em sentido contrário, o que certamente se explica pela razão de que a *Crítica da Razão Pura* é concebida e exposta pelo seu autor como se de um "*experimento da razão consigo mesma*" se tratasse, ou como uma prova forense para a qual são concitados os profissionais escolares da filosofia e qualquer um que ascenda à especulação – os filósofos ou metafísicos, portanto –, mas não propriamente o povo, a quem as questões em discussão não interessam diretamente e para o que não tem competência técnica, e que, só depois de resolvido o conflito entre os filósofos no plano metafísico da arena da razão, poderá beneficiar de uma paz pública entre filósofos, que garante que os contendores não mais perturbarão com suas pretensões especulativas os verdadeiros interesses práticos da razão, que são também os do homem. O "experimento" levado a cabo na *Crítica* visa neutralizar a

[51] Na verdade, o ensaio tivera a 1.ª publicação, sob anonimato, num periódico do ano 1793, *Schlesische Provinzialblätter*, n. 17, pp. 383 ss.

Metafísica especulativa e seu pretenso saber. Daí a lapidar declaração: «Tive, pois, de suprimir o *saber* para encontrar lugar para *crença***,** pois o dogmatismo da metafísica […] é a verdadeira fonte de toda a incredulidade que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática». E o prejuízo que em resultado desse **processo** possa haver, no dizer do crítico da razão, «afeta apenas o *monopólio das escolas*, mas de modo nenhum afeta o *interesse dos homens*» (*KrV*, B XXX).

Deve ressaltar-se que no seu ensaio *Sobre a popularidade do discurso*, Garve já incorporara aspetos da posição kantiana quanto à popularidade em filosofia, nomeadamente, a ressalva de que há disciplinas que não são suscetíveis pela sua natureza abstrata (as matemáticas) de ser tratadas de modo popular e de que também o não podem ser aquelas obras em que se expõem pela primeira vez conhecimentos de todo novos (na matéria ou na forma), ou ideias e perspetivas acabadas de inventar, devendo tais ideias passar algum tempo em estado de rudeza, ressalva esta que podia abranger o caso da *Crítica da Razão Pura*, como Kant o reivindicava e lho manifestara desde a primeira carta que lhe escreveu em 7 de agosto de 1783 (*Br*, AA10:338-339).

O assunto e a mesmíssima preocupação com o modo de exposição da filosofia e da sua própria filosofia são também amplamente desenvolvidos pelo Professor Kant em alguns parágrafos da Introdução à *Lógica* (texto resultante do seu magistério universitário regular dessa disciplina ao longo de várias décadas e publicado por seu discípulo Jäsche, em 1800). Por certo se afirma que «a exposição escolástica é o fundamento da exposição popular, pois somente pode expor algo de modo popular aquele que também o possa expor de modo mais profundo» (*Log*, AA 09:19). Aí são recorrentes os tópicos da "arte da popularidade", da "claridade subjetiva", da "evidência estética", da "perfeição estética" ou "perfeição popular", da "verdadeira popularidade" dos conhecimentos filosóficos, sempre em contraste com a "perfeição lógica", a "perfeição escolástica do trabalho feito a fundo", a "claridade objetiva", a "evidência lógica", o rigor e "profundidade". Mas reiteradamente se defende a

ideia de compatibilidade possível daqueles pares aparentemente antagónicos e até mesmo em real conflito, e inequivocamente se propõe a desejável união – «a máxima união possível» (*grössten möglichen Vereinbarung*) de ambos: da ciência com o gosto, da claridade e exposição luminosa do pensamento com a profundidade e o rigor escolásticos, em linha com o que expusera e defendera nas obras por ele mesmo publicadas. E vê isso como sendo uma vantagem para o próprio conhecimento, pois permite corrigi-lo do pedantismo e do formalismo estéril, dos preconceitos e da unilateralidade da Escola. Cito um trecho:

> Quando nos empenhamos em proporcionar ao nosso conhecimento a perfeição da profundidade escolástica [*Vollkomenheit der scholastischen Gründlichkeit*] e, ao mesmo tempo, a perfeição da popularidade, sem incorrer no erro da afetação do trabalho profundo ou da popularidade afetada, é preciso ter em vista sobretudo a perfeição escolástica do nosso conhecimento. […] E só então convém cuidar da maneira pela qual tornaremos verdadeiramente popular o conhecimento aprendido metodicamente na Escola, isto é, comunicável aos outros de uma maneira tão fácil e tão universal que a solidez do trabalho profundo não se veja relegada pela popularidade. Pois não se deve, por causa da perfeição popular, para agradar ao povo, sacrificar a perfeição escolástica, sem a qual toda a ciência nada mais seria do que brincadeira e passatempo. (*Log*, AA 09:45-46)

E, de seguida, expõe as condições, na verdade muito exigentes, para alcançar a «verdadeira popularidade», as quais não se compadecem com o vazio diletantismo, a fácil superficialidade, a leviandade, a ignorância, a incultura:

> Para aprender, porém, a verdadeira popularidade é preciso ler os Antigos, por exemplo, os escritos filosóficos de *Cícero*, os poetas *Horácio*, *Virgílio* etc; entre os modernos, *Hume*, *Shaftesbury* e outros mais, todos eles homens que muito frequentaram o mundo refinado, sem o que não se consegue ser popu-

lar. Pois a verdadeira popularidade exige muito conhecimento prático do mundo e dos homens, conhecimento dos conceitos, do gosto e das inclinações dos homens, que é preciso constantemente levar em consideração na apresentação e mesmo na escolha de expressões apropriadas, convenientes à popularidade. Semelhante condescendência com a capacidade de apreensão do público e com as expressões costumeiras, que não relega a perfeição escolástica, mas cuida apenas de revestir os pensamentos de modo a não deixar ver o andaime, o que há de escolástico e de técnico nessa perfeição (assim como traçamos linhas a lápis para escrever sobe elas e depois as apagamos) – essa perfeição verdadeiramente popular do conhecimento é, de facto, uma grande e rara perfeição, que demonstra um grande discernimento do que é a ciência. Entre outros méritos, ela tem também o de poder dar uma prova do completo discernimento de uma coisa. Pois o exame meramente escolástico de um conhecimento ainda deixa a dúvida: será que esse exame não teria sido unilateral, e o conhecimento ele próprio, será que ele teria efetivamente um valor reconhecido por todos os homens? A Escola tem os seus preconceitos, do mesmo modo que os tem o senso comum. Aqui um corrige o outro. Por isso é importante submeter um conhecimento ao exame de pessoas cujo entendimento não esteja apegado a nenhuma escola. (*Log*, AA 09:47-48)

Seja ainda este remate:

É na união de ambas, da clareza [*Deutlichkeit*] estética ou popular com a escolástica ou lógica, que reside a *claridade* [*Helligkeit*]. Pois pela expressão *mente clara* [*hellen Kopfe*] entendemos o talento de uma exposição luminosa de conhecimentos abstratos e profundos, mas adequada ao poder de compreensão do entendimento comum [*gemeinen Verstandes*]. (*Log*, AA 09: 61-62)

Ao lermos essas páginas da Introdução à *Lógica*, em que o tema é sucessivamente retomado desde vários pontos de vista, acho que temos de concluir que não houve filósofo alemão no último quartel do século XVIII que tanto e tão profundamente tenha escrito sobre a

popularidade em filosofia quanto o fez Kant, dando-lhe pleno acolhimento e justificação na sua própria conceção de Filosofia. Nem mesmo os filósofos "populares" – nem mesmo Garve[52] – alcançaram o plano de abordagem em que o filósofo crítico coloca e discute o problema. E o facto de o apresentar a exigência de popularidade sempre em contrapeso ou em contraposição à Escola e seus procedimentos de rigor e profundidade e em aparente ou real conflito com ela, só aumenta a responsabilidade daquela e a tensão produtiva que ela implica, mas não lhe diminui a pertinência, a conveniência, e mesmo a necessidade. Se recapitularmos em sequência as mais importantes declarações explícitas de Kant a respeito da popularidade em Filosofia em geral e também a respeito da popularidade da sua filosofia crítica, teremos o seguinte: 1.º) Cerca de dois anos antes de concluir a redação da *Crítica*, ele revela a Herz, com aparente satisfação, ter descoberto um plano para apresentar o conteúdo dessa sua obra de acordo com "princípios da popularidade", sendo garantida a "correção escolar" (carta de janeiro de 1779 – *Br*, AA 10:247); 2.º) No Prefácio da primeira edição da obra, vê-se na obrigação de justificar-se pelo fato de não ter podido, como era seu intento, a satisfação dessa exigência de popularidade, que considera um legítimo direito do leitor e, por conseguinte, um dever do autor de obras filosóficas, mas garante que tal exigência há de vir a ser cumprida a seu tempo; 3.º) No Prefácio da segunda edição da obra, parece dar-se uma alteração da posição do autor em relação a esse quesito, que se revela ferido de alguma ambiguidade: com efeito, por um lado, ele declara perentoriamente que a *Crítica* «nunca se poderá tornar popular nem tão-pouco necessita sê-lo», que «a ciência da razão pura

[52] Note-se, porém, que também este "filósofo popular" fazia uma aproximação da Filosofia à condição das Belas-Artes, pois que também ela, ao nível da sua invenção, supõe o trabalho da **imaginação** e do **génio** e, ao nível da sua exposição, supõe o **gosto** e o **Witz**. Veja-se o seu ensaio: *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten* <1769>, in: *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig, 1779, Bd.VIII, 35 ss.

é uma ciência escolástica», «necessariamente dogmática e estritamente sistemática e, por conseguinte, escolástica e não popular»; ao mesmo tempo, deixa insinuada uma desqualificação da "popularidade" associando-a à "superficialidade palavrosa" – «a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade» –, que favorece o ceticismo; mas, por outro, manifestando agora falta de confiança no seu próprio talento para cumprir o que anos antes se propunha cumprir e para ao qual dizia "ter o plano em pensamento" (carta a Herz de 11 de maio de 1781 – *Br*, AA 10:269; carta a Garve de 7 de agosto de 1783 – *Br*, AA 10:339) para conferir popularidade àquela sua obra, convida e incentiva outros de maior talento que o seu a que o façam, aliando a "profundidade da visão" à "exposição luminosa" (*KrV* B XL). Mas como e para quê, se antes foi dito que a matéria não é disso suscetível e que disso não precisa? 4.º) Em todos os momentos, porém, permanecem alguns pressupostos, a saber: que os conhecimentos filosóficos devem ser populares tanto quanto o possam ser; que a correção segundo o método escolar deve ser a primeira exigência a ser cumprida e só depois de satisfeita esta, há lugar para a satisfação da exigência de exposição popular; que o desejável é a união da exigência de profundidade e clareza lógica e rigor escolar com a exigência de popularidade e clareza estética, mesmo se alcançá-lo seja difícil e não esteja ao alcance de todos, pois exige um talento especial.

Mas, se me é ainda consentido, eu gostaria ainda de trazer aqui um outro texto notável de Kant que tem a ver sobremaneira com o tema que nos ocupa, e este encontra-se na última obra que ele mesmo ainda preparou para publicação – a *Antropologia numa orientação pragmática* (1798). Acusado pelos "meta-críticos" de ontem e de hoje (antes de mais, por Hamann e Herder) de mal-usar, de esquecer ou mesmo de reprimir, juntamente com a **tradição** (história) e a **sensibilidade** (experiência), também a **linguagem**[53], o filósofo parece ter querido dar-lhes

[53] Veja-se acima a nota 8.

uma resposta em forma, e como que por antecipação, na última obra que publicou, também ela resultante do seu magistério académico, do que se infere que isso constituía matéria regular do seu ensino no curso respetivo. Com efeito, na *Antropologia*, encontra-se um conjunto de parágrafos que levam o título geral «Apologia da sensibilidade», nos quais expressamente o autor toma a seu cargo a "justificação da sensibilidade", refutando as acusações contra ela formuladas pelos lógicos. Estas reduzem-se a três, a saber: 1.ª que ela desorienta o entendimento; 2.ª que ela levanta a voz e quer ser dominadora indomável, quando deveria ser apenas serva do entendimento; 3.ª que ela é enganadora e a seu respeito nunca podemos estar suficientemente seguros. Em contrapartida, prossegue Kant, os poetas e as pessoas de gosto consideram que somente através da *sensibilização* dos conceitos do entendimento – isto é, tornando-os sensíveis, mediante imagens que lhes deem conteúdo e significação –, se alcança *a pregnância* (*das Prägnante*) ou riqueza do pensamento, *o enfático* (*das Emphatische*) ou a força da expressão e da linguagem e o *poder iluminante* (*das Einleuchtende*) ou a claridade das representações, ao passo que a *nudez do entendimento* (*Nackheit des Verstandes*) não passa de *miséria* (*Dürftigkeit*). Kant declara que a perfeição íntima do homem consiste em que ele tenha em seu poder o uso de todas as suas faculdades, para submete-lo à sua livre vontade. Para isso, é necessário que o entendimento domine, mas sem debilitar a sensibilidade, pois sem esta nenhuma matéria seria dada que possa ser elaborada para o uso do entendimento legislador. Neste conflito entre lógicos e pessoas de gosto, Kant constitui-se expressamente como «advogado da sensibilidade» e refuta as críticas que lhe são feitas, colocando-se do lado dos que lhe fazem justiça e reconhecem o seu valor. Por si mesmos, diz Kant, os sentidos não perturbam nem governam o entendimento, nem tão-pouco são enganadores. Por certo, as representações sensíveis antecipam-se às do entendimento e expõem-se por vezes de forma amontoada. Mas o seu contributo é tanto mais rico quanto mais o entendimento for capaz de dar-lhes ordem e forma e, desse modo, «prover o espírito de expres-

sões *pregnantes* (*prägnante*) para o *conceito* (*Begriff*), *enfáticas* (*emphatische*) para o *sentimento* (*Gefühl*) e de representações *interessantes* (*interessante*) para a determinação da *vontade*». E o defensor prossegue a sua arguição fazendo ver que a riqueza que as obras do espírito na eloquência ou na poesia apresentam ao entendimento de um só golpe pode, por vezes, estorvar, se ele tem de utilizá-la racionalmente e o entendimento pode sentir-se perturbado quanto intenta tornar distintos e separar todos os atos de reflexão que aí estão realmente compreendidos, ainda que de modo obscuro; mas nisso não tem culpa a sensibilidade. Pelo contrário, é mérito seu o subministrar ao entendimento um rico material frente ao qual os conceitos abstratos desta faculdade não passam frequentemente de reluzentes misérias. Em síntese: o auto-constituído advogado conclui que, se se acusa a sensibilidade de que o conhecimento que ela promove tem um caráter de *superficialidade* (*Seichtigkeit*), por ser individual e limitado ao singular, por outro lado, o entendimento, que se move exclusivamente no universal, precisamente por isso entrega-se a meras abstrações e incorre na acusação de *aridez* (*Trockenheit*). E Kant indica uma *via intermédia* que, no seu entender, permite evitar tanto um vício como o outro. Essa via é o que ele chama a *abordagem estética*: «a abordagem estética (*ästhetische Behandlung*), cuja primeira exigência é a *popularidade* (*Popularität*), segue um caminho que permite evitar os dois defeitos», o da aridez e o da superficialidade. (*Anth*, AA 07:143-146)

Penso que esta notável peça – notável também pelo estilo e ambiente de um processo forense em que está formulada – está em linha com muitos parágrafos da Introdução à *Lógica*, alguns dos quais atrás comentámos, e ela permite enquadrar não só o que Kant pensava e escreveu sobre a popularidade e a linguagem da filosofia, como também o que ele desejou que fosse a forma literária da sua própria filosofia: inequivocamente uma abordagem "estética", dando a este adjetivo o sentido kantiano (o que consiste na "mera forma" e que por isso pode ser universalmente comunicável e proporcionar um prazer universal) (Log, AA 09:36-39). Surpreendemos, de facto, esse desiderato expresso num registo pessoal

em vários lugares. Por exemplo, numa carta de 7 de maio de 1793, a seu discípulo Friedrich Bouterwek, nestes termos:

> O que eu na realidade sempre desejei, mas não ousava esperar para mim mesmo, era possuir uma mente poética [*ein dichterischer Kopf*], dotada do poder de exposição adequada para os puros conceitos do entendimento, para promover a comunicação destes princípios, pois poder unir a exatidão escolástica [*scholastische Genauigkeit*] na determinação dos conceitos com a popularidade de uma imaginação exuberante [*mit der Popularität einer blühende Einbildungskraft*] é um talento demasiado raro para podermos contar encontrá-lo facilmente em algum lugar. (*Br*, AA 11:432)

E numa Reflexão do seu espólio, encontramos esta outra versão do mesmo desiderato, temperada de modéstia:

> Tratar de um modo genial [*geniemässig*] questões filosóficas profundamente complexas, é uma honra à qual não aspiro. Eu esforço-me apenas por tratá-las de um modo escolar [*schulmässig*)] Se, nisto, o trabalho que requer contínua diligencia e atenção chega a ser bem sucedido, então compete ao verdadeiro génio (que não é aquele que pensa poder fazer tudo a partir do anda) acrescentar-lhe o ímpeto do espírito [*Geistesschwung*] e desse modo pôr em marcha o uso dos princípios áridos. (*Refl.* 990, AA 15:435).

Outras muitas passagens do mesmo teor poderiam ser aqui citadas. E quem as escreve é o mesmo filósofo, que, anos depois, em polémica contra Georg Schlosser, põe a descoberto a fragilidade do "filosofar poético" desse filósofo "neoplatónico" que considerava inspirar-se no fundador da Academia e, contrapondo-lhe o exemplo de um "filósofo prosaico" como era Aristóteles, declara que «no fundo talvez toda a filosofia seja prosaica» (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch*] (AA 08:406); mas isto depois de ter mostrado, nesse mesmo ensaio, como pode fazer-se uma abordagem "estética" da moralidade que não per-

turbe a correta representação desta. Desde que as ideias tenham sido conduzidas à sua pureza na respetiva apresentação pela razão prática, consente-se a sua tradução num «modo de representação ***estética***» (***ästhetische*** *Vorstellungsart*), como recurso que é simultaneamente didático e retórico, «para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível, se bem que apenas analógica» [*um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben*]. (AA 08:405)[54] No seu ensaio de 1795, *Sobre os limites necessários no uso de formas belas*, escrito no rescaldo do conflito com Fichte, após a sua recusa de publicação, na revista *Die Horen*, do ensaio do filósofo idealista «Sobre o espírito e a letra em Filosofia», Schiller traduz para a sua própria linguagem o que também é o desiderato de Kant: o *focus imaginarius* ou ideal para onde aponta a sua visão da exposição literária do pensamento é, sem sombra de dúvida, o "modo estético ou belo" (segundo a expressão de Schiller), como aquela forma que, unindo o entendimento e a imaginação, supera tanto o mero discurso "científico" como o mero discurso "popular"[55], "modo estético" esse tal como tradicionalmente era concebido no âmbito da Poética e Retórica, disciplinas sobreviventes das "*artes liberales*" (ou dos "*studia humanitatis*", que tornam o homem por assim dizer mais *humano* naquele sentido que os humanistas dos séculos XV e XVI lhe davam), as quais Baumgarten tinha acolhido no generoso âmbito da sua *Estética* – por isso também dita *theoria liberalium artium*[56]

---

[54] Veja-se também a réplica de Kant à crítica de Schiller sobre o caráter ascético e monástico da filosofia moral kantiana, em *Die Religion* (AA 06:23-24).

[55] F. Schiller, *Sobre os necessários limites no uso de formas belas*, In: Idem, *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, Introdução, tradução, comentário e glossário de Teresa Cadete, Lisboa: INCM, 1994, pp.106 ss.

[56] Sobre este ponto, veja-se o ensaio de Maximiliano Hernández Marcos, «Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El Proyecto filosófico de la Estética en A.G. Baumgarten», *Cuadernos Dieciochistas* (Universidad de Salamanca) 4, 2003, pp.81-121, especialmente as pp.108 ss. Num momento em que já o tema da popularidade estava a ficar fora de moda, é Friedrich Schlegel que o faz rimar ainda com Humanidade, neste passo de uma sua reflexão sobre a filosofia: «Eu considero esta Popularidade como uma aproximação da filosofia à *Humanidade* [*für eine Annährung der Philosophie zur* ***Humanität***] no verdadeiro e grande sentido da palavra, no que ela lembra que o homem

– em suma, as *Humaniora*, que Kant igualmente acolhe na sua Crítica do juízo estético, e até na sua conceção de Filosofia (*Log*, AA 09: 46), atribuindo-lhes a tarefa de promover a união da ciência com o gosto, de polir a rudeza e favorecer a comunicabilidade e a urbanidade, de desenvolver o sentido de *Humanidade* [*Humanität*], a saber,

> por um lado, o universal sentimento de participação [*allgemeine Theilnehmungsgefühl*] e, por outro, a faculdade de poder comunicar-se íntima e universalmente; estas propriedades ligadas entre si constituem a socialidade conveniente à condição humana [*die der Menschheit angemessene Geselligkeit*] pela qual ela se distingue da limitação animal. (*KU*, AA 05:355)

Na continuação, a reflexão do filósofo prossegue por um viés que tem tudo a ver com o nosso tema, fazendo pressupor uma estreita solidariedade ou íntima correlação entre a genuína condição política (o impulso para a socialidade *legal*), a condição estética (capacidade universal do gosto) e a comunicação recíproca das ideias ou a linguagem – sempre em processo de invenção –, como o meio que liga os homens entre si, mesmo que possuam níveis de cultura diferentes:

> A época e os povos, nos quais o ativo impulso para a socialidade legal [*Trieb zur gezetlichen Geselligkeit*], mediante o qual um povo constitui uma república duradoura [*dauerndes gemeines Wesen ausmacht*], lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir a liberdade (e portanto também a igualdade) com a coerção (baseada mais no respeito e submissão por dever do que por medo): uma tal época e um tal povo tiveram que inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das ideias [*Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen*] da parte mais culta com a mais rude, a sintonização [*Abstimmung*] do desenvolvimento e do refinamento da primeira com a

---

vive apenas entre homens e, tão longe quanto o seu espírito à sua volta alcance, por fim, ele deve de novo a isso retornar.» *Athenaeum*, II, I, Berlin: H. Frölich, 1799, p. 31.

> simplicidade e originalidade naturais da segunda, inventando assim entre a cultura superior e a simples natureza aquele meio [*Mittel*] que constitui também para o gosto, enquanto sentido humano universal, o padrão de medida correto, que não pode ser indicado por nenhuma regra universal. (*KU,* AA 05:355-356)

Se atentarmos bem, notaremos que, nos comentados parágrafos da *Antropologia*, Kant parece propor ao filósofo, como via para a exposição das suas ideias, não a noção lógico-metafísica de uma verdade árida, dirigida apenas ao entendimento, mesmo se em todo o rigor e profundidade, para ensiná-lo, mas sim a noção retórica de verdade, dirigida por certo ao entendimento, mas também dirigida à imaginação nas suas cores luminosas e até na sua graciosidade, para estimulá-la, dirigida ao sentimento, para dar-lhe *ânimo*, dirigida à razão prática para *interessá-la* e à vontade para *movê-la*, segundo o ideal pleno de verdade dos pensadores da grande tradição da racionalidade retórica, expresso pelos três verbos latinos: *docere, delectare, movere*. Era isso que Kant reconhecia naquele filósofo que tornou popular a sua filosofia, Karl Leonhard Reinhold, o autor das *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*, a respeito do qual deixa esta nota de agradecimento num seu ensaio de 1788:

> O talento de uma exposição luminosa e até mesmo graciosa [*einer lichtvollen, sogar anmüthigen Darstellung*] de doutrinas áridas sem perda da profundidade é tão rato e ao mesmo tempo tão útil, e quero dizê-lo, não somente para recomendação, mas também para a claridade da ideia, da compreensibilidade e da convicção que lhe está associada, que eu me sinto no dever de manifestar publicamente a minha gratidão ao homem que completou de tal modo os meus trabalhos com esta facilitação que eu não era capaz de proporcionar-lhes. (*ÜGTP*, AA 08:183)

É, sem dúvida, na tradição do pensamento retórico que se inscreve esta nota, os comentados parágrafos da Introdução à *Lógica*, dos Prefá-

cios às 2 edições da *Crítica*, da Introdução aos *Prolegómenos*, do Prefácio à *Metafísica dos Costumes*, de muitas passagens das Reflexões e da Correspondência e, sobretudo, dos citados parágrafos da *Antropologia*.[57] E no mesmo sentido vai a explícita adesão de Kant ao ideal ciceroniano de eloquência – (não ao da oratória vulgar, enquanto arte de servir-se das fraquezas dos humanos, para convencê-los de qualquer modo, ou levá-los para os fins que não são os deles próprios, sejam eles, de resto, bons ou não) –, que encontramos numa nota ao § 53 da *Crítica do Juízo*, nestes termos:

> Aquele que tendo uma clara inteligência dos assuntos domina a linguagem na sua riqueza e pureza e com uma imaginação fecunda [*einer fruchtbaren Einbildungskraft*] e hábil para a exposição das suas ideias toma partido de todo o coração pelo bem verdadeiro, esse é o *vir bonus dicendi peritus*, o orador sem arte, mas cheio de energia expressiva [*Nachdruck*], a que aspirava Cícero, sem ter ele próprio permanecido sempre fiel a esse ideal. (*KU*, AA 05:328).

Na página anterior, Kant expusera as suas ideias sobre a Retórica enquanto bela-arte, comparando-a com a Poesia e se, por um lado, mostra a sua desconfiança em relação à *ars oratoria* (*Beredsamkeit*), entendida como «arte de persuadir ardilosamente mediante a bela aparência», por

---

[57] Testemunho disso é também um escrito em Latim do ano 1777 (*Entwurf einer Opponenten-Rede*, AA 15:903-934), *Esboço de um discurso de arguição* de uma tese académica sobre as ficções poéticas , no qual, contrariando a tese vulgar dos filósofos e lógicos segundo a qual as imagens dos sentidos usadas pelos poetas nas suas ficções são enganadoras, Kant, estabelecendo uma criteriosa distinção entre *engano* e *ilusão*, assume explicitamente a defesa dos poetas – e da *veritas decorata* (ou *fucata*) contra a *veritas nuda* –, nos seguintes termos: «Há, com efeito, certas imagens das coisas, mediante as quais a mente **joga** [*ludit*], mas não é por elas **iludida** [*ludificatur*], através das quais o artista não induz os incautos no erro, mas exibe aos olhos a **verdade decorada**, vestida com a veste da **aparência**, a qual não ofusca a sua compleição interior, que não defrauda os ingénuos e crédulos com adorno e enganos, mas, acrescentadas as luzes dos sentidos, leva à cena a árida e seca imagem da verdade coberta com as cores dos sentidos.» (pp.906-907) Veja-se a tradução completa desta peça, com Apresentação e Notas, em *Estudos Kantianos*, vol. 2, n.º 2, pp. 291-314, Jul/Dez, 2014. Neste vol., pp. 667 ss.

outro lado, contrapõe-lhe a "simples eloquência" (*blosse Wohlredenheit*) natural, ou seja:

> a simples apresentação viva mediante exemplos, evitando violentar as regras que asseguram a harmonia da linguagem [*Wohllauts der Sprache*] e as que garantem a conveniência da expressão com as ideias da razão [*Wohlanständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft*], as quais juntas constituem a eloquência [*Wohlredenheit*], a qual por si só tem já suficiente influência sobre os espíritos humanos, tornando desnecessário submetê-los ainda mediante as máquinas de persuasão [*Machinen der Überredung*], as quais, na medida em que são usadas tanto para embelezar como para ocultar o vício e o erro, não podem estar completamente isentas da suspeição de constituírem um artifício ardiloso. (*KU*, AA 05: 327).

A literatura sobre Kant também não tem sido muito generosa para reconhecer no filósofo uma explícita valorização da Retórica ou da Eloquência, e isso porque geralmente se detém na mera superfície de algumas declarações, mas não conhece ou faz por ignorar e efetivamente despreza muitas outras[58]. Mas, se melhor atenção a isso se desse, talvez chegasse a ver-se que, longe de fazer coro contra os detratores da Retórica, Kant opera uma pertinente distinção, que muitos outros filósofos antes dele também fizeram e praticaram, entre a verdadeira e natural eloquência, que acompanha naturalmente as ideias de quem realmente as tem para as propor a outros, as digere e as sabe tornar claras e inte-

---

[58] Entre as raras exceções, refira-se Herman Parret, que destaca o significado heurístico-estético da conceção e prática da Retórica em Kant (associando-a ao símbolo, à analogia, à presentação <*Darstellung*> de conceitos ou ideias em forma sensível, mediante uma hipotipose), no seu ensaio «La Rhétorique: Heuristique et Méthode chez Kant», In : Michel Meyer et Alain Lempereur (Ed.), *Figures et Conflits Rhétoriques*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles,1990, pp.103-114. Veja-se também: Nuria Sánchez Madrid, «Kant y la retórica de la razón. La causalidad hermenéutica como figura poética de la crítica», In: Adriana V. Serrão *et alii* (Orgs.), *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa: CFUL, 2013, pp.201-210.

ligíveis[59], e a mera habilidade para convencer manipulando incautos com um conjunto de artifícios ou de regras aprendidos na escola ou fora dela. Há muitas páginas de Kant, tanto dos seus escritos "pré-críticos" como dos seus escritos "críticos", que bem poderiam figurar numa antologia de peças da melhor eloquência filosófica. Para dar apenas alguns exemplos, seja, dos primeiros, todo o inspirado capítulo VII da Segunda Parte da juvenil obra de Cosmogonia, intitulado «Da Criação em toda a extensão da sua infinidade tanto segundo o espaço como segundo o tempo» (*NTH*, AA 01:306-322), no qual a meditação do filósofo se entretece com a voz dos poetas-filósofos da época – Alexander Pope, Albrecht von Haller e Joseph Addison (mas muitas outras páginas dessa obra seriam a isso candidatas, em especial, o Prefácio e a Conclusão); dos segundos, seja a verdadeira ode ao *Dever*, que se lê no 3.º capítulo do livro 1.º da primeira parte da *Crítica da Razão Prática* (*KpV*, AA 05: 86-87) e a Conclusão desta mesma obra (*KpV*, AA 05:161-162). À face dos quais se entende bem o testemunho de seu discípulo e biógrafo Reinhold Bernhard Jachmann, que assim descreve o teor das aulas dos Cursos de Ética do Professor Kant:

> Acima de tudo, deveríeis ter ouvido as suas aulas de Ética. Aqui era Kant não apenas um filósofo especulativo, mas também um inspirado orador que encantava o coração e o sentimento, da mesma forma que satisfazia o entendimento. Na verdade, escutar a pura e sublime doutrina da virtude da boca

[59] Seja exemplo (porque a analogia o consente) aquele filósofo moderno que também ganhou fama de ser o proponente de uma "filosofia sem retórica", Descartes, que no seu *Discours de la Méthode* (ed. Adam-Tannery, Paris: Vrin <reimpr. 1996>, VI, p. 7), assim escreve: «Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, & qui digerent le mieux leurs pensées, affin de les rende claires et intelligibles, peuuent tousiours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas Breton, & qu'ils n'eussent iamais apris de Rhétorique.» Veja-se a desconstrução dessa interpretação, no meu livro *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*, Lisboa: CFUL, 2013, sobretudo pp. 28 ss. Mas também o Platão autor do *Fedro* poderia servir aqui de amostra de como a censura e crítica da retórica superficial (v. *Górgias*) pode ser a estratégia adequada para levar à descoberta de uma mais autêntica e inspirada eloquência, que acompanha naturalmente o genuíno pensamento de quem realmente o possui.

do seu criador em pessoa, exposta com tão poderosa eloquência filosófica, proporcionava um prazer celestial. Quantas vezes ele nos movia às lágrimas, quão frequentemente ele comovia os nossos corações, quantas vezes ele afastava os nossos espíritos e sentimento dos laços do eudemonismo egoísta para a autoconsciência da pura vontade livre, para a obediência incondicional à lei da razão, e para o sentimento exaltado de um desinteressado cumprimento do dever! O imortal filósofo aparecia-nos então como inspirado por um poder celestial e também nos inspirava a nós que o escutávamos em completo maravilhamento. Os seus ouvintes certamente nunca saíram de uma só aula da sua Doutrina da Moral sem se terem tornado seres humanos melhores!»[60]

Talvez também Kant, da mesma forma que Cícero, que era mestre de oradores e exemplo de eloquência, não tenha conseguido manter-se sempre fiel ao seu ideal e desiderato. Mas isso de modo nenhum nos autoriza a desconsiderar esse aspeto da sua obra. Penso, assim, poder concluir-se que, pese embora a severa autocrítica que por vezes faz do seu próprio estilo, lamentando-se de não ter o talento ou o génio que lhe permitissem alcançar o que considerava ser desejável, não resta dúvida de que Kant – sem o ter aprendido dos "*Popularphilosophen*", ou por reação às críticas destes, mas, antes, estando nisso em substancial acordo com eles, embora por outras bem mais fundas razões – tentou seguir, na elaboração e exposição da sua própria filosofia, associada ao rigor

[60] R. B. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* [1804]. In: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1978, pp.133-134. E, na mesma linha, nas pp.165-166 da mesma obra, lê-se: «Kant não era simplesmente um teorético, mas tinha também um desenvolvido sentido artístico. O seu maior gosto ia para a Poesia e a Retórica. [...] A Retórica conhecia-a não apenas em teoria, mas também a tinha cultivado praticamente.» Cabe a propósito lembrar que em 1764 fora oferecida a Kant a cátedra de Poética e Retórica da sua universidade, posição que ele não aceitou. Que ele não era de todo destituído de competência nessas matérias prova-o o esboço para um discurso de arguição de uma tese de Poética, sobre as ficções poéticas, na qual critica as teses do candidato contrapondo-lhes teses próprias (veja-se o Apêndice a este volume).

escolástico do pensamento feito a fundo, aquela via média – da "sensibilização" dos conceitos, da "verdadeira popularidade", da "abordagem estética" – que recomendava aos outros. E creio poder dizer que a mais eloquente prova disso é a complexa rede de metáforas e analogias sobre a qual ele constrói e mediante a qual ele expõe a sua filosofia, e que noutra ocasião amplamente expus.[61] Também graças a isso os seus escritos, como bem o intuíram Friedrich Schlegel e Walter Benjamin, constituem um incontornável documento, que, na História da Filosofia, assinala um momento de decisiva transformação na prática da linguagem da filosofia. Longe, pois, de ser insensível ao problema da linguagem e ao da linguagem da filosofia, Kant convida-nos verdadeiramente para sermos testemunhas de uma decisiva transformação da relação da filosofia com a sua linguagem, uma transformação que é realizada na e pela sua própria obra, não, porém, tanto à superfície desta quanto, precisamente, ao nível da sua estrutura poético-semântica profunda. Ao mesmo tempo que o filósofo crítico revoluciona o modo de encarar as questões metafísicas, revoluciona também a forma de o discurso filosófico as tratar e expor, encontrando uma peculiar *via média* entre a forma escolástica e a vulgar forma popular, não comprometendo o rigor e a profundidade dos conceitos, nem dispensando o trabalho da imaginação, ou rejeitando a luz que possa provir até das imagens sensíveis.

---

[61] Veja-se o meu livro: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F. C. Gulbenkian/JNICT, 1994. E, mais recente, também: Patrícia Kauark-Leite, G. Cecchinato, Virgínia Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich /New York: Georg Olms, 2015.

(Página deixada propositadamente em branco)

4
KANT E A IDEIA DE UMA POÉTICA DA RAZÃO

> O Poema do Entendimento é a Filosofia – A suprema impulsão [*Schwung*] que o Entendimento se dá sobre si mesmo – Unidade do Entendimento e da Imaginação
>
> Novalis, *Schriften* (Darmstadt: WBG, 1981), Bd. II: *Das philosophische Werk* I:531.

> Como é que se relaciona o génio filosófico com a Arte? Da relação direta pouco há a aprender. Devemos antes perguntar: o que é que na sua filosofia é obra de arte? O que permanece, quando o seu sistema é aniquilado como ciência? Precisamente isso que permanece tem de ser o que reprime o instinto de saber, por conseguinte, é o que há de artístico nela.
>
> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* <1872-73> *Sämtliche Werke* [*SW*], KSA 07:433-434.

> O filósofo é um auto-revelar-se [*Sich-offenbaren*] da oficina [*Werkstätte*] da Natureza – filósofo e artista falam dos segredos de ofício [*Handwerksgeheimnissen*] da Natureza.
>
> Nietzsche, *Ibidem*, KSA, 07: 421.

I

Devo começar por esclarecer o tópico que vai no título deste ensaio. ***Poética da Razão***: que entendo eu por isso? E que pertinência pode um tal tema ter com respeito à filosofia de Kant?

Digo «poética da razão», «poética do espírito» ou «poética da mente». O que pretendo designar por meio dessas expressões, que tomo por equivalentes, é algo que é anterior ao *poético* e à *poesia*. Esse algo anterior é o que os faz ser tais. Recuando à arqueologia das palavras *poietiké*, *poietikós*, *poíesis*, o que se põe em evidência é o que é dito pelo verbo grego *poieîn*: o *fazer* mesmo, o processo ou conjunto de processos mediante os quais uma obra humana – (ou até uma obra da Natureza, pois que, como adiante se verá, também as obras ou produções desta, mormente os seres orgânicos, só são compreensíveis se se pressupuser na sua geração uma peculiar "poética", "arte" ou "técnica") – é feita, gerada ou criada e elaborada. E isso vale a respeito de um poema ou de um romance, de uma ária ou de uma sinfonia, de uma escultura ou de uma pintura, de uma catedral, de um palácio ou de uma simples cabana de habitação, e também de uma filosofia, a qual se faz, é certo, de um material peculiar que são os conceitos, os quais, porém, só subsistem num suporte e num elemento linguísticos, como palavras, e como palavras entretecidas umas nas outras: como textos.[1] É uma banal evidência – todavia pouco

[1] Esquece-se a matriz têxtil que inspira toda a literatura, também a filosófica. Descartes, porém, por muito racionalista que fosse, não tinha pejo em reconhecer que aprendera as regras do seu método para a direção do espírito (ou do engenho) observando algumas muito comuns e banais atividades humanas, entre as quais o trabalho das tecedeiras e das bordadeiras de tapetes (*Regulae ad directionem ingenii*, X, in: *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, reimpr. Paris: Vrin, 1996, vol. X, p. 404). O simples levantamento e o reconhecimento das homologias estabelecidas ao longo da História da Filosofia entre a poética da Filosofia e a das Artes (seja das "belas" ou simplesmente das "úteis"), em determinados momentos e contextos históricos, seria tema de fecundas surpresas e de vasto ensino. Assim, a homologia entre a poética formal da arquitetura gótica e a da filosofia escolástica medieval foi posta em realce por Erwin Panofsky (*Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, Pennsylvania: The Archabbey Press, 1951), e outros sublinharam as homologias entre o Barroco e as filosofias da época (Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit, 1988; Carlos Antônio Leite Brandão, *A formação do homem moderno vista através da arquitetura*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006), não só pelos temas como também pela forma e estrutura. De resto, a metafórica arquitetónica é uma das mais frequentes entre os filósofos (Aristóteles, Melanchthon, Descartes, Leibniz, Lambert, Kant… e também Heidegger, na sua célebre conferência de Darmstadt <1951> – «Construir, Habitar, Pensar» – *Bauen, Wohnen, Denken*), seja para exprimirem o seu propósito fundacional e sistemático, ou o modo de entenderem a génese e o processo de edificação de um sistema filosófico, ou a conveniente maneira de o homem habitar o mundo e se dispor

advertida pelos praticantes da Filosofia – aquela que o jovem Nietzsche deixou exarada num dos seus fragmentos: que «também o filósofo está preso nas malhas da **linguagem**».[2] Mas, antes de Nietzsche, Kant já

---

na relação existencial ao Ser. Pelo que respeita a Kant, veja-se, no meu livro *Metáforas da Razão*, todo o cap. 3.º da Segunda Parte., intitulado «Da arquitectónica da razão à razão arquitectónica» (na ed. da FCG, Lisboa, 1994, pp. 349-402). Mas ao longo da História da Filosofia outras surpreendentes homologias se poderiam reconhecer entre a Filosofia e outras artes, que, num determinado momento histórico, se tornaram hegemónicas e dominaram o campo estético. Assim, por exemplo, a Pintura, que pelo menos desde Horácio (*Ars poetica*, 361) servia de *analogon* da Poesia (*ut pictura poesis*) e, por extensão, também de outras artes ou ciências (Retórica, História), a partir do Renascimento e por toda a Modernidade regerá subterraneamente as filosofias da representação ou da «imagem do mundo» e as epistemologias, seja as da subjetividade perspetivística ou as da objetividade mensurável e da geometrização e matematização da realidade, até à Aufklärung (v.: Erwin Panofsky, *Die Perspektive als 'symbolische Form'*, <*Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924>, Leipzig: Teubner, 1927; Rensselaer W. Lee, *Ut Pictura Poiesis. Humanisme et Théorie de la Peinture: XV^e-XVIII^e siècles*, Paris: Macula, 1991; Leonel Ribeiro dos Santos, *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*, Lisboa: CFUL, 2013, sobretudo o capítulo 3: «As metamorfoses da luz, ou a retórica da evidência na filosofia cartesiana», pp.87 ss); e ainda depois, as gnosiologias, epistemologias e "filosofias da mente" de matriz "especular", sejam elas empiristas, realistas, positivistas, idealistas, fenomenológicas ou analíticas (v.: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979). No Classicismo e no primeiro Idealismo e Romantismo germânicos, é a Poesia, reconhecida como a arte por excelência, que vai servir de paradigma à própria Filosofia, como adiante veremos. Será, depois, no pleno Romantismo (em Schopenhauer e ainda e sobretudo em Nietzsche), a Música, por Kant já descrita como uma universal "linguagem dos sentimentos" ou "linguagem dos afetos", que se vê promovida semanticamente, pois, na medida em que exprime as forças pulsionais, caóticas e dissonantes da Vontade (ou do Ser), como o aponta Schopenhauer, é capaz de revelar o que há de essencial aos filósofos que, como Nietzsche, sabem "encostar o ouvido ao ventrículo da vontade do mundo" ou que "estão em conexão com as coisas por meio de inconscientes relações musicais" e podem assim ouvir, por exemplo, em *O anel dos Nibelungos* de Richard Wagner todo «um poderoso sistema de pensamentos sem a forma conceitual do pensamento» (Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1875, *Sämtliche Werke*, KSA, 08, p.203); veja-se, sobre este ponto, o meu ensaio «Retorno ao mito: Nietzsche, a Música e a Tragédia», *Philosophica*, 1 (1993):89-111; retomado, sob o título «O retorno ao mito, ou a herança kantiana de Nietzsche», no meu livro *A razão sensível. Estudos kantianos* (Lisboa: Colibri, 1994, pp.117-140). Por vezes, uma mesma filosofia serve-se de vários campos analógicos tomados de algumas das artes ou das ciências para se explicitar nos seus diferentes aspetos, deslizando insensivelmente de uns para os outros, traduzindo-os uns nos outros, e até combinando-os (por ex., em Descartes, o regime pictural e o arquitetónico; em Kant, o arquitetónico e o biológico, o da Química, o da Cosmologia e o jurídico-político).

[2] Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* <1782-83>, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [doravante: KSA], München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1980, vol. 7, p.463.

havia sustentado, num ensaio de 1763, contra os que pretendiam modelar a Filosofia pela Matemática ou Geometria, que, ao contrário destas disciplinas (que dispõem de outros meios e sinais e além deles ainda da possibilidade de construírem os seus conceitos e de representá-los diretamente *in concreto* numa intuição), a Filosofia não tem outros meios para designar os seus pensamentos e ideias ou conceitos abstratos a não ser fazendo-o mediante meras palavras e «nunca algo mais do que palavras» – *niemals etwas anders als Worte* (*UD*, AA 02:278). Nisso, a Filosofia está na mesmíssima condição em que se encontram todas as artes da palavra (a Poesia, o Romance, a Literatura): é regida pelas possibilidades e constrangimentos da Gramática e, se quer alcançar a sua plena performance, mesmo a conceptual, não lhe basta invocar ou seguir as regras da Lógica ou de um estabelecido e assumido protocolo de procedimentos ou método, mas tem de valer-se das potencialidades da Poética e da Retórica, antigas disciplinas da palavra, que ensinam a elaborar o material linguístico em vista de um objetivo ou de uma ideia e a torná-lo assim inteligível, significativo, expressivo, comunicável. Dos regimentos da Lógica e dos procedimentos de um qualquer método que o certificam da observância dos convencionados protocolos de "cientificidade" da sua disciplina, pode um filósofo estar consciente. Mais dificilmente, porém, o estará completamente a respeito dos procedimentos muito mais complexos e subtis que regem aquilo a que chamo a sua poética e a sua retórica, ou só o chega a estar na medida em que reflete sobre a sua obra depois de esta estar construída, o que raramente e a muito poucos acontece, pois, se não totalmente, pelo menos em grande medida, eles são, por certo, não menos do que o esquematismo do entendimento, da responsabilidade dessa artista e «arte oculta nas profundezas da alma humana» (*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*), a que se dá o nome de "imaginação" (*KrV* A 141/ B 180; A649/ B677), a qual, tal como a da "grande artista natureza" (*grosse Künstlerin Natur*) do poema lucreciano, é uma "*daedala rerum*" (*ZeF* AA 08:360), que não revela o seu segredo a não ser por seus produtos.

Quando, em outubro de 2013, me foi dirigido convite para proferir uma conferência na Universidade onde, desde o início dos anos 70 do passado século, fiz a minha formação e depois lecionei durante três décadas e meia, sugeri como tema o que vai no título deste ensaio, porque ele me parecia compendiar a ideia que, retrospetivamente, poderia dar coerência ao conjunto dos meus principais estudos, não só sobre a filosofia kantiana, como também sobre a de alguns outros pensadores modernos. Vi nisso uma oportunidade para dar, na minha universidade, uma espécie de "última lição", simultaneamente de balanço e de testemunho de um pessoal percurso académico e intelectual.[3]

Para a opção pelo aprofundamento desse tópico tive na altura um pretexto e um estímulo vindos da obra de George Steiner – *The Poetry of Thought*[4], publicada no ano anterior, que alguns consideram ser a obra de toda uma vida ou mesmo o *magnum opus* do autor. Quando deparei com o seu título, fui tomado de um vivo interesse e também de curiosidade. Adquiri a obra e li-a sofregamente. Em parte, ela foi uma deceção. Não porque não seja rica de conteúdo e cheia de inspiradoras sugestões. Bem pelo contrário. Mas o título e o nome do autor tinham-me levado a esperar mais. De resto, o próprio Steiner reconhece, a abrir o último capítulo do seu ensaio, que este «apenas arranhou a superfície» (*has only*

---

[3] Este ensaio é uma versão reformulada dessa conferência, proferida a 10 de fevereiro de 2014, na sessão de homenagem promovida pelos meus prezadíssimos colegas do Departamento de Filosofia e do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por antigos alunos e por amigos. Quando, pelo mês de outubro de 2013, recebi o convite para fazer a conferência, estando já aposentado havia quase dois anos (e, na ocasião, bolseiro da CAPES como Professor Visitante na UFSC, em Florianópolis), eu ignorava de todo o enquadramento em que ela se inscrevia. Entretanto, os Organizadores da homenagem e do volume de ensaios que me veio a ser oferecido no próprio dia da conferência – Adriana Veríssimo Serrão, Carla Meneses Simões, Elisabete M. de Sousa, Filipa Afonso, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Pedro Calafate Simões, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques – houveram por bem gravar no título do volume de ensaios (*Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa: CFUL, 2013) precisamente o tópico que eu sugerira para título da conferência – ***Ideia de uma Poética da Razão com Kant em fundo*** –, talvez porque também eles entendessem que ele exprimia a ideia que dava alguma unidade aos meus trabalhos.

[4] George Steiner, *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*, New York: New Directions, 2012.

scratched the surface) de uma complexa realidade como é a da relação da Filosofia com a sua linguagem, na qual está implicada a questão ainda mais vasta da relação da Filosofia com a Literatura.[5] Por outro lado, porém, com a leveza quase volátil de uma escrita ensaística, sugestiva e alusiva, mais do que analítica ou argumentativa, que, na maior parte dos casos, olimpicamente se dispensa de fazer qualquer citação explícita ou referência exata ao longo das 223 páginas da obra (como se pressupusesse do seu leitor o próprio, direto e íntimo conhecimento de todos os autores e respetivas obras que ele mobiliza e faz agilmente dançar na sua escrita), Steiner expõe a sua tese de que «o pensamento tem uma poética e até uma música próprias»[6], e fá-lo de um modo tão natural como se passasse ou desdobrasse sucessivamente, perante o seu leitor, as muitas folhas de um variadíssimo catálogo de sugestivas amostras, que constituem outras tantas inequívocas provas materiais daquela tese.

Da leitura da obra, vi-me gratamente confirmado em algumas evidências que eu próprio tentara expor nos meus trabalhos, durante mais de três décadas, documentando-as eu, porém, laboriosamente, com pertinente apoio textual, explicitando-as com minuciosas análises e contrastando-as hermenêuticamente, seja a respeito de Kant ou mesmo de outros filósofos modernos (como Descartes ou Hobbes). E eu fico-lhe imensamente grato por isso, porque sempre é melhor estar acompanhado e, neste caso, até realmente muito bem acompanhado, do que sentir-se a persistir sozinho (ou quase) numa ideia pela qual ninguém se interessa, por mais pertinente e verdadeira que se a considere ou que ela até realmente o seja.

Para além do interesse na ideia ou tese geral do autor exposta na obra, movia-me a curiosidade de ver se havia nela algum especial capítulo ou desenvolvimento sobre Kant que viesse, ou não, ao encontro das minhas próprias perspetivas hermenêuticas sobre a obra deste filósofo. De facto,

---

[5] *Ibidem*, p.213.

[6] *Ib.*, pp.11-12.

há nela capítulos e desenvolvimentos ou referências e apreciações mais ou menos extensos sobre uma vastíssima galeria de filósofos e pensadores, de todas as épocas e de maior ou menor dimensão e das mais variadas escolas ou tendências e sobre um não menor número de poetas e romancistas – (toda uma generosa biblioteca em movimento da mais seleta cultura literária do mundo ocidental, que se reconhece por algum modo inspirada nas fontes helénicas, desde Homero e Hesíodo ao limiar da atual cibercultura global) –, e alguns nomes há que são visitas assíduas nas páginas da obra – Platão, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger –, como se de alguma maneira a inspirassem, a tutelassem, a balizassem. Mas Kant não merece nela nenhum capítulo, nem especial desenvolvimento ou referência, ou sequer relevante menção das suas obras e ideias. Se o autor da *Crítica da Razão Pura* se faz aí notar é mais precisamente pela relativa ausência. O seu nome aparece, é certo, cerca de uma dúzia de vezes em toda a obra, mas de forma avulsa, arrolado quase sempre no meio de outros e sem própria e especial relevância. Teria Steiner tido medo de pôr à prova a sua tese de uma poética ou «poesia do pensamento» naquele filósofo que por muitos tem sido considerado como o mais inverosímil dos exemplos – se não mesmo o mais expressivo contraexemplo – de uma escrita filosófica que tivesse tido a preocupação da linguagem, da retórica, do estilo e do modo de exposição, dada a fama muito generalizada que corre, desde os seus dias até hoje, a respeito do seu suposto desinteresse pela linguagem, do seu mau estilo, da sua escrita sem qualidade literária?

Por algumas sumárias passagens, que ocorrem aqui e ali, parece que efetivamente Steiner não superou esse tradicional preconceito. Por exemplo, quando insinua que «Kant, tal como Espinosa, e ao contrário de Nietzsche, se esforça por manter rigorosamente à distância o canto das sereias da poética e o potencial de metáfora subversiva que ele contém.»[7] Ou quando alude ao «código sistemático e de escrita normativa

[7] *Ib.*, pp.42-43,

de um Kant ou de um Hegel».[8] Ou ainda quando aponta «as severidades e a insistência do prosaico de um Kant ou de um Schopenhauer»[9]. No rol das suas incontáveis leituras, mesmo de autores que cita ou refere de passagem, Steiner não suspeitou que pudessem existir uns apontamentos do romântico Friedrich Schlegel sobre o "modo de escrever" de Kant, chamando a atenção para o "estilo", a "forma", o "tom" e o "colorido" da filosofia kantiana[10], chegando mesmo a declarar, num seu bem conhecido ensaio, que «Kant, mesmo só considerado literariamente, deve ser contado entre os escritores clássicos da nação alemã».[11] Também não lhe terá caído sob os olhos uma carta de Walter Benjamin a Gerhard Scholem, onde aquele, depois de ter declarado a sua convicção de que «em toda a criação de ciência é preciso incluir o valor estético», revela «estar persuadido de que a prosa de Kant representa um limiar da grande prosa de arte», e que «se não fosse assim, a leitura da *Crítica da Razão Pura* não teria transtornado Kleist no mais íntimo de si mesmo».[12] Sendo Steiner um óbvio leitor de Jean-Luc Nancy, não leu, porém, deste o ensaio «Logodaedalus (Kant écrivain)», publicado no n.º 21 (1975) da revista *Poétique* (pp.24-52). E, sendo ele igualmente um leitor de Alain, também não terá lido (ou, tendo-o lido, não lhe deu valor), nas *Cartas a Sergio Solmi sobre a Filosofia de Kant*, que «o filósofo de Königsberg é o mais poeta dos filósofos e digno da sua grande posteridade, onde, na filosofia alemã, vimos unirem-se as grandezas do sentimento aos rigores do pensamento».[13] E, só para dar um outro testemunho de alguém

---

[8] *Ib.*, p.160.

[9] *Ib.*, p.181.

[10] F. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Kritische Ausgabe (v. E. Behler). Paderborn/München/Wien: Verlag F. Schöningh, 1975, Band XVIII, pp.19,22,23,59,64,96,385.

[11] F. Schlegel, *Ueber die Philosophie. An Dorothea, Athenaeum* II, I. Berlin: H. Fröhlich, 1799, p.31.

[12] W. Benjamin, Carta de 22.10.1917, *Correspondance (1910-1928)*, Paris : Aubier, 1979, p.179.

[13] Alain <Émile Chartier>, *Lettres à Sergio Solmi sur la Philosophie de Kant*, Paris : Paul Hartmann, 1946, p.77.

que também faz parte da vastíssima galeria dos autores citados por Steiner, seja o de Fernando Pessoa, aquele mesmo que de si dizia ser "um poeta impulsionado pela filosofia", o qual, num de seus apontamentos em inglês – por certo, visando não apenas o conteúdo, mas também a forma da obra –, assim escrevia: «há muitas teorias notáveis na história filosófica – e, mais ainda, nem todas são dignas da nossa atenção; mas livros notáveis há poucos – para mim, há um que o é verdadeiramente, a *Crítica da Razão Pura*.»[14]

Seria, porém, dar prova de suma ingratidão exigir ainda mais de uma obra que já tanto nos dá em tão pródiga gratuidade. Desiludido com a obra, nesse ponto, não o fui, contudo, em muitos outros. De facto, encontrei nela – na verdade, porém, mais enunciados do que realmente justificados e explicitados –, um conjunto de axiomas que vêm ao encontro dos pressupostos que têm orientado os meus próprios trabalhos de hermenêutica das obras filosóficas, e em particular a de Kant. Steiner, com efeito, propôs-se investigar as interações e as tensões que existem entre poetas, novelistas e escritores, por um lado, e os pensadores e filósofos, por outro, na esperança de que isso pudesse iluminar aquilo a que chama «a criação do sentido e a poética da razão» (*the creation of meaning and poetics of reason*).[15] Assumindo que a Literatura e a Filosofia, tais como as conhecemos, são produtos da linguagem, que o pensamento na poesia e a poética do pensamento dos filósofos são igualmente obras da Gramática e da linguagem em movimento, ele aborda os textos filosóficos na medida em que eles estão sob a pressão dos ideais literários de uma determinada época, submetidos à Poética e à Retórica, tentando desse modo captar as sinapses que possam existir entre os argumentos filosóficos e a respetiva expressão literária. Assume, como pressuposto

---

[14] «There are many considerable theories in philosophical history – nay, are not all worthy of our attention, but considerable books there are few – to me there is but one truly so, the *Critique of Pure Reason*.» F. Pessoa, *Textos Filosóficos*, ed. de António Pina Coelho, Lisboa: Ática, vol. II, 1994, pp. 132-133.

[15] *Ib.*, p.11.

fundamental – e também nisso a minha sintonia com ele é total, como o documentam os meus estudos sobre pensadores humanistas do Renascimento[16] –, que é a linguagem que define e constitui o humano, daí decorrendo naturalmente a condição linguística e também literária do próprio pensamento, pelo menos tal como o conhecemos e exercemos entre os humanos. Assim o expõe:

> Todos os atos filosóficos, toda a tentativa para pensar o pensamento [...] são irremediavelmente linguísticos. Realizam-se ou instalam-se num ou noutro movimento do discurso ou da codificação em palavras e na Gramática. Oral ou escrita, a proposição filosófica e a articulação e a comunicação de um argumento estão submetidas às potencialidades e às limitações do discurso humano. Filosofia e Literatura têm, pois, o mesmo lugar de origem e os seus meios performativos são idênticos. E isto é tão verdadeiro a respeito de uma canção de embalar como o é de uma *Crítica* de Kant. Tanto de um romance sem valor como do *Fédon*. Uns e outros são atos de linguagem. […] Tal como a um complexo poema, a um romance, ou a uma complexa obra musical, assim é inerente, a uma complexa obra filosófica, um processo de criação, uma "poesia" [*poetry*] peculiar, que, ao mesmo tempo, ela revela e esconde. As maiores obras de pensamento filosófico-metafísico geram e ao mesmo tempo tentam ocultar as "supremas ficções" que há dentro delas.[17]

Também em relação à última secção do texto transcrito – sobre o processo criativo ou "poético" de uma obra – a minha sintonia era total. Por fim, ao tentar identificar o momento inicial desse processo de criação de uma obra filosófica, no elemento e com os meios da linguagem, Steiner crê encontrar os vestígios dessa matinal origem e que dela ainda falam

---

[16] Veja-se o meu livro *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa: Colibri, 2004 (sobretudo pp.14-22).

[17] *The Poetry of Thought*, pp. 9-12

no que chama «o *mysterium tremendum* da metáfora».[18] E aí recorre ele mesmo a uma metáfora, tirada das conjeturas da cosmologia contemporânea: da mesma forma que os cosmólogos adeptos da teoria standard (a do chamado *Big Bang*), depois da descoberta da radiação cósmica pelos radioastrónomos Arno A. Penzias e Robert W. Wilson (1964), pensam poder ouvir ainda algo daquele acontecimento singular que supostamente terá dado origem ao Universo, na radiação cósmica de fundo registada pelas suas sondas, assim, se seguirmos os vestígios das metáforas na obra de um filósofo, talvez consigamos ouvir ainda o eco que nos chega desse feliz momento inicial de criação que deu origem à galáxia ou ao cosmos do seu pensamento.

Como não sentir-me confortado com tais declarações? Não são diferentes os pressupostos que orientaram as minhas próprias investigações e que uma e outra vez explicitei. ***Poética da Razão*** é efetivamente um tópico e uma expressão que venho utilizando desde a minha dissertação de doutoramento.[19] O último capítulo da I Parte da obra leva mesmo o título «Prolegómenos a uma Poética da Razão». E ao longo da obra o tópico aparece muitas vezes, também sob a forma de «poética do espírito», ou sob a forma elíptica de «economia poética do pensar kantiano», que vai de resto no subtítulo da obra.[20] Por «Poética da Razão» entendia

---

[18] *Ibidem*, p. 13.

[19] *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F. C. Gulbenkian / JNICT, 1994).

[20] Esse capítulo deveria ser completado com a III Parte da obra. De facto, no plano inicial da dissertação constava uma III Parte, que acabou por ser suprimida. Intitulada «A Razão das Metáforas», ela respondia em contraponto à II Parte, intitulada «Metáforas da Razão», que consistia na identificação e análise dos diversos campos metafóricos que estruturam semanticamente a filosofia kantiana, ao passo que, naquela III Parte, o propósito era encontrar na própria filosofia de Kant os fundamentos que davam razão do intenso recurso do filósofo crítico às metáforas e à analogia para a construção e exposição da sua filosofia; isto é, tratava-se de identificar os pressupostos que regem e justificam a economia da metafórica do pensamento em geral, que descrevesse os princípios da poética do espírito, considerada esta nos seus diferentes momentos: como invenção, criação e fruição do próprio pensamento, como sua expressão, exposição e comunicação. Desisti de integrar essa III Parte (já escrita), por duas razões: pela demasiada extensão da obra, e, sobretudo, para que nela a ênfase recaísse na própria

eu (e ainda entendo) o estudo do peculiar modo como os filósofos lidam com os seus problemas, ou aquilo a que o jovem Nietzsche chamou «a *teleologia* do génio filosófico»[21], o princípio formador interno que o gere e modela. A ideia que me guiava era esta: que os escritos de Kant, lidos a um certo nível (e este nível é o mais possível rente ao dizer e à linguagem mesma do filósofo) revelam uma bem estruturada economia na sua confeção: leis específicas de construção, formas orgânicas estruturadas e entre si solidárias de expressão, um estilo peculiar de filosofar, tudo o que indica ou indicia um modo típico de pensar. E esta economia poética interna da obra e do pensar kantianos só se revela com a dádiva do conteúdo que ela mesma envolve e tece: o próprio pensamento kantiano. Não se acede ao conteúdo se não se passa pela forma que o transmite e expõe. Mas tão pouco se apreende a forma sem o conteúdo. Não se deve, por conseguinte, separar o conteúdo da forma, nem a forma do conteúdo, nem a letra do espírito ou o espírito da letra, ou jogar qualquer deles contra o outro, como tantas vezes acontece na prática exegética ou hermenêutica. Em certo sentido, a *letra* é já *espírito*, a forma é já conteúdo, e no próprio *modo de* dizer vai já *o que* é dito. No caso de Kant, isso é flagrante em vários casos: na linguagem jurídico-política, na linguagem orgânica, na linguagem cosmológica. A Razão e a sua obra – a Filosofia – dizem-se no modo como se fazem e se expõem. A essa Poética – que dá conta da estrutura e das estratégias de construção e confeção da obra

---

«economia poética do pensar kantiano», captada seguindo o fio condutor das suas metáforas ou na rede de analogias que a suportam, do que abundantemente tratava a II Parte do livro e que me parecia ser o aspeto mais inovador. A metafórica kantiana era considerada aí como o aspeto mais relevante e revelador (se bem que não o único!) dessa poética, como inequívoco testemunho da condição intuitiva do pensamento, como a prova de que também o pensamento é criação qualificada da imaginação e das suas leis de analogia na respetiva função de construção e de exposição do pensamento, e como mediador privilegiado da comunicação do mesmo pensamento. Os previstos capítulos dessa III Parte viriam a ser publicados depois autonomamente: um deles foi recolhido no primeiro capítulo de *A razão sensível. Estudos kantianos* (Lisboa: Colibri,1994) e outros, entretanto reelaborados, foram recolhidos no meu livro *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana* (Lisboa: Esfera do Caos, 2012).

[21] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1872-Anfang 1873), *SW*, KSA 07:420.

– associa-se a Retórica, ou seja, o conjunto dos processos que garantem a comunicabilidade da obra, que efetivam o seu *conatus* de inteligibilidade comunicável e reconhecível por outros a quem se dirige. Pois se as criações humanas têm um autor, elas não têm menos um leitor (se são literárias) e um auditório ou espetador, real, potencial (mesmo de ficção), aos quais se expõem para colher o reconhecimento da respetiva verdade, pertinência ou sentido, ou simplesmente para deixarem um testemunho. Poética e Retórica são intimamente solidárias, e elas entretecem-se do elemento comum da linguagem.

Ao apropriar-me dessa expressão sempre tive presente o uso que Aristóteles dela fez, na sua *Poética*, entendendo-a como estudo dos processos de imitação ou de composição (poética), seja na tragédia, na comédia, na epopeia, ou no ditirambo. Os meios ou recursos que usa aquele que é chamado "poeta" são o verso, o ritmo, o metro, a harmonia. Mas o Estagirita faz notar que há uma espécie de imitação que se faz apenas mediante o verbo ou a linguagem, seja em prosa ou em verso, a qual, porém, não tinha ainda nome, não existindo um termo comum que pudesse ser aplicado aos mimos de Sófron e de Xenarco e aos diálogos socráticos (não os de Platão, mas, segundo se presume, os de Alexâmeno de Teo, anteriores àqueles) e a quaisquer outras composições. Por isso, continua o Estagirita, se alguém compuser em verso um tratado de Medicina ou de Física, esse será vulgarmente chamado "poeta"; na verdade, porém, nada há de comum entre um Homero e um Empédocles, a não ser a metrificação, pelo que é correto chamar, ao primeiro, "poeta" e, ao segundo, "físico" mais do que "poeta".[22] Apesar desta reserva do filósofo antigo, que faz consistir o "poético" não na forma (exterior) da composição, mas antes no conteúdo mesmo desta – do que se pode concluir a indistinção formal entre prosa e verso –, eu penso não ser ilegítima uma ampliação do termo de modo que ele possa compreender também os processos de composição de obras que, trabalhando com e

[22] Aristóteles, *Poética*, 1447 a-b.

sobre a linguagem, embora não *imitando* dramas de deuses ou de heróis, *imitam* – isto é, representam ou descrevem – o drama do pensamento ou da vida humana, e que, tal como o faz o poeta trágico, querem dá-lo a ver ou a contemplar, propondo-o como *theoria*. Talvez assim se entenda também um pouco melhor a crítica que, nas *Leis*, Platão faz aos poetas trágicos, movida não tanto porque eles sejam imitadores, mas porque o não são tão verdadeiramente quanto os seus filósofos, que interpretavam com muito maior verosimilhança a verdadeira tragédia que é a existência social humana[23].

Mas, tratando-se de Kant, que hipóteses de sucesso poderemos esperar numa tal empresa? Na verdade, para além de todos os preconceitos tradicionalmente adversos a este tema em filosofia, pesou sempre sobre o meu empreendimento uma frase do velho filósofo, proferida contra um certo tipo de filosofar surgido na Alemanha na última década do século XVIII, praticado por quem se considerava de uma nobre linhagem platónica (ou neoplatónica) e se julgava na posse de uma verdade transcendente, obtida não mediante o honesto trabalho da própria análise e reflexão, mas por uma arcana inspiração ou visão, cujos resultados se exprimiam em balbucios poéticos. A essa filosofia "por visão", "por inspiração" ou "de pressentimento", Kant contrapõe o exemplo da filosofia laboriosa de um Aristóteles, e remata a sua desconstrução disso que considera ser um mero simulacro de filosofia com esta lacónica declaração:

> No fundo toda a filosofia é prosaica; e uma proposta para agora de novo filosofar poeticamente, poderia bem considerar-se como a proposta para que o comerciante passe a escrever os seus livros de contabilidade, não em prosa, mas em versos. (*VT*, AA 08:406)

Tal declaração, mesmo dando o desconto ao contexto polémico em que foi proferida, parece não consentir nenhuma esperança a quem

[23] *Leis* VII, 817 a-e.

se candidate, não digo já a ser um «poeta da razão», mas até mesmo a quem pretenda entender tão somente a peculiar poeticidade que possa haver também no pensar e no ato filosóficos. Mas se tomássemos a citada declaração de Kant à letra, a troca seria realmente vantajosa? Que ganharíamos em passar de uma filosofia poética ou de poetas a uma prosaica filosofia de contabilistas? Nisto mesmo se vê como o filósofo crítico usa os recursos retóricos do exagero para atingir a posição do seu adversário, como outrora o fizera Platão, no *Górgias*, desqualificando a retórica do sofista com recursos de sofística retórica. De resto, esse ensaio kantiano é também interessante precisamente pelo modo como o seu autor nele responde a um pensamento que acusa de se exaurir em meras imagens poéticas, com a sua própria maneira de pensar e de escrever com imagens e com o que ele mesmo chama «um modo *estético* de representação» – *eine* ***ästhetische*** *Vorstellungsart* (*VT*, AA 08:405).[24]

---

[24] Veja-se o meu ensaio «Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos», in: Filipa Afonso / Ubirajara R. de Azevedo Marques / Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa: CFUL, 2015, pp.139-166 (sobretudo: pp. 151-156). Pode evocar-se neste contexto a recensão por Kant da obra de Herder – *Ideias para uma Filosofia da História da Humanidade*. Kant é crítico e duro para com a obra do seu ex-aluno, censurando-lhe, entre outras coisas, também o excesso de "sopro poético" que anima a sua expressão e o induz a dar sinónimos por explicações e alegorias por verdades, a sair frequentemente do campo da filosofa para o da poesia e a tomar desta ousadas metáforas e imagens poéticas ou alusões mitológicas, com que cobre o corpo dos pensamentos com uma saia de balão [*Vertugade*], quando seria muito mais agradável se o expusesse aos olhos sob um véu transparente. (*RezHerder*, AA 08,60). O que Kant parece recomendar ao autor da obra recenseada não é, todavia, o cultivo de uma árida e seca *veritas nuda*, mas o sentido da parcimónia e da pertinência no uso dos recursos poéticos. Penso que o entendimento de Kant a respeito deste assunto se pode encontrar exposto no final do § 11 da *Anthropologie* (AA 07:146) e em dois passos de uma peça do seu espólio (que vai traduzida, como Apêndice a este volume). No primeiro, ele defende expressamente a "abordagem estética" (*ästhetische Behandlung*) que evita tanto a aridez como a superficialidade; no segundo, para além de reconhecer que «também o filósofo pode acomodar ao seu objetivo os exemplos poéticos, embora com parcimónia» (*exempla poetica… quae tamen rara nant in gurgite vasto, scopo suo acommodare poterat* (*Entwurf*, AA 15:915), ele defende claramente (mas é certo que está em causa a Poesia!) uma *veritas decorata*, a saber, uma tal que, «vestida com a veste da aparência, não ofusca a sua compleição interior, não defrauda os ingénuos e crédulos com adorno e enganos, mas, acrescentadas as luzes dos sentidos, leva à cena a árida e seca imagem da verdade coberta com as cores dos sentidos.» *(Entwurf,* AA 15:906-907).

Em todo o caso, porém, quando uso o termo "poético", não o entendo como sinónimo de fazer versos ou de filosofar em verso. E, de qualquer modo, é com plena consciência do quão arriscado é o meu atrevimento que vou desafiar a lacónica frase de Kant dirigida contra o "neoplatónico" Georg Schlosser, tentando mostrar que, mesmo na prosa filosófica ou na hipótese de toda a filosofia ser prosaica, há uma poética – isto é, peculiares estratégias de confeção e de elaboração formal – nessa prosa e nesse prosaico, das quais nada sabe a Lógica, a qual, de resto, também nelas se vê enredada, sem que disso tenha a menor suspeita. É disso que se trata aqui. Mais ainda: atrevo-me a pedir ao próprio Kant as provas disso mesmo.

Mas que nos diz – que nos pode dizer – Kant a este respeito? Para o averiguar, podemos considerar duas vias, que na verdade se entrecruzam e complementam: a primeira consistiria em atender à efetiva prática kantiana da filosofia, à escrita filosófica de Kant, ao modo de Kant construir e expor a sua filosofia; a segunda em seguir as explícitas declarações de Kant a respeito do modo como ele próprio concebe o fazer-se da filosofia, em geral, ou o da sua própria. Da primeira via creio ter dado suficientes e indesmentíveis amostras na minha dissertação sobre a metafórica kantiana. Da segunda, penso ter deixado também inequívocos apontamentos sobretudo nos ensaios que foram reunidos no meu livro *Ideia de um Heurística Transcendental*. Na verdade, tal como a dimensão retórica (ou comunicacional), assim também a dimensão heurística ou inventiva, que mostra como nascem e se desenvolvem as ideias ou teorias filosóficas, fazem parte da Poética da Razão, tal como a entendo e como já o deixei apontado no Posfácio da minha dissertação de doutoramento, ao falar da eminente função heurística das metáforas kantianas.

Excetuados alguns raros e episódicos acenos, estes assuntos – da Poética, da Retórica e da Heurística no e do pensamento kantiano (da mesma forma que no e do pensamento filosófico em geral) –, enquanto tais, não têm merecido a atenção da hermenêutica académica. Eles continuam em grande medida inexplorados e a generalidade dos comentadores da filo-

sofia de Kant nem sequer os tem por assunto de cuja consideração possa advir algum efetivo ganho ou benefício para uma compreensão mais adequada da filosofia crítica. Para muitos, tais assuntos, mais do que representarem uma real dimensão da obra mesma do filósofo, ou algo que possa contribuir para o esclarecimento do modo de pensar deste e da substância especulativa da sua filosofia, não passam de uma singularidade idiossincrática de alguns intérpretes com tendências literarizantes ou esteticizantes, que pretendem dissolver a Filosofia na Literatura. Há, todavia, alguns sinais recentes que indicam uma mudança de perspetiva e parecem prometer uma maior disponibilidade para os reconhecer como pertinentes e como dignos de uma investigação.[25] Talvez por fim se faça justiça àquela observação que se lê no § 59 da terceira *Crítica*, onde, depois de ter exposto a sua noção de símbolo e de mostrar com exemplos que as próprias categorias filosóficas e designações de funções racionais e lógicas têm origem num procedimento simbólico e metafórico, Kant escreve: «esta operação foi até agora pouco estudada, por mais que ela mereça uma investigação mais aprofundada» (*KU*, AA 05: 352).

Nos parágrafos seguintes, após sucinta contextualização do ambiente intelectual em que o desenvolvimento do pensamento de Kant se inscreve, porei em destaque alguns aspetos que me parecem traços fundamentais de uma poética kantiana da razão, os quais se deixam captar no próprio atelier do filósofo, seja no que ele próprio explicitamente revela dos pressupostos, procedimentos e estratégias de construção do seu pensamento, seja pela revelação que nos advém da sua própria experiência de elaboração da sua filosofia e da íntima perceção da sua imanente teleologia e espontânea coerência e da mútua conveniência das suas par-

[25] Prova recente do que dizemos é o volume *Kant and the Metaphors of Reason*, publicado pela Georg Olms Verlag, sob responsabilidade editorial de Patrícia Kauark-Leite, G. Cecchinato, Virgínia Figueiredo, Margit Ruffing e Alice Serra (Hildesheim / Zürich / New York, 2015), que reúne os textos das comunicações e conferências apresentados no IV Colóquio Kant Multilateral de Tiradentes, 11-14 de agosto de 2013. Também o é, embora num plano mais geral, o *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, ed. por Ralf Konersmann (Darmstadt: WBG, 2007, já com várias edições posteriores).

tes.[26] Por certo, não se encontra nos escritos de Kant a expressão "Poética da Razão" ou outra que literalmente lhe corresponda. Isso, porém, não obsta a que usemos essa expressão para colher numa ideia os vários aspetos que compõem o que por aquela expressão se entende, esses sim realmente presentes nos escritos do filósofo.[27]

II

A pertinência e a relevância do tema que nos ocupa deixam-se ver ainda melhor se não o considerarmos apenas no plano de imanência da obra kantiana, mas se o colocarmos no contexto mais vasto da mudança de paradigma ocorrida na Filosofia (em especial na Alemanha), na segunda metade do século XVIII. Muitas mudanças ocorreram. Mas há algumas que são mais profundas e também, por isso mesmo, talvez menos percetíveis, porque atingem os próprios pressupostos da prática

---

[26] Testemunho irrecusável disto é a revelação feita por Kant a Reinhold, numa carta do final de dezembro do ano 1787, na qual dá conta da "descoberta" da nova faculdade – o Juízo (reflexionante) – e do respetivo princípio transcendental, o que lhe permite unir sob uma mesma faculdade e um mesmo princípio a priori a compreensão da Arte e da Natureza viva – a Estética e a Teleologia –, e assim completar o seu sistema. (AA 10:514-515).

[27] A ideia de uma poética kantiana da Razão, desenvolvida neste ensaio, não esgota obviamente as possibilidades contidas no tópico, podendo haver outras abordagens paralelas, que, empreendidas a partir de outros pressupostos e com outra inspiração, a confirmem, reforcem ou complementem. Nesse sentido, quero aqui fazer uma especial menção dos trabalhos de Paulo Renato de Jesus sobre Kant, empreendidos a partir de uma matriz dominantemente fenomenológica, nomeadamente a sua obra: *Poétique de l'**ipse**. Étude sur le **Je pense** kantien*, publicada, com um «Préface» de François Marty, pela Editora Peter Lang (Bonn/Berlin/ Bruxelles/Frankfurt am Main/ New York/ Oxford/Wien), 2008; e o seu ensaio «The Poetics of Moral Selfhood: On Believing and Hoping *As-If*», in: Patrícia Kauark-Leite *et alii* (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2015, pp.263-276. De resto, também o ritmo trinitário do pensamento kantiano, que noutros lugares analisei, para além de funções especulativas ou formais que possa também cumprir, faz igualmente parte duma peculiar Poética do Pensamento. Veja-se: o último capítulo da segunda Parte do meu livro *Metáforas da Razão* (pp.633-677); e mais recentemente e sucintamente: «La trinità della ragione, ovvero il pensiero kantiano e il suo ritmo», in: Mario Longo e Giuseppe Micheli (a cura di) *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, volume 2, Padova:CLEUP, 2017, pp.89-108.

da filosofia e não a superfície dos enunciados filosóficos, das proposições ou das teses propostas por este ou aquele pensador. [28]

Um dos aspetos dessa mudança de paradigma é a progressiva auto demarcação da Filosofia em relação à Matemática (ou à Geometria) como seu privilegiado paradigma de cientificidade, tal como este se havia constituído em desiderato e programa com alguns dos filósofos do século XVII (Descartes, Hobbes, Espinosa, Leibniz…). Este movimento de desafeição, de explícita demarcação e mesmo de consumado divórcio é protagonizado por vários pensadores, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, e entre todos eles se destaca precisamente e desde muito cedo o próprio Kant, num seu ensaio do ano 1763 (*UD*, AA 02:276-283).[29] Mas essa atitude pode ver-se também noutros pensadores, como os chamados "filósofos populares" (*Popularphilosophen*) e em alguns outros desafetos do racionalismo iluminista nos quais se prenuncia já o gosto romântico, como Hamann, Herder e Jacobi. Caraterística desse vasto movimento é também a crítica e a desafeição em relação à filosofia escolar leibniziano-wolffiana, a qual precisamente se nutria ainda da sedução pelo pensamento matemático como exemplar e *organon* da Filosofia e como paradigma de toda a cientificidade. Dessa sedução e da pretensão de imitar, na abordagem das questões da Metafísica,

---

[28] Valho-me aqui, em forma de sumário, do que em ensaio anterior expus mais demoradamente sobre este assunto. Veja-se o meu ensaio: «From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy», in: Patricia Kauark-Leite et alii (Eds.) *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2015, pp.349-375 (sobretudo pp.355-363); e, neste volume, a segunda secção do primeiro capítulo.

[29] Na imensa literatura sobre Kant, este tópico não tem merecido a atenção que lhe deveria corresponder, como sendo um aspeto estratégico fundamental e invariável da filosofia de Kant, anterior mesmo ao nascimento da ideia de uma filosofia crítica e que é inteiramente assumido e aprofundado nesta. Entre as notáveis exceções que reconheceram a importância e alcance desse aspeto e do processo de rutura que ele representa do ponto de vista histórico-filosófico, veja-se: Giorgio Tonelli, «Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18.Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift *Über die Deutlichkeit*», *Archiv für Philosophie*, 9 (1959), pp.37-66; Hans-Jürgen Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methoden-modelle im 17.und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1982.

os procedimentos da Matemática é que resultava o dogmatismo, com todo o cortejo de vícios e equívocos que amplamente se exibem no pensamento metafísico, como o denunciará expressamente Kant, nomeadamente, na sua *Crítica da Razão Pura* (*KrV* A 709-738/ B 740-766).

O outro movimento de fundo que decide, na forma e no conteúdo, o pensamento dessa época é a promoção da Estética – e com ela da Arte, da Poesia, dos sentimentos estéticos e bem assim das faculdades neles envolvidas ou a eles ligadas (a sensibilidade, a imaginação, o gosto, o juízo apreciativo ou reflexionante, o espírito inventivo ou *Witz*, o génio) – no contexto das disciplinas filosóficas. Constituída com Baumgarten na dignidade de disciplina filosófica, com o estatuto ainda subalterno de uma «gnoseologia inferior» ou de uma «lógica do conhecimento sensível», considerada como a irmã menor ou mais nova da Lógica (esta "*eius natu maior*"), ela alça-se, em escassas quatro décadas, ao estatuto de disciplina mais relevante, vindo mesmo a ser reconhecida como o verdadeiro *organon* da Filosofia. Tal promoção veio a significar, na filosofia da segunda metade do século, uma decisiva «viragem para a Estética», de que resultou uma efetiva esteticização das categorias filosóficas e dos próprios procedimentos metodológicos da filosofia, cujos aspetos maiores são: para além da mencionada tendência para colocar a filosofia antes do lado da Arte ou da Poesia que do lado da Matemática ou mesmo da Lógica, a pregnância semântica da categoria do Gosto sobre a qual se constrói o discurso estético, o papel cada vez mais relevante atribuído a uma espécie de subjetividade não objetivante – que em Kant receberá o nome de "Juízo reflexionante" (*reflektierende Urteilskraft*) –, mas também à Imaginação, ao Génio e ao espírito inventivo (*Witz*), mesmo em Filosofia; a aceitação da natural convivência do «princípio de prazer» com o «princípio de conhecimento»; enfim, a transformação da linguagem da filosofia num sentido "popular" e estético-retórico.[30]

[30] Sobre isto, veja-se o meu ensaio «From Metaphor to the Principle of Taste in Philosophy», no citado volume *Kant and the Metaphors of Reason*, pp. 349-375.

Obviamente, tudo isto foi obra não de um só, mas de vários pensadores, alguns dos quais têm sido objeto de pouca atenção e apreço. Mas na filosofia de Kant consuma-se esse processo pela fusão ou entrelaçamento das duas principais linhas que o caraterizam. Visto no tempo longo da História da Filosofia, este acontecimento-processo revela toda a sua significação e dimensão quando se reconhece a íntima solidariedade dos dois movimentos e que ao divórcio da Filosofia em relação à Matemática, declarado por Kant desde o citado ensaio de 1763 e reiterado no primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método da *Crítica da Razão Pura*, responde a proposta de Baumgarten para o "casamento" da Filosofia com a Poesia, ambos os gestos representando uma efetiva rutura em relação a dois pressupostos que desde Platão haviam configurado a autorrepresentação da Filosofia, da sua feição e da sua prática, os quais se diziam, na *República*, pelo gesto de expulsão dos poetas da cidade ideal racional e pela adoção da Aritmética e da Geometria como pródromo e paradigma da Filosofia.[31]

Vejamos, apenas a título de sumária amostra, alguns passos e alguns dos principais atores desse processo. Antes de mais, Baumgarten. Criador da Estética como disciplina filosófica autónoma, este Professor de Halle, formado na filosofia leibniziano-wolffiana, está longe de ter só esse mérito em relação ao tema que nos ocupa. Destaco aqui dois aspetos, que, como veremos, estão estreitamente relacionados com aquele ato de fundação da nova disciplina filosófica. São eles: a capacidade de reconhecer a dimensão estética dos sistemas filosóficos e o programa explícito de «fazer ver a união em amicíssimo conúbio da Filosofia e da Poética, tidas frequentemente por afastadíssimas» (*philosophiam et poematis pangendi scientiam, habitas saepe pro dissitissimis, amicissimo iunctas connubio, ponerem ob oculos*).[32]

---

[31] *Rep*. 398; 524b-527c; *Leis*, 817a-818a.

[32] A.G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, ed. de H. Paetzold, Hamburg: Felix Meiner, 1983, p. 4.

Este último programa consta de um opúsculo de 1735, onde aquela que virá a ser a Estética é pela primeira vez nomeada, mesmo se só publicada 15 anos mais tarde. Mas que o fundador da Estética tinha também uma peculiar capacidade para reconhecer e apreciar positivamente a dimensão estética das obras filosóficas e até científicas prova-o um seu *Curso de Estética*, lecionado precisamente no mesmo ano em que o primeiro volume da *Estética* é publicado (cujo texto, porém, só veio a ser publicado no início do século XX).[33] Nesse Curso de 1750, Baumgarten emite a sua apreciação sobre a qualidade estética do pensamento de vários filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Wolff, Bilfinger). Mas não é menos significativa a sua declaração de que foi a atenção dada a esse aspeto que contribuiu para a génese do citado opúsculo de 1735, no final do qual se anuncia o projeto de fundação da ciência Estética, que virá a ser cumprido pela obra cujo primeiro volume publicou em 1750 e o segundo volume em 1758. Embora não me possa deter a comentá-los, cito alguns passos desse Curso, acreditando que ainda hoje soe estranho que um filósofo do século XVIII dissesse o que diz a respeito de quem o diz e visse como sendo um aspeto positivo o que alguns por essa época ainda consideravam como sendo antes um defeito. Era o caso, em relação a Descartes, a propósito de quem se conhecem os juízos negativos de Pascal, reiterados por Voltaire, acerca da sua física romanesca e engenhosa.[34] Eis um passo do *Curso de Estética*:

> Quem conhece Descartes sabe que ele era também um espírito de uma vivacidade pouco comum. A sua física é mais bela do ponto de vista da estética do que do ponto de vista da filosofia. Seria possível cantar a sua teoria dos cubos

---

[33] A. G. Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik* (1750), *apud*: B. Poppe, *A. G. Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Bern/Leipzig: R. Noske, 1907, pp. 65-268.

[34] Veja-se: Voltaire, *Lettres Philosophiques ou Lettres anglaises*, Paris: Bordas, 1988, pp.72 e 75.

> mais do que falar dela filosoficamente. E o poema que ele escreveu ainda na sua velhice na Suécia, quando era hóspede da rainha Cristina, dá testemunho de que ele podia pensar com beleza. […] Leibniz, grande sob todos os pontos de vista, mostra-se também como uma mente grande em sentido estético. A sua *Teodiceia* é verdadeiramente bela… E não menos beleza estética se encontra em Wolff e Bilfinger. Quem leu as *Dilucidationes* do último verá como por vezes está nelas em jogo o génio. Ele deseja aí que se conheçam melhor as regras do mesmo e se impulsione mais o conhecimento sensível. Foi este desejo que proporcionou a ocasião ao Sr. Prof. Baumgarten para escrever a dissertação *De nonnullis ad poema pertinentibus,* que foi o fundamento desta ciência. [35]

É muito significativo não só que o Professor de Halle reconheça a dimensão estética de alguns dos principais sistemas filosóficos modernos, como que declare ter sido a atenção a esse aspeto o que inspirou o seu ensaio de 1735, onde exprime ele próprio o desiderato de mostrar «o amicíssimo conúbio entre a Filosofia e a Poética» e onde anuncia a fundação da Estética como uma ciência do conhecimento sensível, liberta da Lógica do entendimento e com suas leis próprias.

Para além de Baumgarten, que de dentro da filosofa escolar alemã abriu assim o campo filosófico a novos domínios que se tornarão cada vez mais fecundos para a cultura em geral e para a própria Filosofia, evocarei um outro filósofo, representante de um movimento filosófico que precisamente queria libertar a filosofia dos espartilhos escolares tornando-a compreensível e acessível ao maior número possível de instruídos. Trata-se da chamada "filosofia popular" (*Popularphilosophie*), que teve também ela decisiva influência na mudança de paradigma do pensamento alemão nas últimas quatro décadas do século. Um dos seus mais destacados representantes é Christian Garve. Num seu ensaio de 1769 – *Ensaio acerca do exame das faculdades* –, que antecede, portanto, em

---

[35] A.G. Baumgarten, *Kollegium über die Ästhetik*, §,1, *apud*: B. Poppe, *ob. cit.*, pp. 69-71.

duas décadas os parágrafos dedicados por Kant na sua terceira *Crítica* à Imaginação e ao Génio, ele punha já em pleno destaque o papel das faculdades propriamente estéticas (imaginação, génio, gosto, *Witz*) também no processo de criação e elaboração do pensamento filosófico. Fá-lo nestes sugestivos termos:

> Geralmente, conhece-se apenas uma espécie de imaginação, aquela que reúne imagens para produzir novas imagens. […] Mas há também uma imaginação para os filósofos, ou pelo menos para os inventores na filosofia. Para chegar a uma nova verdade, quando ela não é uma consequência direta de uma já conhecida, é impossível usar o procedimento dos raciocínios claramente pensados, mediante os quais se prova esta verdade, quando ela tem de ser encontrada. Como se quer abrir o caminho para um objetivo que ainda não se conhece? […] Aqui, o rápido voo do génio tem de primeiramente sondar e sobrevoar o território estranho, antes que o entendimento possa fazer o seu caminho progressivo. Esta alma deve possuir o poder de ver toda a série num só olhar e numa espécie de intuição imediata. As ideias, que, desenvolvidas, constituem toda uma ciência, devem ser captadas como amalgamadas num todo e reunir-se como que numa imagem. Tal como há uma espécie de pressentimento, mediante o qual se preveem acontecimentos futuros, sem se poder explicar todas as causas de que eles decorrem, assim existe uma certa arte de adivinhar com felicidade mediante a qual se preveem ideias distantes e consequências longínquas de verdades, sem estarmos conscientes de todos os raciocínios mediante os quais a elas se chega. […] Além disso, há na filosofia, no explicar e no demonstrar, igualmente um certo gosto, tal como nas artes e nas obras do belo espírito. Este gosto é produzido pelo espírito inventivo (*Witz*), a que os latinos chamam sagacidade.[36]

---

[36] Christian Garve, *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, começou por ser publicado na *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste* (Leipzig: Verlag Dyk, Bd. VIII, 1769) e seria republicado dez anos depois no volume *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*,

Há passagens da *Crítica do Juízo* de Kant que estão na mesma linha destas do "filósofo popular", nomeadamente aquelas que se referem à Imaginação, ao Génio e à invenção do novo, à relação entre o Gosto e o Génio, seja nas Belas Artes ou na Filosofia. De momento, seja dito apenas que efetivamente o culminar do processo que, em termos muito gerais, temos vindo a descrever e que já foi chamado de «viragem para a Estética» e até de esteticização da Filosofia[37], acentua-se na última década do século XVIII, e a *Crítica do Juízo* de Kant será para isso decisiva. Esta obra de Kant, porém, tem um propósito muito mais amplo do que o de se propor como uma mera Estética, uma Filosofia da sensibilidade, ou uma Filosofia da Arte. A partir de Kant, de facto, a reflexão estética ganha o estatuto de uma filosofia fundamental, ao propor-se como «propedêutica de toda a Filosofia» (*KU*, AA 05:194), na medida em que, como crítica do sujeito que julga e das suas faculdades cognitivas, ela mais não é senão a consciência reflexiva que o sujeito tem do funcionamento das suas faculdades, quer estas intervenham no conhecimento, na moral, na apreciação estética da Natureza e da Arte, na apreciação dos seres vivos e da própria Natureza como um sistema auto finalizado, no próprio pensamento metafísico e filosófico em geral.[38]

Por conseguinte, é culminando um amplo e complexo processo especulativo que teve o seu início em Baumgarten e a sua decisiva confir-

---

Leipzig: Verlag der Dykischen Buchhandlung, 1779, pp. 1-118 (nesta edição, os passos citados estão nas pp. 35-37 e 91-93).

[37] Veja-se o meu ensaio: «From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy», in: *Kant and the Metaphors of Reason*, pp. 349-375; neste volume, o cap. 1. A expressão „Wende zur Ästhetik" é tomada de O. Marquard (1981), «Kant und die Wende zur Ästhetik», in: P. Heintel / L. Nagl (Eds.) – *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt: WBG, 1981, pp.238-270.

[38] Ao que se diz, relativamente ao Juízo estético [*ästhetische Urtheilskraft*], no final do § VIII da Introdução à *Crítica do Juízo*, corresponde analogamente o que se diz da Teleologia <do Juízo teleológico> no § 79 da segunda parte da obra: que ela «na medida em que contém princípios a priori, pode e deve fornecer o método a respeito de como se tem de julgar acerca da Natureza segundo o princípio das causas finais; e desse modo a sua doutrina do método tem pelo menos um influxo negativo sobre o modo de proceder na ciência teorética da Natureza e também sobre a relação que esta pode ter na Metafísica com a Teologia, enquanto propedêutica da mesma.» (*KU*, AA 05:417).

mação na *Crítica do Juízo* de Kant, que, na viragem do século, o jovem Schelling pode escrever, na sua obra *Sistema do Idealismo transcendental* (1800), que é a Arte, e não já a Lógica nem a Geometria ou a Matemática, que constitui o verdadeiro *organon* da Filosofia, que é o *sentido estético* que permite compreender o verdadeiro modo de produção da Filosofia.[39] Na cultura poética e filosófica alemã da última década do século XVIII essa convicção constituía, aliás, um adquirido partilhado por vários pensadores de primeira grandeza (entre os quais cabe destacar F. Hölderlin, F. Schiller, F. Schlegel, Novalis), que faziam amplo coro, cada qual com sua voz própria, em torno da ideia de que «Poesia e Filosofia deveriam ser reunidas»[40], de que «a Poesia é o começo e o fim da Filosofia»[41], e defendiam até que «o filósofo deve possuir tanta energia estética como o poeta», que «a filosofia do espírito é uma filosofia estética», que «o supremo ato da razão é um ato estético».[42]

Muito nos enganaríamos, porém, a respeito deste resultado daquele explícito programa baumgarteniano de «unir em amicíssimo conúbio a Filosofia com a Poesia», se pensássemos que ele representa uma desqualificação ou perda de vigor do pensamento e mesmo da Filosofia. Na verdade, os pensadores e poetas citados tinham, entretanto, levado a cabo também a reinvenção da verdadeira essência da Poesia e esta tor-

---

[39] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in: *Schellings Werke*, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, Band II, pp. 349-3451, 625-629.

[40] F. Schlegel, *Lyceum*, fragm, 115, in: *Kritische Schriften und Fragmente*, Band I (1794-1797), hrsg. V. E. Behler u. H. Eichler, Paderborn: Schöningh, 1988, p. 249.

[41] F. Hölderlin, *Hyperion*, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, München: Hanser, 1981, Band I, pp.659-662.

[42] Estas últimas fórmulas encontram-se num fragmento de manifesto filosófico redigido provavelmente pelo ano 1796 ou início de 1797 e atribuído a três jovens que frequentavam a Stiftung de Tübingen, que davam pelos nomes de Hölderlin, Schelling e Hegel. Mesmo se o autógrafo foi redigido pela mão de Hegel, a autoria é atribuída aos três, sendo que as ideias nele expostas correspondem mais verosimilmente tanto a Schelling como a Hölderlin. O documento só foi publicado por F. Rosenzweig, que lhe o título: *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (Heidelberg: C. Winter, 1917). Veja-se: M. J. do Carmo Ferreira, «*O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão*. Tradução, Apresentação e Comentário», *Philosophica*, 9 (1997), pp.225-226.

nara-se especulativa e pensante, da mesma forma e ao mesmo tempo que a Filosofia se tornava estética e poética. Novalis <Friedrich Hardenberg> exprime essa verdadeira reinvenção da Poesia com a sua noção de "Poesia transcendental", que «é um misto de Filosofia e Poesia e no fundo abrange todas as funções transcendentais e contém na realidade o Transcendental em geral».[43]

III

Poderá parecer que nada disto tem a ver com o nosso tema, que a Kant se refere. Espero mostrar que não é assim. Seja dito, aliás, que todos os citados pensadores e poetas foram atentos leitores de Kant, sobretudo do Kant autor da «Crítica do Juízo estético» e puderam encontrar nesta primeira parte da terceira *Crítica* a inspiração para o seu próprio pensamento e o estímulo para a sua obra criadora.

Na verdade, a tese mais geral e mais original dessa obra de Kant, é a de que é o Juízo, na sua função reflexionante, com seu princípio a priori próprio de *Zweckmässigkeit* (traduza-se por *teleoformidade*, *conformidade a fim*, ou *pertinência*), o qual, segundo o filósofo, tem na apreciação estética das belas formas espontâneas da Natureza a sua melhor evidência e o seu mais imediato campo de aplicação, que realmente preside a toda atividade do pensamento e faz dessa atividade – sejam quais forem de resto as faculdades nela envolvidas – um processo espontâneo, mas que ao mesmo tempo se revela como se fosse orientado por um fim, todavia imanente e

[43] Novalis, *Schriften*, Darmstadt: WBG, 1981, Band II, p.536. Não destoam desta reinvenção da essência da Poesia as considerações de Kant no § 53 da *Crítica do Juízo*, no contexto da sua avaliação comparativa das diferentes belas artes (AA 05:326 ss). Merece referência aqui uma peça do espólio de Kant do ano 1777, que se republica em anexo a este volume, em que o filósofo coloca os delineamentos de uma Poética própria: Immanuel Kant, «Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão. Esboço de um discurso de arguição sobre as ficções poéticas, Apresentação, tradução e notas por Leonel Ribeiro dos Santos, *Estudos Kantianos*, Marília, v.2, n.2, 2014, pp. 291-314.

não determinado, antes como se de um «livre jogo» se tratasse, no qual o espírito experiencia a espontânea e gratificante harmonia das suas faculdades. Esse peculiar modo de proceder do Juízo reflexionante designa-o Kant como "técnico" (*technisch*), expressão que contrapõe ao "meramente mecânico" (*bloss mechanisch*) e que toma, antes, como sinónimo de "estético" (*ästhetisch*) e "artístico" (*künstlich*). O Juízo é, por conseguinte, "técnico", quer dizer: procede tecnicamente ou artisticamente, projetando uma atividade finalizada, como o é a arte humana, mas não no sentido de uma forma predeterminada e programada, e sim no de uma forma inventada no concreto e por assim dizer ao mesmo tempo espontânea. É essa «técnica do Juízo» (*Technik der Urteilskraft*) que é projetada sobre a Natureza para a apreciar como um sistema finalizado, como se ela fosse capaz de produzir dando-se a si mesma fins, com uma arte ou uma «técnica da Natureza» (*Technik der Natur*) livre, que, todavia, se deixa interpretar pelo Juízo (reflexionante) do sujeito como se seguisse um fim ou desígnio imanente, arte essa de que são produtos as suas formas belas que apreciamos mediante os nossos juízos estéticos, ou os seres orgânicos, que apreciamos mediante os nossos juízos teleológicos.

O Juízo (enquanto *reflexionante*)[44] reconhece, pois, o seu procedimento como sendo regido por uma lógica própria, distinta tanto da lógica *determinante* do entendimento como da lógica *imperativa* da razão prática, que designa como sendo "técnica" ou "artística", uma lógica gerida pelo princípio de *Zweckmässigkeit*. Kant recupera e por assim dizer reinventa desse modo o mais antigo sentido do termo grego *techné* e do latino *ars*, reconhecendo-os na originária e essencial proximidade seja com a *poíe-*

[44] Depois que tomou consciência da sua função "reflexionante" (*reflektierende*), como distinta da função "determinante" (*bestimmende*), o **Juízo** (*Urteilskraft*) já não precisa de nomear essa função, pois é ela que mais essencial e originariamente o define e que está sempre subjacente, mesmo nas respetivas funções determinantes, como o elemento onde também estas últimas ganham o mais pleno sentido. Por isso, Kant pode dar por título à sua terceira *Crítica* simplesmente o de *Crítica do Juízo* (***Kritik der Urtheilskraft***), e não o de *Crítica do Juízo reflexionante* (*Kritik der reflectirende Urtheilskraft*), como se o novo qualificativo fosse redundante.

sis seja com a *physis*, ou Natureza, a que o Juízo atribui uma peculiar "técnica" ou "arte" (por analogia com o que chamamos propriamente "arte" nos humanos), mormente quando se trata de apreciar os seus produtos belos ou vivos.[45] O Juízo só é capaz de apreciar os produtos belos ou vivos da Natureza pressupondo um princípio teleológico, e, nessa medida, ele revela-se como sendo um «entendimento arquitetónico» – *architektonischer Verstand* (*KU* § 80, AA 05:421). Mas ouçamos o filósofo, num passo da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, em cujos parágrafos este tópico está exposto com maior evidência:

> O Juízo reflexionante [*reflectirende Urteilskraft*] procede pois com respeito a fenómenos dados para os colocar sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas tecnicamente, não por assim dizer de maneira simplesmente mecânica, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas ao modo da arte, conformando-se

[45] Veja-se o ensaio «"Técnica da Natureza". Reflexões em torno de um tópico kantiano», no meu livro: *Ideia de uma Heurística Transcendental*, pp.94 ss. Num ensaio publicado em 1993, a propósito da importância e função atribuídas à arte no pensamento alemão da última década do século XVIII e ainda oito décadas depois em Nietzsche, eu escrevia: «… a arte mostra em si a própria lógica do funcionamento do espírito, uma lógica mais originária do que a lógica do entendimento. Essa outra lógica, a lógica da arte, que é, simultaneamente, a lógica do espírito no funcionamento orgânico de todas as suas faculdades fundamentais, revela-se análoga da própria lógica da vida e da natureza orgânica na produção dos seus efeitos. Tal lógica recebe em Kant o nome de "teleoformidade" (*Zweckmässigkeit*). Trata-se, na verdade, de uma *poética*, não no sentido mais vulgar do termo, entendida como conjunto de regras a que deve obedecer a produção de algo, mas no sentido de que a razão mesma, ao produzir, no trato com os objectos, as suas formas ou representações, o faz manifestando uma legalidade que lhe é imanente, mas que não se confunde com a necessidade lógica ou com a mera produção mecânica planificada em função de um objectivo previamente determinado. Esta *poética* ou *técnica* espontânea do espírito tem o seu correspondente na *poética* ou *técnica* espontânea da natureza. O espírito exibe-se poeticamente sobretudo na arte e na filosofia, concebida esta como a auto-produção teleoforme do "génio da razão". A natureza, por seu turno, é sobretudo naquelas suas manifestações a que chamamos orgânicas que melhor exibe a sua peculiar poética.» («Retorno ao mito. Nietzsche, a música e a tragédia», in *Philosophica*, 1, 1993, pp.89-111; republicado sob o título «O retorno ao mito, ou a herança kantiana de Nietzsche», no meu livro *A Razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.117-140 (o passo citado vem na p.122 desta última publicação).

> ao princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de um arranjo finalizado da Natureza num sistema, de alguma maneira em benefício do nosso Juízo. […] O Juízo dá-se, pois, a si mesmo a priori a Técnica da Natureza como princípio da sua reflexão […] unicamente para poder refletir segundo as suas próprias leis subjetivas, de acordo com a sua necessidade, e, todavia, ao mesmo tempo em concordância com as leis da Natureza em geral. (*EE*, AA 20:213-214)

Por conseguinte, é o Juízo que, propriamente falando, é «técnico» e se apreende como tal, é a «técnica do Juízo (*Technik der Urteilskraft*) que é o fundamento da ideia de uma «técnica da Natureza» (*Technik der Natur*)[46], projetada sobre esta, seja para apreciar as suas formas belas espontâneas, seja os seus produtos organizados ou vivos, considerando-a como se ela procedesse ao modo da arte. Mas se é o Juízo que, na reflexão do sujeito sobre o seu modo de pensar, projeta essa lógica ou maneira de proceder não mecânica, mas técnica ou artística – o mesmo é dizer, finalizada – , para compreender o que se passa no juízo estético sobre as belas formas da Natureza ou na apreciação dos seres vivos, na verdade, a produção ou geração mesma desses objetos naturais que nos parecem belos ou auto finalizados presume-se que é gerida, no caso dos produtos organizados da Natureza, pelo «impulso de formação» (*Bildungstrieb*), segundo a teoria da epigénese, que Kant partilhava com o naturalista J. F. Blumenbach (*KU*, AA 05:424), o qual está para a produção imanentemente finalizada e ao mesmo tempo contingente e espontânea desses produtos da Natureza, como a Imaginação (*Einbildungskraft*), no seu livre jogo com as outras faculdades do espírito (Entendimento e Razão), está para as criações humanas nas belas artes. O Juízo e a Imaginação são, pois,

[46] Veja-se o parágrafo VII da *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*: «Also ist die *Urteilskraft* eigentlich technisch; die Natur wird nur als technisch vorgestellt, sofern sie zu jenem Verfahren zusammenstimmt und es nothwendig macht.» (*EE*, AA 20:220).

as principais faculdades seja da «técnica» ou poética da Natureza, seja da arte ou poética (isto é, da «técnica» ou «arquitetónica») do Espírito.

Na sua terceira *Crítica*, em especial nos parágrafos dedicados ao que chama as «ideias estéticas», Kant reconhecerá esse papel fundamental da Imaginação – não só produtivo, como também realmente «criador» de formas, de ideias e representações. De facto, se quiséssemos encontrar a réplica kantiana para o citado ensaio de Baumgarten do ano 1735 (que Kant com toda a probabilidade não conhecia), essa seria o conjunto de parágrafos da *Crítica do Juízo* dedicados às ideias estéticas, ao símbolo, à imaginação e ao génio. Tais parágrafos poderiam ser lidos (e costumam, aliás, sê-lo) como dizendo respeito apenas à Poesia ou às Belas Artes, e é verdade que é nesse domínio – o domínio propriamente estético – que antes de mais as reflexões neles desenvolvidas se aplicam e têm cabimento. Mas as reflexões neles expostas transcendem esse domínio e aplicam-se, na verdade, em todos aqueles domínios onde se trata de encontrar forma de representar sensivelmente numa representação as irrepresentáveis e inobjetiváveis ideias da Razão ou de dizer o que não cabe em nenhuma linguagem, pois as ideias estéticas cumprem por acréscimo a função de animar e dar vida ao Espírito, assegurando-lhe respiração, abrindo-lhe horizontes, mesmo onde os conceitos do entendimento lhe haviam fixado inultrapassáveis fronteiras. O que quero dizer é que tais parágrafos não dizem respeito apenas à peculiar poética da Poesia e das Artes, mas dizem respeito também à poética da Metafísica e da Filosofia. Neles se descreve o modo como Kant concebe a Poética da Razão ou do Espírito (*Gemüt*), considerados estes na sua peculiar organicidade e espontânea harmonia. Tal Poética é posta em movimento e gerida pelo "jogo livre" da Imaginação, aquela faculdade – *Einbildung* – que, num conhecido passo da primeira *Crítica*, Kant chega a suspeitar que possa ser a «faculdade fundamental» (*Grundkraft*) do Espírito, a qual, «unida à consciência, fosse Memória, Espírito inventivo <*Witz*>, Poder de discernimento, e até porventura Entendimento e Razão» (*KrV*, AA 03:430).

Em suma, com os referidos parágrafos da sua terceira *Crítica* Kant deu um decisivo contributo para o desiderato que Baumgarten se propusera no seu opúsculo de 1735 de casar intimamente – *amicissimo iunctas connubio* – a Filosofia com a Poesia. As ideias estéticas, que «dão que pensar mais do que nós podemos exprimir com um conceito determinado, servem às ideias da razão, em vez de exposições lógicas, para animar o espírito, na medida em que lhes abrem um horizonte para um campo imenso de representações com elas aparentadas.» Mediante as ideias estéticas – e já muito significativo é que lhes chame "ideias" –, Kant resolve um problema que na primeira *Crítica* ficara em suspenso, ou que tinha tido aí uma solução apenas negativa. O problema era: como dar um correspondente sensível às ideias da razão? A *Crítica da Razão Pura* respondera pela impossibilidade de dar um tal correspondente. Mas a *Crítica do Juízo* traz uma nova resposta, ainda que esta venha pelo desvio da estética, e seja válida, portanto, apenas na esfera da imanência subjetiva, e não como princípio de objetivação: é possível dar às ideias da razão um referente sensível numa intuição, mas não diretamente, e sim indiretamente, mediante uma analogia, «sem dúvida ainda sempre segundo leis analógicas, mas por certo também segundo princípios, que residem mais acima na razão» (*zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher in der Vernunft liegen*). Desse riquíssimo parágrafo 49 cito alguns passos que apoiam a ideia que quero pôr em destaque. Escreve Kant:

> Chamo ideia estética aquela representação da Imaginação que dá muito para pensar [*viel zu denken veranlasst*], sem que seja possível fixá-la num determinado pensamento, isto é, num conceito, que lhe possa ser adequado, a qual, por conseguinte, também nenhuma linguagem alcança e pode tornar inteligível. […] Podemos chamar ideias a essas representações da Imaginação: por um lado, porque elas esforçam-se por algo que está para além dos limites da experiência e, desse modo, procuram aproximar-se de uma exposição dos conceitos da Razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência [*Ans-*

chein] de uma realidade objetiva; por outro lado, e principalmente, porque, enquanto intuições interiores [*als innern Anschauungen*], nenhum conceito lhes pode ser completamente adequado. (*KU*, AA 05:314)

As ideias estéticas são *criações da Imaginação*, as ideias da Razão são *criações – e porque não "poemas"? – da Razão, Dichtungen der Vernunft*, como o repetirá Kant em páginas do *Opus postumum* (AA 21:101,102). Destaca-se o simétrico parentesco entre elas: se as primeiras são ricas demais para se circunscreverem num qualquer conceito ou linguagem, as segundas são excessivas para qualquer intuição sensível que as tente representar. Brevemente enunciado no § 49 (*KU*, AA 05:314), o tópico receberá maior explicitação no § 57, nesta forma:

> Uma ideia estética não pode chegar a ser um conhecimento, porque é uma intuição (da Imaginação) para a qual nunca se pode encontrar um conceito adequado. Uma ideia da Razão nunca pode tornar-se um conhecimento, porque contém um conceito (do suprassensível) para o qual nenhuma intuição adequada pode alguma vez ser dada. Eu creio que se pode chamar a ideia estética uma representação inexponível da Imaginação, e a ideia da Razão, por seu turno, um conceito indemonstrável da Razão. De ambas é pressuposto que elas não são inteiramente sem fundamento; bem pelo contrário, são geradas em consonância com certos princípios da faculdade cognitiva a que pertencem (a primeira de acordo com princípios subjetivos, a última de acordo com princípios objetivos). (*KU*, AA 05:342).

A ideia da Razão consente, todavia, a sua exposição numa ideia estética (ou sob um modo estético), pois esta não ofende a transcendência daquela. A ideia ou representação estética «dá muito para pensar», anima e vivifica o espírito, põe-no em movimento, como que lhe dá asas. Na sua exposição, Kant claramente põe em destaque o papel dessas ideias, não apenas no plano estético, mas na economia do espírito em geral, por conseguinte, também no plano metafísico e até no plano cognitivo,

embora por certo de um modo indireto e indeterminado, e, todavia, de um modo que é imprescindível para a vida do espírito, pois que é esse mesmo o seu princípio de animação e vitalização. Assim o diz:

> Se a um conceito se submeter uma representação da Imaginação, que pertence à sua apresentação [*Darstellung*], mas que por si somente dá ocasião para pensar muito mais do que se possa compreender num conceito determinado, por conseguinte, amplia esteticamente o próprio conceito de um modo ilimitado, então, neste caso, a Imaginação é criadora e põe em movimento a faculdade das ideias intelectuais (a Razão), de modo a permitir-lhe, por ocasião de uma representação, pensar mais do que nela possa estar captado e tornado distinto […] Estas formas que constituem não a apresentação [*Darstellung*] de um dado conceito, mas que exprimem somente, como representações concomitantes [*Nebenvosrtellungen*] da Imaginação, as consequências conexas e a afinidade deste conceito com outros, são chamados **atributos** (estéticos) de um objeto, cujo conceito, enquanto ideia da Razão, não pode ser adequadamente apresentado [*nicht adäquat dargestellt werden kann*]. […] Eles não representam, como os atributos lógicos, o que reside nos nossos conceitos da sublimidade e majestade da Criação, mas algo diferente, que dá ocasião à Imaginação para se expandir sobre uma multidão de representações relacionadas que nos permitem pensar mais do que pode ser representado num conceito determinado mediante palavras; e proporcionam uma ideia estética que serve a esta ideia da Razão em vez de uma apresentação lógica, ainda que realmente apenas para animar o espírito, abrindo-lhe o horizonte de um incomensurável campo de representações afins. (*KU*, AA 05:314-115)

É precisamente na sua aparente fraqueza – na sua inadequação, limitação e indeterminação – que reside a inesgotável riqueza da ideia estética. Pois o que não pode ser dito de uma vez e de uma maneira determinada, solicita a diversidade do modo de o dizer; por conseguinte, promove a ilimitada criatividade linguística e representacional,

assim revelando de facto, na consciente inadequação sucessiva das suas representações, aspetos que deixam ver melhor a inesgotável pregnância de sentido da realidade que se quer nomear ou representar. E essa é a melhor maneira de representar o irrepresentável ou de dizer o indizível, para que apontam as ideias da Razão, dando-o a pensar, mas sem o circunscrever e determinar, dizendo-o de algum modo, mas com a consciência da impossibilidade de o fixar num conceito ou numa qualquer expressão, sem, portanto, lhe ferir a transcendência.[47]

Nos passos que citámos da *Crítica do Juízo*, sobre o papel da Imaginação na criação de ideias estéticas, de resto associada ao Génio como sua principal faculdade, encontra-se sem dúvida o núcleo essencial da Poética kantiana do espírito. Como inequivocamente se depreende dos textos citados, ela não vale só para a Poesia ou para as Belas Artes, mas ilumina todo o processo do Pensamento (na Filosofia, na Metafísica) e até o trabalho próprio do Entendimento. De resto, há que ter em conta o alto conceito que Kant fazia da Poesia, como aquela arte «na qual se mostra em toda a sua grandeza o poder das ideias estéticas» (*KU*, AA 05:314). Se Descartes confessava ter estado na juventude apaixonado pela poesia (*i'estois amoureux de la Poësie*)[48], Kant não diz menos quando escreve: «devo confessar que um belo poema sempre me produziu um puro prazer» (AA 05:327).[49] Trata-se da poesia de ideias, da poesia meta-

---

[47] Com razão escreve Hermann Cohen: «A ideia estética representa uma especial maneira de coisa-em-si; uma especial tarefa, um especial "substrato inteligível", uma especial maneira do Incondicionado, um especial *noumenon*, um especial conceito-fronteira [*Grenzbegriff*]. Todas estas expressões que são equipolentes da ideia <da Razão> usa-os Kant a respeito da ideia estética». *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: F. Dümmler, 1889, p.214.

[48] Descartes, *Discours de la Méthode, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery (reimpr. Paris: Vrin, 1996), vol. VI, p.7.

[49] Sobre este ponto, vejam-se os dois ensaios seguintes: B. Dörflinger, «Sobre a primazia da Poesia em relação às outras artes no contexto da antropologia pragmática de Kant», in: Ubirajara R. de Azevedo Marques/ Monique Hulshof (Orgs.), *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, Marília/Oficina Universitária – São Paulo/ Cultura Académica, 2018, pp.71-86; Fernando Silva, «"Exprimir o inefável,... e torná-lo universalmente comunicável". Sobre o conceito de linguagem poética em Kant», *ibidem*, pp.87-100.

física, como a daqueles poetas cujos extratos ritmam magnanimamente a sua obra juvenil de Cosmologia: o Joseph Addison, o Alexander Pope, o Albrecht von Haller.[50] Para ele, a Poesia é aquela espécie de arte que

> parece anunciar apenas um jogo de entretenimento com ideias e, todavia, dela resulta muito para o entendimento, como se ela tivesse meramente a intenção de contribuir para os seus assuntos. A combinação e harmonia das duas faculdades cognitivas, a sensibilidade e o entendimento […] parece acontecer nela de modo não intencional e por si, mas não pode realmente acontecer sem algum mútuo acordo e mútua ajuda <entre essas faculdades>. (*KU*, AA 05:327)

Na Poesia há um jogo franco e leal. Nela não se propõe uma ocupação séria, mas apenas se oferece um jogo da Imaginação, e, todavia, o produto ou resultado desse jogo é rico de pensamento e como que se esforça, mas sem coação, por ser consonante com as leis do Entendimento; não é um jogo disparatado, mas faz sentido; melhor dito: cria, dá ou institui o sentido, onde o não havia – e a exposição sensível que dos conceitos intelectuais assim propõe de modo algum prejudica ou confunde e enreda o Entendimento, mas antes o favorece e o ilumina.[51] Falando da Poesia, Kant desdobra-se em explicitações desse poder expansivo das suas criações, as ideias estéticas, produto do jogo harmonioso da Imaginação com o Entendimento, ou da Imaginação com a Razão:

> Ela <a Poesia> expande o Espírito [*erweitert das Gemüth*] deixando a Imaginação livre e apresentando, nos limites de um dado conceito e por entre a

[50] Veja-se: K.A.Rosikat, *Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie*, Königsberg: Hartung, 1901.

[51] Numa peça do ano 1777, escrita para servir de arguição de uma tese de Poética na sua universidade, Kant expusera já o seu entendimento a respeito da natureza e nobre função da Poesia. Veja-se o Apêndice a este volume. Na mesma linha vão os parágrafos da *Antropologia numa orientação pragmática*, que levam por título «Apologia da sensibilidade» (AA 07:143-146).

ilimitada variedade de formas que se podem combinar com ele, aquela que o apresenta com uma plenitude de pensamento tal que nenhuma expressão linguística lhe é completamente adequada e assim eleva-o esteticamente ao nível das ideias. Ela fortalece o Espírito na medida em que lhe permite sentir [*fühlen lässt*] o seu poder livre, autónomo e independente da determinação da Natureza, para considerar e apreciar a Natureza enquanto fenómeno segundo perspetivas que ela não oferece por si nem na experiência dos sentidos nem através do Entendimento, e assim usá-la em vista de e como se ela fosse o esquema do suprassensível [*Schema des Übersinnliches*]. Joga com a ilusão de que produz de modo espontâneo, ainda que sem ser enganadora; pois declara a sua ocupação como sendo um mero jogo, o qual, todavia, pode ser usado de modo pertinente [*zweckmässig*] pelo Entendimento para as suas próprias tarefas. (*KU*, AA 05:326-327)

Destaquemos em sumário o que nos revelam esses parágrafos da terceira *Crítica*.

Em primeiro lugar, o reconhecimento efetivo da Imaginação como uma faculdade fundamental do espírito e do seu eminente papel criador na Poética do Espírito. Mas a criatividade da Imaginação, sendo livre, não é sem leis. É, diz Kant, regida por «leis de analogia, as quais têm o seu fundamento em princípios que residem mais acima na Razão e que nos são tão naturais como aqueles em acordo com os quais o entendimento apreende a natureza empírica» (*KU*, AA 05:314). O seu modo de operar é o do «livre jogo», de uma espontaneidade que ela exerce por própria iniciativa, sem estar subordinada ao Entendimento ou à Razão, mas estando embora como que ao serviço do Espírito enquanto um organismo vivo e garantindo a harmonia das faculdades. O efeito da sua criação é a animação do espírito, libertando-o dos seus limites, abrindo-lhe indeterminadamente os horizontes do infinito.

Esta Poética do Espírito acionada pela Imaginação tem o seu campo pleno na Poesia e na Arte, mas ilumina também o que se passa noutros domínios da razão, nomeadamente na Metafísica. O sistema das facul-

dades do Espírito não é feito de compartimentos fechados, mas é um organismo vivo onde as trocas são efetivas e, na economia do sistema das faculdades do espírito, cabe precisamente à Estética (à Arte, ao juízo reflexionante estético) fazer as mediações, as conexões, as passagens. O prazer estético consiste nisso mesmo: «na espontaneidade no jogo das faculdades do conhecimento, cujo agrado contém o fundamento deste prazer, e torna este conceito apto para mediação da conexão do domínio do conceito de Natureza com o conceito de Liberdade nas suas consequências, nisto que a última ao mesmo tempo promove a recetividade do ânimo para o sentimento moral.» (*KU*, AA 05:197). Se o belo pode ser símbolo da moralidade (§ 59), uma representação da imaginação (ideia estética, alegoria, símbolo ou metáfora) pode servir de exposição sensível – sob o modo estético, não sob o modo lógico – das ideias metafísicas, e isso não apenas para o prazer contemplativo do pensador ou do filósofo, mas também para benefício e ampliação dos próprios conceitos intelectuais, os quais, se desse modo não se tornam mais determinados e se não alcançam a pretendida objetivação, ganham e alcançam sim um modo ampliado de apreciar os seus objetos e até todo o seu campo de objetivação possível. Kant deixa isso não só sugerido, mas expressamente dito:

> Numa palavra, a ideia estética é uma representação da imaginação, associada a um dado conceito, que é combinada com um tal número de representações parciais no uso livre da imaginação que nenhuma expressão que designe um determinado conceito pode ser encontrada para ele, o qual por isso consente a adição a um conceito de muito que é indizível, e cujo sentimento anima as faculdades cognitivas e combina o espírito com a mera letra da linguagem. (*KU*, AA 05:316)

Dando vida ao corpo inerte dos conceitos, dando *espírito* onde só havia *letra*, a ideia estética tem para o conhecimento simultaneamente um carácter de ampliação e de antecipação: o entendimento e a razão

ganham assim ímpeto para pensar mais, embora de um modo indeterminado, preparando o terreno para a invenção científica ou filosófica. É nesse sentido, creio eu, que Schiller, Hölderlin, Schelling e muitos outros podem dizer que a Poesia é o verdadeiro começo da Filosofia, que aquilo que o poeta antecipa na intuição percorre-o e confirma-o depois o filósofo na análise e reflexão. A Poética revela-se, afinal, como uma Heurística.

Nesta Poética do Espírito intervêm diferentes faculdades, nomeadamente a Imaginação e o Entendimento ou a Imaginação e a Razão, mas o protagonismo cabe todo à Imaginação. Esta faculdade tinha já um importantíssimo papel na tarefa do conhecimento, nomeadamente, produzindo esquemas para permitir que aos conceitos correspondesse um referente sensível. Sendo embora reconhecida como uma faculdade produtiva e de síntese, no plano do conhecimento ela trabalha ao serviço do entendimento e é para as necessidades cognitivas deste que produz os seus esquemas. No plano estético, porém, a Imaginação é livre e é ela que tem a iniciativa e domina, e nem bem domina, pois, mais propriamente do que exercer uma lógica de dominação, o que ela faz é entregar-se ao seu livre jogo de criação, para o qual mobiliza, mas sem coação, todas as faculdades e os respetivos princípios e ideias, para oferecer produtos plenos de significação (*sinnreich*).

Um outro aspeto importante da conceção de Imaginação, desenvolvida por Kant na sua *Crítica do Juízo*, é a íntima correlação dessa faculdade com o Génio. Mas se a Imaginação é a principal faculdade que constitui o Génio, por este entende Kant precisamente a «união das faculdades do ânimo – em especial, da Imaginação e do Entendimento – numa certa proporção» (*KU*, AA 05:316). A isso voltaremos.

Mas antes quero chamar a atenção para um outro parágrafo da *Crítica do Juízo*, no qual Kant nos dá a ver um outro aspeto importante do seu entendimento da Poética do Espírito, pondo desta vez em evidência o protagonismo de uma outra faculdade, que na verdade já conhecemos, precisamente o Juízo. É no § 59, por ocasião da explicitação da noção de

símbolo. Sempre achei que esse parágrafo deveria ser lido em continuidade e correlação com o § 49, que fala da Imaginação e respetiva criação de ideias estéticas. De fato, o que naquele parágrafo 59 *in nuce* se expõe é o que se pode chamar o processo geral de simbolização e metaforização do pensamento e a enunciação do princípio que o rege.

Segundo Kant, o procedimento simbólico do Juízo reflexionante, é essencialmente distinto do procedimento esquematizante desempenhado pela Imaginação transcendental (mas em verdade em relação também com o Juízo determinante) em vista do conhecimento objetivo, de que tratara na primeira *Crítica* (*KrV*, AA 03:134-136), embora mantenha com ele alguma analogia. Ali, a Imaginação produz, para o serviço do Entendimento, o **esquema** – um híbrido meio intelectual, meio sensível, que homogeneíza o conceito e a intuição sensível. No símbolo, porém, essa relação do conceito ou ideia com o sensível é estabelecida por uma mediação analógica mais complexa, ou por uma espécie de esquematismo ao quadrado, que se atribui ao Juízo reflexionante. Esta faculdade efetua aqui uma dupla operação: primeiramente, aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível; seguidamente, aplica a *simples regra da reflexão* sobre aquela intuição a um objeto completamente diferente, por relação ao qual o primeiro é apenas símbolo.» (*KU*, AA 05:351) O que é visado não é a correspondência entre a representação e o objeto em causa, mas a conveniência ou pertinência do símbolo para permitir a reflexão do sujeito sobre o objeto.

O exemplo aduzido por Kant – a representação de um Estado monárquico, como sendo um organismo vivo, quando governado pelas leis internas que um povo dá a si mesmo, em contraste com a representação do Estado despótico, como sendo um moinho manual acionado do exterior, isto é, mecanicamente, quando governado pela vontade absoluta de um só que está por assim dizer fora do Estado – mostra claramente que a noção kantiana do símbolo traduz o que tradicionalmente, desde Aristóteles ou mesmo desde Platão, se entende por metáfora e sua per-

tinência na Filosofia.[52] Nenhuma semelhança existe, de facto, entre um Estado despótico e um moinho manual ou entre um organismo vivo e um Estado monárquico. A semelhança só existe na **regra** que o Juízo percebe e identifica como sendo o princípio que pode esclarecer o funcionamento de um e de outro. É essa semelhança da regra ou a ***par ratio*** que funda a pertinência da analogia.[53] Mas nada menos significativa é a declaração que segue, na qual o filósofo reconhece que:

> A nossa linguagem está cheia de tais exposições indiretas segundo uma analogia, mediante a qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão. Assim, as palavras **fundamento** (apoio, base), **depender** (estar suspenso de cima), **decorrer de** (em vez de seguir), **substância** (no dizer de Locke, o portador dos acidentes) e inúmeras outras não são hipotiposes e expressões esquemáticas para conceitos, mas sim <expressões> simbólicas, não mediante uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição para um conceito completamente

---

[52] De Aristóteles, veja-se o passo já citado da *Retórica*. De Platão, veja-se *Fedro* 273 d: «as semelhanças, como dissemos antes <262b>, aquele que é em toda a parte o mais hábil a descobri-las, é o que conhece a verdade.»

[53] Na verdade, Kant já tinha exposto este processo de invenção de uma «regra» de base intuitiva que pode ser estendida, por analogia, para descrever operações intelectuais, num ensaio de 1785 (*Was heisst: sich in Denken orientieren?*, AA 08:133). Mas não o designara aí com o nome de «símbolo». Poderia antes chamar-se aí princípio de «*sensificação* dos conceitos do entendimento» (***Versinnlichung** der Verstandesbegriffe – Anth* § 8, AA 07:143), isto é, o procedimento mediante o qual os conceitos recebem «sentido e significação» (*Sinn und Bedeutung*) através de imagens intuitivas (*bildliche*) que lhes são associadas. Nesse mesmo ensaio atribui-se a uma «ação concreta do Entendimento»» essa operação mediante a qual se extrai, a partir de uma intuição ou imagem sensível, a «regra do pensamento em geral», que depois se pode aplicar a um objeto, que já nada tem que ver com a imagem sensível de origem. O que está em causa nesse ensaio é a metáfora da «orientação» no pensamento, que Kant constrói a partir da fenomenologia da orientação espacial, geográfica e astronómica. Mas já nesse lugar, na continuação, ele faz notar que inclusivamente a Lógica está construída desse modo e sublinha mesmo a fecundidade que pode resultar da invenção de metáforas para o trabalho do Entendimento e da Razão, na medida em que elas «oferecem à Razão máximas para pensar sobretudo no pensamento abstrato e propõem ao Entendimento métodos heurísticos que podem conduzi-lo na investigação da Natureza.» (*WDO*, AA 08:133).

diferente, ao qual talvez nunca uma intuição pode corresponder diretamente. (*KU*, AA 05:352)

Ao apontar para a importância dessa «operação» (*Geschäft*) do Juízo (ou Faculdade de julgar reflexionante) e ao reconhecer assim a possibilidade e mesmo a necessidade de uma investigação sobre a formação metafórica da linguagem filosófica, Kant mantém-se no âmbito do amplo propósito da sua filosofia transcendental que era o de indagar os pressupostos e o fundamento das representações com que o espírito se refere a realidades, de qualquer modo que seja.

Mas cabe perguntar se as duas faculdades – Imaginação e Juízo – não estão realmente envolvidas tanto num como noutro caso. Geralmente, Kant atribui o esquematismo à Imaginação ou ao Entendimento (*KrV* B 181) e o simbolismo ao Juízo. Na verdade, porém, as três faculdades estão envolvidas seja no processo da produção dos esquemas, seja na criação de ideias estéticas, seja no da simbolização ou metaforização. Num caso ou noutro, é a Imaginação que descobre (produz, inventa, cria), segundo leis de analogia, tanto o esquema como a ideia estética e o símbolo, por uma via direta ou indireta, mas é o Juízo que aprecia e reconhece ou não a respetiva pertinência ou a *par ratio* que os funda. E apesar de Kant sublinhar a diferença das duas operações, também aponta a analogia que há entre elas, pois, na verdade, tanto num caso como no outro, que está em causa é uma «regra de procedimento [*Regel des Verfahren*], meramente a forma da reflexão, e não o conteúdo» (*KU*, AA 05:351), algo parecido com o que, na primeira *Crítica*, se dizia a respeito do esquema, como sendo a «representação de um método [*Vorstellung einer Methode*] para representar… numa imagem um certo conceito … mais do que esta imagem mesma» (*KrV* AA 03:135).

É inútil discutir se é uma ou outra faculdade que nisso tem o papel preponderante, quando precisamente a lógica que aí procede é a do «livre jogo» e quando o resultado que se obtém é precisamente a da gra-

tificante experiência da «harmonia das faculdades».[54] Mas é legítimo pensar que a iniciativa – por assim dizer, o convite – para o jogo pertence à Imaginação. Ela cria, porém, espontaneamente produtos – ideias estéticas ou símbolos – que de um modo feliz ou pertinente e cheio de sentido se revelam ir como que espontaneamente ao encontro das necessidades e funções da razão (as ideias) ou do entendimento (os conceitos). Todavia, é o Juízo que aprecia, julga, reconhece e por fim sanciona a pertinência (*Zweckmässigkeit*) dessas criações e se elas são capazes de realmente iluminar e de permitir a mais plena comunicabilidade, e que assim se garanta a capacidade de elas serem fecundas social e culturalmente falando. Tenha-se em atenção o que é dito da relação entre o Génio (a Imaginação) e o Gosto (Juízo) no § 50 da *Crítica do Juizo*:

> O Gosto é, tal como o Juízo em geral, a disciplina (ou domesticação) do Génio, corta a este muito as asas e torna-o civilizado e polido; mas, ao mesmo tempo, dá a este uma orientação, de até onde ele se deve estender, para permanecer pertinente [*zwekmässig*]; e, na medida em que introduz clareza e ordem na profusão de pensamentos, torna as ideias consistentes e capazes de obterem uma aprovação universal e de serem seguidas por outros, fazendo progredir continuamente a cultura. (*KU*, AA 05:319)

Mas há algo que ambas as faculdades – a Imaginação e o Juízo – têm em comum: ambas procedem segundo leis de analogia, por invenção ou reconhecimento de afinidades e semelhanças entre as coisas que são de per si muito diversas, o que permite falar de umas através das outras e

[54] O tópico kantiano da "harmonia das faculdades" continua a suscitar debates na literatura sobre Kant. Veja-se, para um ponto da situação das diferentes leituras: Paul Guyer, «The Harmony of the Faculties in Recent Books on the Critique of the Power of Judgement», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67, 2 (2009), pp.201-221; Apaar Kumar, «Kant and the Harmony of the Faculties: A Non-Cognitive Interpretation», *Kantian Review*, 23, 1 (2018), pp.1-26.

vice-versa.[55] Kant, que praticou largamente o raciocínio por analogia como procedimento heurístico, desde as obras de juventude[56], desenvolverá reflexões ocasionais sobre o tópico da analogia, seja em vários lugares da suas obras publicadas, seja nos seus Cursos, sobretudo no de Lógica. Mas em nenhum caso avança muito para além do que diz neste § 49, a respeito das livres criações da Imaginação, nas quais esta faculdade não se limita a fazer associações e a juntar representações umas às outras, mas vai ao ponto de criar «por assim dizer uma nova natureza a partir do material que a natureza real lhe dá». E o que a esse respeito de mais relevante se diz é que essas livres criações, em toda a sua liberdade ou espontaneidade, ocorrem, todavia, segundo leis e princípios muito peculiares, a saber:

> sem dúvida ainda sempre segundo leis analógicas, mas por certo também segundo princípios, que residem mais acima na Razão (e que nos são precisamente tão naturais como aqueles segundo os quais o Entendimento apreende a natureza empírica [*zwar noch immer nach analogischen Gsetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst*)] (*KU*, AA 05:314).

Significativo é que os exemplos dados por Kant, para ilustrar a sua noção de símbolo, sejam categorias e operações filosóficas e lógicas ou

---

[55] Vários intérpretes tentaram fazer a reconstituição da doutrina kantiana da Analogia ou do conhecimento por analogia. Destaco os seguintes: Sueo Takeda, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Den Haag: M. Nijhoff, 1969; François Marty, *La naissance de la Métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris, Beauchesne, 1980; Idem, «L'analogie chez Kant. Une notion critique», *Les Études Philosophiques*, 1989, pp.455-474; Christian Hamm, «"Conhecimento por analogia". Sobre a função da argumentação indirecta em Kant», In: *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, pp.71-80.

[56] Veja-se o ensaio: «Analogia e conjetura no pensamento cosmológico do jovem Kant», no meu livro: *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*. Lisboa: A Esfera do Caos, 2012, pp.23-58.

a moralidade (não se deve esquecer que esse parágrafo trata de mostrar como o belo é símbolo da moralidade). É essa operação, que Kant considerava estar ainda pouco estudada, mas que merecia uma mais aprofundada investigação (*KU*, AA 05:352), que no fundo explica a economia poética da razão que se expõe na própria metafórica kantiana, procedimento em que intervêm e colaboram o Juízo e a Imaginação, os quais, segundo leis de analogia, inventam metáforas e símbolos que se cunham em palavras. Os símbolos e as metáforas, tal como as ideias estéticas, são inventados e criados pela Imaginação ou pelo *Witz*, mas não se dirigem aos sentidos, para que os vejam, e sim ao Juízo – como uma regra para refletir para si mesmo – para que os aprecie e reconheça na sua surpreendente e luminosa pertinência. Não deixa de ser significativo também o facto de que Kant trate a questão do símbolo e o processo da sua invenção no contexto da reflexão sobre o campo estético, embora muitos dos exemplos que aduz sejam de categorias filosóficas e metafísicas. Isso pode precisamente significar que, segundo o filósofo, na Poética transcendental do espírito não há compartimentos incomunicáveis e que, por fim, há uma identidade de procedimento da Razão ou do Espírito (chamem-se os protagonistas Imaginação, *Witz*, Génio, Juízo ou simplesmente Razão) nas suas criações poéticas ou artísticas e nas suas criações metafísicas.[57]

---

[57] Nos seus Cursos de Antropologia, Kant ocupa-se reiteradamente e com maior ou menor desenvolvimento desta questão, vista sob o ângulo da relação entre *Witz* e *Urteilskraft*. Assim, na Anth-Collins (AA 25:132-139), na Anth-Parow (AA 25:341-358), na Anth-Friedländer (aA 25:515-520), na Anth-Mrongovius (AA 25:1262-1272), na Anth-Busolt (AA 25:1459-1462). Veja-se, de Fernando M. F. Silva: «Do Engenho e da Faculdade de Julgar» (Lição de Antropologia Mrongovius) – Apresentação e Tradução, in: *Con-Textos Kantianos*, n.º 2, 2015, pp. 324-346. Do mesmo: «"Zum Erfinden wird Witz erfordert". On the Evolution of the concept of „*Witz*" in Kant's *Anthropology Lectures*», in: B. Dörflinger, C. La Rocca, R. Louden, Ubirajara R. de Azevedo Marques (Eds.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Berlin: Walter de Gruyter, 2015, pp.121-132. Veja-se também: Wolfgang Ritzel, «Kant über den Witz und Kant's Witz», *Kant-Studien*, 82 (1991), pp. 102-109; Idem, «Witz und reflektirende Urteilskraft in Kants Philosophie», in: Stefano Bacin *et alii* (Hrsg.), *Kant und die Philosophie im weltbürgerlicher Absicht*, Berlin/ New York: vol IV, pp.487-496.

IV

Não será difícil reconhecer que o afastamento da Filosofia em relação à Matemática ou à Geometria como paradigmas de cientificidade,[58] de que acima falámos, está diretamente correlacionado com a progressiva aproximação da Filosofia em relação à Arte (à Poesia) e com o parentesco cada vez mais reconhecido entre as duas áreas, nomeadamente no que respeita aos procedimentos e às faculdades envolvidas na respetiva produção: a Imaginação criadora de ideias estéticas, o Génio, e o Juízo reflexionante, esse verdadeiro «entendimento arquitetónico»,

[58] É certo que, por essa mesma época, há que ter em conta também o movimento de tentativa de recientificação da Filosofia, ao qual o próprio Kant não é alheio, se tivermos em consideração não só a sua insistência na ideia duma Filosofia e até mesmo de uma «Metafísica que possa apresentar-se como ciência». A este respeito, tenha-se presente o título dos *Prolegómenos* e o Prefácio à 2.ª edição da *Crítica da Razão Pura*, onde dominam os exemplos das "revoluções" de método operadas nas Ciências da Natureza, graças ao que elas encontraram o respetivo caminho científico e o projeto do filósofo parece ser aí também o de encontrar para a Metafísica o «caminho seguro da ciência» por uma espécie de *Experiment der reinen Vernunft* que se pensa por analogia ora com a Química ora com a Astronomia, o qual supõe uma «mudança da maneira de pensar»; mas trata-se por certo de uma ciência *sui generis*, da qual a Crítica da Razão se concebe precisamente como o respetivo "Tratado do Método" e não propriamente como o "sistema da ciência" (*KrV* B: XI-XXIV), o qual, na abordagem das questões que constituem o núcleo mais central da Crítica – a dialética da Razão –, recusando expressamente o modo de proceder da Matemática, adota o procedimento típico da retórica judicial, fazendo um «uso polémico da razão» (*KrV* B 780ss). De resto, é naquele mesmo Prefácio que, páginas adiante, Kant declara que «teve de suprimir o **saber** (***Wissen***) para arranjar lugar para a **fé** (***Glauben***)» (*ib.* XXX), no que o jovem Nietzsche lia uma «luta do saber contra o saber» e «a domesticação do instinto de conhecimento (*Bändigung des Erkenntnisstriebes*)… a favor … de uma civilização estética (*zu Gunsten … einer künstlerischen Kultur – Nach. Fragm.*, SW, KSA 7:426-427). Esse movimento em vista da recientificação da Filosofia exprimiu-se em tentames de inspiração muito diversa, o que só por si poderia antes ser eloquente amostra da falência de um tal empreendimento: no *Neues Organon* (1764) e nos *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss* (1771) de J. H. Lambert, no propósito de K. L. Reinhold de fundar uma "Filosofia como ciência rigorosa" (*Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1791), nas sucessivas versões da *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794…1804), na ideia do «Saber Absoluto» de Hegel e, depois da «filosofia positiva" de Auguste Comte, ressurge ainda no programa fenomenológico de Edmund Husserl, de novo como ideia de uma Filosofia «como ciência rigorosa» (*als strenge Wissenschaft*) e no "positivismo lógico" de Rudolf Carnap e nos diversos programas de "filosofias analíticas" que têm proliferado nas décadas mais recentes. Tudo isso daria sobeja matéria para uma outra investigação.

cujo princípio transcendental da teleoformidade ou livre pertinência – a *Zweckmässigkeit* – rege a invenção ou o reconhecimento da conveniência espontânea das partes num todo, seja nas produções humanas (da Arte), seja nas produções da arte ou "técnica da Natureza" que se revela tão profusamente nas belas formas ou nas produções orgânicas desta, como se fossem orientadas por um desígnio que temos de pressupor, embora o não conheçamos nem tenhamos meios de vir a conhecer. Ao jogo livre da *Einbildungskraft* no domínio das criações do espírito humano corresponde a espontaneidade do *Bildunsgstrieb* no domínio das produções livres da natureza biológica: como se houvesse uma analogia entre a Poética do Espírito e a Poética da Natureza. Uma passagem da primeira *Crítica* já deixava essa ideia no ar. Lê-se aí:

> Sem entrarmos aqui em disputa com a razão natural acerca do raciocínio pelo qual, a partir da analogia entre algumas produções da Natureza e aquilo que a arte humana produz quando faz violência à Natureza e a obriga a curvar-se aos nossos fins em vez de proceder segundo os seus […], a Razão conclui que a Natureza deve ter precisamente por princípio uma inteligência e uma vontade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da Natureza livremente operante (que torna pela primeira vez possíveis todas as Artes e talvez mesmo a Razão). (*KrV* B 654, AA 03:417)

Mas há uma outra importante consequência neste movimento de aproximação da Filosofia à Arte: a ideia, recorrente nos escritos de Kant, sobretudo nos do espólio, segundo a qual a Filosofia, tal como a Arte e a Poesia, é reconhecida como um «produto do Génio», do «génio da razão». E essa condição serve, antes de mais, para demarcá-la da Ciência e da Matemática. É por isso que, tal como o produto do Génio nas Artes, ela não pode ser ensinada, nem aprendida, nem imitada, como o podem ser as Ciências úteis e até mesmo a Matemática. Se é genuína, a Filosofia só pode ser «criada a partir das fontes da própria razão» (*aus den Quellen*

der Vernunft selbst zu schöpfen), como se lê no Prefácio aos *Prolegómenos* (*Prol*, AA 04:255). Nas Reflexões sobre Lógica, nos Cursos de Antropologia e também noutros lugares esta ideia é insistente.

Transcrevo de seguida uma seleção de excertos de reflexões, colhidos das diferentes épocas do pensamento kantiano. Nuns exprime-se a recusa da imitação ou da aprendizagem de outros em Filosofia, ou insiste-se na originalidade, na necessidade de uma inspiração caraterística (um peculiar espírito, ou ideia), de invenção. Noutros sublinha-se o parentesco da Filosofia com o Gosto ou as Artes e Ciências do Génio, ao mesmo tempo que se a demarca da Matemática e de outras Ciências que podem ser aprendidas e imitadas. Em todos eles é explícita a correlação entre Filosofia e Génio. [59] Ei-los:

> Às artes e ciências da imitação pertence a aprendizagem, à Filosofia o Génio [*Zu Künsten und Nachahmungswissenschaften gehört Gelehrtigkeit, zur Philosophie Genie*] (*Refl*, AA 16:65);

> O espírito filosófico é, por conseguinte, original e portanto Génio [*Der philosophische Geist ist also original und mithin Genie*] (*Refl*, AA 16: 66);

[59] Veja-se o artigo de Piero Giordanetti, «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie», *Kant-Studien*, 86. Jahrg., 1995, pp.406-430. Analisando sobretudo textos do espólio de Kant, Giordanetti conclui que Kant manteve nas décadas de 60-70 um discurso de aproximação entre a Filosofia e o Génio, mas teria recuado nessa correlação nas duas décadas seguintes (80-90), mostrando progressiva tendência para reservar o Génio – em sentido próprio – para as coisas do gosto e que são criação da Imaginação nas Belas-Artes. Todavia, se é reconhecível a tendência para relacionar o Génio com a Imaginação criadora de ideias estéticas na Poesia e nas Artes (o que é visível também nos §§ 49 e seguintes da *Crítica do Juízo*), também é verdade que, mesmo em reflexões ou textos datáveis das duas últimas décadas, o filósofo continua a correlacionar inequivocamente a Filosofia com o Génio. Veja-se também: Vittorio Mathieu, «La genialità del filosofo in Kant», *Il cannochiale*, 1990, 3, pp. 99-103; e deste mesmo autor, também o ensaio «Ragione inventiva e idee ermeneutiche nell'ultimo Kant», In: *Giudizio e interpretazione in Kant*, a cura di G. Riconda, G. Ferretti, A. Poma. Genova: Il Melangolo, 1992, pp.141-158.

Por espírito original entende-se a habilidade que não é alcançada mediante imitação. Nem todo o espírito original é característico. O espírito compete à invenção daquilo em que há uma ideia como fundamento, também na razão [*Unter dem Originalgeist verstehen wir die Fertigkeit, die nicht durch Nachahmung kan erworben werden. Nicht ieder originalgesit ist charakteristisch. Geist gehört zur Erfindung dessen , wo eine idee zum Grunde liegt, auch bey Vernunft.*] (*Refl*, AA 16:67-68).

A Filosofia é encarada aqui como génio da razão. [*Die Philosophie ist hier gleich als Vernunftgenius anzusehen*] (*Löse Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA 20:343).

Filosofia e Gosto requerem Génio e não imitação. [*Philosophie und Geschmack erforden Genie und nicht Nachahmung*»] (*Enz.-Vorlesung*, AA 19: 10).

Para a Filosofia é requerido Génio, e da mesma forma o é para as belas ciências, mas para as ciências úteis <é requerido> espírito de imitação. A Matemática requer apenas imitação.» [*Zur Philosophie wird Genie erfordert, zu schönen Wissenschaften gleichfalls, zu nützlichen Wissenschaften aber der Geist der Nachahmung. Die Mathematic bedarf nur Nachahmung.*] (*Logik Blomberg*, AA 24:299).

A Filosofia é mais uma ciência do Génio, a Matemática, porém, é mais uma arte [*Die Philosophie ist mehr eine Wissenschaft des Genies, die Mathematic hingegen mehr eine Kunst.*»] (*Anthrop.–Collins*, *Anthropologie- Nachschriften,* Marburger Kant-Archiv, 142, apud Giordanetti, 1995, p.418).

Assim não se pode ensinar nenhuma Filosofia, mas apenas despertar para isso o Génio. A Filosofia é uma ciência do Génio, a Matemática é aprendida mediante o ensino. [*So kann man keinen Philosophie lehren, aber sein Genie dazu wecken. Die Philosophie ist eine Wissenschaft des Genies, Mathematik wird durch Unterweisung erlernt.* (*Anthropologie-Prieger, Anthropologie- Nachschriften*, Marburger Kant-Archiv, 67-68, apud Giordanetti, p.419, nota 41).

Há ciências da imitação e da aprendizagem, mas também outras ciências do génio, que não podem ser aprendidas. A Filosofia e a arte de filosofar é impossível ser aprendida, porém, a Matemática pode sê-lo. [*Es giebt Wissenschaften der Nachahmung der Erlernung, aber auch andere Wissenschaften des Genies, die nicht erlernt werden können. Die Philosophie und die Kunst zu Philosophieren kann unmöglich erlernt werden, wohl aber die mathematic.*] (*Logik-Blomberg*, AA 24:53)

O génio adequado à Matemática é de uma espécie completamente distinta daquele que é dedicado à Filosofia… Um visa a arte e a habilidade [*Kunst und Geschicklichkeit*] (em função de quaisquer fins que se queira), o outro visa a **sabedoria,** o **fim último** [*auf **Weisheit** auf den **Endzweck***]. (*OP,* AA 21:52)

A Matemática é uma espécie de ramo dos ofícios [*Gewerbzweig*] (artesania) [*Manufactur*]; a filosofia pura é um *produto do Génio* [*Genieproduct*]. (*OP,* AA 21:140).[60]

O que podemos concluir desta amostra?

Kant pode ter evoluído na sua posição quanto ao explícito alinhamento da Filosofia com o Génio, passando a ser mais rigoroso na reserva do requisito da genialidade para as Belas Artes; mas não desistiu das

[60] Esta persistente tendência para separar a Matemática – quanto ao seu modo de produção – da Filosofia e das Belas Artes e, portanto, da esfera estética propriamente dita, encontraria no § 62 da *KU* a sua justificação. Mesmo assim, Kant concede, precisamente nesse parágrafo, que pode sim haver na prova ou demonstração de uma proposição matemática uma efetiva dimensão e experiência de beleza, dando desse modo razão ao que teria levado alguns filósofos matemáticos ou geómetras ao "entusiasmo", pensando terem assim alcançado uma genuína experiência do suprassensível, como foi, nomeadamente, o caso de Platão, mas também o de Pitágoras, de Arquimedes, de Kepler. Veja-se, a este respeito, o ensaio de Angela Breitenbach, «Beauty on Proofs: Kant on Aesthetics in Mathematics», *European Journal of Philosophy*, vol. 23, 4, dec. 2015, pp.955-977; e também, coincidindo com Giordaneti (art. cit, na nota 58) em vários aspetos, os ensaios de Christian Helmut Wenzel, «Beauty, Genius, and Mathematics: Why did Kant change his Mind?», *History of Philosophy Quarterly*, v. 18, n. 4, 2001, pp.415-432; Idem, «Mathematics and Aesthetics in Kantian Perspectives», in: Peter Cassaza, Steven G. Krantz, Randi R. Ruden (Eds.), *I, Mathematician, II. Further Intropspections on the Mathematical Life,* The Consortium for Mathematics and its Applications, 2016, pp.93-106.

características que apontara à Filosofia para a demarcar das ciências que se podem aprender e imitar, mesmo a Matemática, apesar de esta compartilhar com aquela a condição de ser uma «ciência racional», embora o seja de um modo muito diverso, quanto ao objeto e ao método, como Kant desde cedo – estrategicamente – fez questão de o mostrar (*UD*, AA 02:276-286; *KrV,* AA, 03: 468-483). Na conceção kantiana do Génio – da que nem sequer um satisfatório esboço aqui se pode dar [61]–, ressalta-se a originalidade como sua primeira propriedade, a atribuição das suas criações à espontaneidade da Natureza, que não obedece a regras, mas, na sua criação, dá ela mesma a regra, pelo que o autor de um produto que o deve ao seu génio natural e não à aprendizagem, nem ele mesmo sabe como nele as ideias surgiram e também não está em seu poder organizar um plano para produzi-las ou prescrevê-lo a outros para que o façam. O filósofo sugere como origem do termo duas expressões latinas: *gignere*, que significa gerar, dar à luz, criar; e *genius*, termo usado para nomear o peculiar espírito protetor e orientador dado a cada homem com o nascimento (*KU*, AA 05:308), que se pode acordar e estimular, mas não aprender.[62]

---

[61] Embora não tendo presentes muitos textos do espólio kantiano, só mais recentemente publicados, merece ainda leitura a obra de Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Gene und die Entstehung der «Kritik der Urteilskraft»*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. Veja-se também: Giorgio Tonelli, «Kants Early Theory of Genius (1770-1779)», *Journal of the History of Philosophy* ,4 (1966), pp.109-131; 209-224; Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, «Consideraciones filológicas a proposito del „Genio" en Kant», *Philosophica* 42 (2013), pp. 147-161; Piero Giordanetti, «Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del „genio", *Rivista di Storia della Filosofia* 46 (1991), 4, pp.661-699; Alain Tirzi, *Génie et Criticisme*, Paris: L'Harmattan, 2005.

[62] Esta etimologia, como aliás muitas das principais considerações sobre o tópico que ainda ocorrem na *Crítica do Juízo*, encontramo-las já numa peça «Sobre o Génio», que faz parte do Curso de Antropologia (*Menschenkunde*) do semestre de inverno de 1781-1782 (*V-Anth*, AA 25:1055-1066). Uma tradução desta peça, com um estudo de introdução, foi feita por Fernando M. F. Silva: «Do Génio – (Lição de Antropologia de Kant)», *Estudos Kantianos*, v. 3, n. 2 (2015), pp.211-232. Alexander Gerard é referido logo no início dessa peça como o inglês que teceu as melhores considerações sobre o tema. A obra de Gerard, *An Essay on Genius* (London, 1774), fora traduzida ao alemão por Christian Garve – *Versuch über das Genie* (Leipzig: Weidemanns Erben und Reich, 1776). É de presumir que Kant tenha tido conhecimento da obra do filósofo-teólogo inglês através desta tradução. Mas deve notar-se que, ainda antes da publicação da obra de Gerard, já Garve, num seu ensaio de 1769 (republicado em 1779) – o *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten*, tece muito interessantes considerações sobre o génio,

Os documentos textuais arrolados por Giordanetti não representam a totalidade dos escritos de Kant, e mesmo mais do que documentarem uma mudança ou mesmo uma evolução da posição kantiana, são antes prova da existência, no pensamento de Kant, de uma fecunda tensão (hesitação ou ambiguidade), a qual deixa a Filosofia suspensa entre o ser uma ciência *sui generis* (que não se deixa, todavia, modelar por nenhuma ciência conhecida, nem sequer pela Matemática, da qual é antes estratégica e completamente separada), e o ser algo outro que, pela sua peculiar fenomenologia, se reconhece próxima preferentemente da Arte, sobretudo pela característica de invenção original, pelo ingrediente do espírito vivificante que a anima e por ser «o país natal das ideias» que exprimem a vitalidade da Razão, as quais, se não são produto do Génio, em sentido próprio, só podem ser pensadas como criação, por parte da Razão, de algo que é profundamente análogo àquilo que nas Belas Artes se chama o Génio, produzidas, por conseguinte, pelo «génio da razão» ou «a partir das fontes da razão».

Mas o que é o Génio? Kant assim o descreve, num passo do § 49 da *Crítica do Juízo*:

> O génio consiste propriamente nas felizes relações. O que nenhuma ciência pode ensinar e nenhuma diligência pode proporcionar: para um dado conceito inventar ideias e, por outro lado, para estas ideais encontrar a expressão mediante a qual o estado de espírito subjetivo por ela produzido, como acompanhamento de um conceito, pode ser comunicado a outros. (*KU* AA 05:317)

Neste curto passo estão presentes, em forma condensada, três dimensões essenciais do que se pode entender por uma Poética da Razão (ou

---

mesmo em Filosofia, e não é impossível que Kant as tenha também lido, seja na edição de 1769 (*Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künsten*), ou na de 1779 (*Sammlung einiger Abhandlungen*).

do Espírito, ou da Imaginação, ou do Juízo): a dimensão heurística, o momento inventivo ou o feliz acaso (não programado) que dá a ver «felizes – isto é, pertinentes – relações» entre coisas diferentes; a dimensão poética, de criação de sentido e do encontro da expressão que traduz em linguagem um estado de espírito ou a ideia a ele associada; a dimensão retórica, de comunicação desse estado de espírito e ideia a outros mediante a linguagem.

Não há ciência nem habilidade que o ensine. Mas o que se pode dizer é que o que é obra do Génio acontece como que mediante uma súbita perceção ou inesperada (embora desejada, no interesse da Razão ou do Juízo) descoberta de alguma analogia – «a magnífica via da analogia» (*der herrliche Weg der Analogie*» (*Vorl. üi. philos. Religionslehre*, Pölitz, p.53) – esse procedimento alquímico da Imaginação e do Juízo reflexionante), procedimento que – segundo se lê num dos Cursos de Lógica – «nenhum lógico ainda tratara convenientemente … Esse campo está ainda aberto.» (*Noch hat kein Logiker die analogie… gehörig bearbeitet. Dieses Feld steht noch offen*). (*V-Log*/Dohna-Wundlacken, AA 24:772).

Na verdade, o campo continua hoje tão aberto e inexplorado quanto o estava no tempo de Kant e talvez mesmo como o deixara Aristóteles, um dos primeiros que o terá advertido, ao estabelecer, na sua *Poética*, que «o saber encontrar belas metáforas implica o saber colher as semelhanças entre as coisas»[63] e ao declarar, na sua *Retórica*, que isso é «prova de agudeza de espírito» e tem todo o cabimento mesmo na Filosofia.[64]

Aquela frase do § 59 da *Crítica do Juízo*, que se referia a «uma operação ainda pouco analisada, mas que merecia uma investigação mais aprofundada», não aponta para outra coisa senão para a misteriosa operação de saber encontrar pertinentes analogias ou descobrir semelhanças entre coisas diferentes, seja ela atribuída à Imaginação ou ao Juízo, pois tanto uma como o outro procedem «segundo leis analógicas», operação

---

[63] *Poetica*, XXI, 1459a.

[64] *Rhetorica*, III, 11, 1419 a,9. Antes dele, Platão, no *Fedro* 273d.

que é misteriosa não tanto pelo que respeita ao modo como funciona, mas mais no que a desencadeia: o momento de inspiração.[65] Pois, como escreve Kant,

> Seguir um fio condutor <– eis aqui uma feliz metáfora para a metáfora! –> requer apenas diligência e atenção. Mas para encontrar o próprio fio condutor e as suas peças desgarradas requer-se inspiração, que é, no pensamento, o mesmo que o feliz acaso nos acontecimentos. [*Nach einem Leitfaden fortzugehen, gehört nur fleiss und Achtsamkeit. Aber den Leitfaden selbst und die abgerissenen Stücke desselben zu finden, wird der Einfall erfordert, der eben dasselbe im Denken ist, was der Glücksfall in Begebenheiten.*] (*Refl.* 4997, AA 18:55-56).

É nesse «campo ainda aberto» que há que trabalhar. Mas o campo está aberto e selado ao mesmo tempo, pois o que nele se tenta compreender é nada menos do que essa «arte escondida nas profundezas da alma humana» (*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*), que é o modo de trabalhar mesmo da Imaginação, seja na produção de "esquemas" para os conceitos, ou na criação de "ideias estéticas" e de "símbolos" para as ideias da Razão. O mesmo Kant nos adverte que «dificilmente poderemos alguma vez esperar sacar à Natureza os

---

[65] Note-se que essa faculdade inventiva, tomada das poéticas do Barroco, era designada no pensamento da própria escola wolffiana, seja pelo *Witz* ou pelo *ingenium* <engenho, faculdade inventiva> associado ao *acumen* <agudeza, perspicácia>. Assim escreve Christian Wolff (*Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, ed. bilingue, Hamburg: Meiner, 1985, p. 108), falando de Confúcio, em cujas sentenças reconhece a união do *ingenium* com o *acumen*, que o leva a proferir juízos pertinentes em discursos metafóricos e argutos: «Est nimirum ingenium… quaedam similitudines observandi facilitas, & acumini jungitur, quoties ista similitudo non in oculos incurrit, sed mentis demum judicio subest abdita rimantis; acumini vero si jungitur ingenium, judicium acre abesse nequit.» Traduzo: «A faculdade inventiva <engenho, espírito> é uma certa facilidade para ver semelhanças; unida à perspicácia, sempre que essa semelhança não ocorre imediatamente aos olhos, mas apenas é presente ao juízo do entendimento, ela investiga o oculto, pois onde a faculdade inventiva está unida à perspicácia, não falha um juízo pertinente.» Na mesma linha, em Baumgarten (*Metaphysica*, §§ 572-573): «Ingenium – habitus identitates rerum observandi. Habitus diversitates rerum observandi acumen est. Acutum ingenium est Perspicacia.»

seus verdadeiros modos de proceder e pô-los a descoberto diante dos olhos» (*deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemal abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden*» – *KrV* B 180-181, AA 03:136). E se, num dos parágrafos da segunda Parte da sua *Crítica do Juízo*, o filósofo nos tirava a esperança de que viesse algum dia a nascer um Newton que por fim explicasse, pelo mero mecanismo das leis naturais e sem recurso a algum pressuposto teleológico, como surge um simples rebento de erva – *die Erzeugung eines Grashalms* (*KU,* AA 05:400), ele tira-no-la também no que toca a vir-se algum dia a saber como nasce uma ideia filosófica e se desenvolve ela em sistema, a não ser que se pressuponha nisso um princípio teleológico em ação, por misterioso que ele seja.[66] E o modo que tem para o dizer é recorrendo a uma metáfora biológica. Mas essa metáfora é já o resultado de um deslocamento do que começou por ser um registo arquitetónico: passou-se do estrutural ao genético, do sistema ou ideia de um todo acabado e perfeito ao organismo vivo e em desenvolvimento. Aquele tem de ser suposto, mas só se realiza mediante o segundo e só no fim se reconhece a ideia do todo que presidiu realmente ao seu desenvolvimento imanente. Com a metáfora biológica o filósofo expõe,

[66] Esse princípio, que obviamente só será expressa e publicadamente assumido na resposta a Forster do ano 1788, «Sobre o uso de princípios teleológicos em Filosofia» (AA 08: 157-184), está sugerido, todavia, por várias recorrentes expressões usadas neste capítulo e nos próximos. Eis algumas: «Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks bestimmete wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile» (*KrV*, AA 03:539); «die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft» e a «teleologia rationis humanae» (*KrV*, AA 03:542), o esquema ou germe desenvolve-se «architektonisch um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht» (*KrV*, AA 03:539), «die Systeme ... als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben (*KrV*, AA 03:540). Veja-se, sobre este tópico, a obra recente de Courtney Fugate, *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014. O autor mostra como os motivos teleológicos estão na base de toda a obra de Kant, desde o período pré-crítico, presidindo à sua estratégia e aos seus argumentos e garantindo a sua unidade estrutural, muito antes de que o filósofo tivesse formulado explicitamente o princípio transcendental da "finalidade da Natureza" (*Zweckmässigkeit der Natur*), que atribui ao Juízo (reflexionante) e considera ter como seu campo próprio de aplicação o juízo estético sobre a beleza da Natureza e sobre a própria Natureza enquanto considerada como um sistema de seres orgânicos finalizados.

valendo-se de uma analogia, o modo como se gera e se desenvolve não só um sistema filosófico, mas até a história da filosofia (o surgimento e a sucessão dos sistemas filosóficos, não como edifícios avulsos, mas como entre si relacionados, isto é, como dizendo respeito a uma mesma ideia). Claramente se denuncia nessa exposição uma experiência pessoal do desenvolvimento da sua própria filosofia. Cito alguns passos desse extraordinário capítulo de uma vivida Poética da Razão:

> Regidos pela razão, os nossos conhecimentos não podem constituir uma rapsódia, mas devem formar um sistema. […] Por sistema entendo a unidade dos diversos conhecimentos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo. Enquanto que mediante tal conceito se determina a priori tanto a amplitude do diverso como o lugar respetivo das partes no todo. [...] O todo está, pois, articulado (*articulatio*), não amontoado (*coacervatio*). Pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), como o faz um corpo animal, cujo crescimento não supõe adição de novos membros, mas fortalece cada um deles, sem modificar a sua proporção, e o capacita melhor para cumprir os seus fins. (*KrV*, AA 03:539)

Fala-se da ideia que garante a unidade e que dá a forma ao todo do sistema. Mas quando temos a evidência dessa ideia? Só no fim do processo de desenvolvimento orgânico do sistema. Enquanto o processo se desenvolve, o que temos são esboços, esquemas ou monogramas da ideia, talvez arranjos parciais em torno de um ou outro tópico. Note-se que em todo o raciocínio analógico de Kant está pressuposta uma lógica teleológica – aquela mesma que será na terceira *Crítica* aplicada aos organismos vivos para compreender a sua estrutura, peculiar geração e processo de desenvolvimento.[67] Deixemos que o filósofo se explique:

---

[67] Sobre o uso da metafórica embriológica e orgânica nesse capítulo e noutros da *Crítica*, veja-se: Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, «Comparações embriológicas no Architektonikkapitel: dissonâncias passageiras ou desafinações prolongadas?», in: *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, pp.105-126.

> A realização da ideia requer um esquema, isto é, uma multiplicidade e uma ordenação das partes essenciais, determinadas a priori segundo o princípio definido pelo seu fim. […] O esquema da ciência tem que compreender o esboço (*monogramma*) e a divisão do todo nos seus membros e tem que fazê-lo em conformidade com a ideia. […] Contudo, enquanto se elabora esta ciência, raras vezes coincide o seu esquema com a ideia, já que esta se encontra oculta na razão como um gérmen no qual todas as partes estão ainda em embrião […] Esta ideia reside na razão como um germe, no qual todas as partes estão ainda muito escondidas e dificilmente reconhecíveis à observação microscópica. (*KrV*, AA 03:539)

Assim se explica que os filósofos muitas vezes deem voltas em torno de uma ideia sem saberem dilucidá-la, nem determinar o seu conteúdo próprio com toda a exatidão. Assim acontece também que, por vezes, um pensador posterior possa entender uma ideia de um outro que o precedeu melhor do que este mesmo a entendeu. E volta a metáfora arquitetónica, logo traduzida ela própria na do organismo.

> É uma pena que só depois de termos reunido, como material de construção, múltiplos conhecimentos sugeridos por uma ideia […] que se encontra escondida em nós […], nos seja possível contemplar essa ideia, a partir de uma luz mais clara e esboçar um todo arquitetónico de acordo com os fins da razão. Incompletos ao princípio e completados com o tempo, os sistemas parecem ter-se formado, como os vermes, por *generatio aequivoca*, por mera influência dos conceitos reunidos, ainda que todos eles tenham tido o seu esquema como gérmen originário na razão que mais não faz do que desenvolver-se [*ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloss auswickelnden Vernunft*]. (*KrV*, AA 03:540)

Esta mesma conceção – biológico-orgânica – do processo de desenvolvimento da filosofia se expõe nas derradeiras reflexões do filósofo (presumivelmente dos últimos meses do ano de 1803) em torno da ideia

de filosofia transcendental, considerada aí do seu «mais elevado ponto de vista». Cito apenas uma:

> «A filosofia transcendental é a *intus sussception* de um sistema das ideias (poemas < ou criações > da razão pura [*Dichtungen der r. Vernunft*]), mediante as quais, segundo um princípio, o sujeito se faz ele mesmo objeto do pensamento e funda uma unidade sintética a priori mediante conceitos.» (*OP*, AA 21:100).

É a experiência pessoal do desenvolvimento da sua própria filosofia que inequivocamente se confessa nessas páginas de Kant, distanciadas entre si por mais de duas décadas. Este filósofo não começa a sua filosofia, como Descartes, pela evidência de uma primeira ideia clara e distinta, da qual se extrai uma contínua «cadeia de razões». Com ele, pelo contrário, tudo começa numa vaga perceção crepuscular, e há por certo momentos de luz e de evidência, mas também obscuridade e bloqueios, que o obrigam a desvios ou soluções provisórias ou de recurso (pense-se no Apêndice à Dialética Transcendental, todo ele escrito com base em raciocínios «por analogia» – *nach der Analogie* – e na forma do «como se» – *als ob* –, mesmo se só para um «uso regulativo», mas contudo no «interesse da Razão» (*KrV*, AA 03: 442ss); pense-se na própria pressuposição do Juízo como a faculdade conectora entre o Entendimento e a Razão (*KU*, AA 05:177-178); há o deparar-se com «o enigmático» [*das Rätselhafte*] e o «tão enrolado [*verwickelt*] pela Natureza», que não permite «evitar de todo a obscuridade na sua solução [*Dunkelheit in der Auflösung*]», como é o caso do muito peculiar princípio que preside aos juízos estéticos (*KU*, AA 05:169-170);[68] há, enfim, o inevitável confronto com «abismos intransponíveis» [*unübersehbare Kluft*], que o obrigam a estabelecer

[68] Veja-se o meu ensaio «"*Um problema que a Natureza tanto enrolou*": o Juízo e a peculiar aprioridade do seu princípio transcendental», in: Leonel R. dos Santos, Robert B. Louden, Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e o A Priori*. São Paulo / Marília: Cultura Académica / Oficina Universitária, 2017,pp.203-235. Neste volume, cap.2.

«passagens» e «pontes» (*KU*, AA 05:175-176; 178-179). Nos seus Cursos e Reflexões, fala amiúde do «tesouro das representações obscuras» (*Schatz der dunklen Vorstellungen*), que se agitam no abismo do espírito e só a pouco e pouco e em escasso número assomam à claridade da consciência, constituindo as verdadeiras «parteiras dos pensamentos» (*Hebamme der Gedanken*); afirma que «as representações confusas estão prenhes das claras e que todos os atos do entendimento e da razão podem acontecer na obscuridade», que «na sua maior parte a Filosofia consiste em analisar o que está contido e envolvido nas representações confusas», e que «frequentemente nos causa prazer algo, que, abandonado à obscura reflexão, subitamente se esclarece» (*Refl*, AA 15:65). Revela que a descoberta das antinomias, que desencadearia o processo que o levou à Crítica da Razão, começou por ser uma «suspeita de uma ilusão do entendimento» (*ich line illusion des Verstandes vermuthete*), percebida «como num crepúsculo» (*wie in einer Dämmerung*), até que lhe sobreveio a «grande luz» (*grosstes Licht*) do ano 1769 (*Refl*, AA 18:69). Confessa que os pensamentos se agitaram nele por largo tempo em estado caótico antes que se organizassem no todo da ciência dos limites da Razão (*Refl*, AA 18:60). Sabe por experiência própria que «a Imaginação gosta de deambular no escuro» (*im Dunkeln spazieren*) (*Refl*, AA 15:121), e que, seja na Arte ou na Metafísica, o brilho da beleza ou a claridade do pensamento se forjam «nos escuros subterrâneos» (*in dunkeln Grüften*), na «sombria oficina (*finstere Werkstatt*) do artista» (*Refl*, AA 18:23).[69]

Ou, dito de outro modo, tudo nele começa na dispersão caótica, e só depois de muito trabalho de elaboração sempre em processo de sistematização, deve terminar em sistema. Tal como na sua juvenil Cosmologia. Há de facto uma estreita e quase se poderia dizer também estrita homologia entre o modo como Kant concebe a fenomenologia da criação da Filosofia (mesmo da própria) e o modo como concebe a fenomenologia da contínua criação cósmica. A Poética da Razão é homóloga da Poética

[69] Veja-se o que sobre isto escrevi em *Metáforas da Razão* (ed. citada, pp.531-532).

do Cosmos.[70] Tal como aqui, também ali a obra de criação não é resultado de um instante, mas carece do tempo para elaborar a rude, diversa e desagregada matéria elementar. Há na filosofia kantiana enquanto obra da Razão, algures nas margens ou no centro do sistema, algo em vias de passar do caos à ordem, algo à espera de estruturação e elaboração, material ainda tosco à espera da forma, algo que, do abismo das representações confusas do Espírito ou das caves obscuras onde a Imaginação (talvez disfarçada de Razão) tem os seus alambiques alquímicos, assoma à claridade e distinção das intuições, do conceito ou das ideias, algo enfim que, usando palavras do próprio filósofo, «do atelier obscuro do artista assoma à luz do dia» (*Br*, AA 10:339).

Estas últimas palavras são de uma carta de Kant a Christian Garve, de 7 de agosto de 1783, na qual o autor da *Crítica da Razão Pura*, em resposta às observações críticas daquele recenseador da obra, reconhece que, para além do que nessa sua obra foi pela primeira vez e definitivamente alcançado, há algo que nela permanece ainda em estado de «rudeza» e que só com o tempo será esclarecido. Os termos usados fazem pensar nos acima citados passos do capítulo da Arquitetónica da Razão e merecem ser transcritos:

> Com o tempo, alguns pontos esclarecer-se-ão […]; a partir destes pontos, projetar-se-á luz sobre outros pontos […]; e assim, ter-se-á por fim uma visão de conjunto de todo o sistema […]. Basta que se ponha mãos à obra e na medida em que se parte da questão principal à qual tudo se refere (e que eu expus com clareza suficiente), a pouco e pouco cada peça singular será posta à prova e mediante esforços reunidos será elaborada. Numa palavra, a máquina está aí já completa e oleada e agora só é preciso limar os seus membros ou oleá-los

[70] Veja-se o desenvolvimento desta ideia no meu livro *Metáforas da Razão*, cap. V da segunda Parte: «Poética do Cosmos – Poética da Razão. Analogias cosmológicas da filosofia de Kant» (na ed. da F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1994, pp. 447-505); e também o ensaio «Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant», no meu livro *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-epistemologia kantiana* (Lisboa: A Regra do Caos, 2012, pp. 23-58).

> para evitar o atrito, o que de resto certamente exige que a exposição do todo é necessária para retificar cada parte e para realizar isso é preciso deixá-lo numa certa rudeza durante algum tempo. (*Br*, AA 10:338-339)

Quinze anos depois, confessará ao mesmo Garve que continua a ver o seu sistema como «ainda e sempre não terminado» (*noch immer nicht vollendet*), e que, embora esteja convencido da factibilidade do seu completamento, este lhe parece já ser um «suplício de Tântalo» (*ein Tantalischer Schmerz*). (*Br*, AA 12:257) E, nas reflexões dos últimos anos, conhecidas por *Opus postumum*, vêmo-lo ocupado a estabelecer as "passagens» (*Übergänge*) entre partes da sua Filosofia e a procurar o que chama obsessivamente «o mais alto ponto de vista da filosofia transcendental», que deixe ver a coerência e unidade desta reduzida à economia das três ideias, ditas *Dichtungen der Vernunft*: Deus, Eu, Mundo (*OP*, AA 21:92-94, 100).

Todavia, essa experiência íntima de incompletude do seu sistema – ou de "obra em processo" que é a sua filosofia – é bem compensada com a também íntima e gratificante convicção, muitas vezes expressa, da espontânea e mútua conveniência das suas partes, colhida na experiência do próprio processo de explicitação destas. Um dos mais importantes testemunhos disso é a já referida carta de 28 de dezembro de 1787 a K. L. Reinhold (AA 10:514), na qual Kant revela a recente «descoberta» – já não esperada – da faculdade e do respetivo princípio a priori – o Juízo e a Teleologia –, que dão razão da vivência e sentimento estéticos e da apreciação teleológica da Natureza, e que, na verdade, permitem explicar não apenas as formas belas da Natureza ou da Arte e as produções organizadas da Natureza, mas também a íntima pertinência ou teleoformidade – *Zweckmässigkeit* – do peculiar organismo que é a Razão, cujos mais exímios produtos são a Filosofia e a Metafísica, que, por serem tais, não são menos produtos da universal «*natura daedala rerum*, a grande artista Natureza» (*ZeF*, AA 08:360). Embora sem expressamente se referir a Kant, o jovem Nietzsche deixou disso a intuição exarada no fragmento que vai em epígrafe a este capítulo.

(Página deixada propositadamente em branco)

5
"O HOMEM, CONSIDERADO COMO PESSOA": GÉNESE, AMBIENTES SEMÂNTICOS E PRESSUPOSTOS DA ANTROPOLOGIA MORAL KANTIANA

> Nous avons tellement été accoutumés aux concepts kantiens de la moralité […] qu'il nous parait evident que Kant recourt à des significations dont nous usons couramment, alors qu'il ne cesse de les créer. Notre kantisme 'culturel' a rendu somnolente notre lecture de Kant.»
>
> Michèle Cohen-Halimi, *Entendre raison. Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris: Vrin, 2004, p.28.

> Nous parlons sans cesse de la personne en ayant perdu ce que peut bien signifier avoir à être une personne. […] On parle ainsi avec la bonne conscience de ceux pour qui tout va de soi des droits de la personne, mais dans la pure comprehensivité du bavardage qui fait que la personne n'est pas interrogée.
>
> E. Housset, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa découverte phénoménologique*, Paris: PUF, 2007, p.14.

Prólogo

Neste ensaio, proponho-me visitar um dos momentos da história filosófica em que a noção de Pessoa sofreu a decisiva transforma-

ção semântica que a converteria numa das mais pregnantes noções da antropologia filosófica contemporânea e a tornaria disponível para um aproveitamento quase vulgar e para um uso quase banal, apta a funcionar como privilegiado mediador em diferentes domínios e contextos: no teológico e filosófico, no ético e jurídico, no antropológico e psicológico. Tão vulgar é o aproveitamento e tão banal o uso que dessa noção se faz que quase se perdeu o sentido da densidade que ela carrega, uma densidade adquirida na longuíssima história de reflexão e de debates teológicos e filosóficos ocorridos na tradição do pensamento europeu. Se lermos os preâmbulos e mesmo o articulado de alguns documentos que regem a actual ordem jurídico-política internacional e até mesmo a lei fundamental ou Constituição de alguns Estados, poderemos constatar a recorrência do termo Pessoa como um conceito pregnante, não raro sob a fórmula elíptica e enfática da "dignidade e direitos da pessoa humana". É certo que isso, na generalidade dos casos, não passa de vazia retórica. Ainda assim, mesmo se disso não há consciência, até entre profissionais da Filosofia ou da História das Ideias, é inegável que, entre todos os pensadores da tradição filosófica ocidental, Kant foi o pensador que mais terá contribuido para um tal uso do termo em tais contextos.

De facto, a ideia de "o Homem, considerado como Pessoa" (*der Mensch, als Person betrachtet – MS/TL* §11, AA 06:434), com toda a constelação de motivos que mobiliza ou de pressupostos que carrega, está no centro da filosofia moral e da filosofia do direito kantianas, mas é quase sempre tomada, mesmo pelos hermeneutas do Kantismo, como se o seu conteúdo e significado fossem óbvios, quando, na verdade, não é assim. Fazendo minhas, a este respeito, as palavras de Michèle Cohen-Halimi e de Emmanuel Housset, que vão em epígrafe, é meu intuito: 1.º) mostrar, por alguns breves apontamentos, a génese dessa noção e a sua peculiar alocação no contexto do pensamento kantiano; 2.º) identificar os ambientes semânticos que lhe conferem a sua peculiar pregnância; 3.º) explicitar os pressupostos que o filósofo invoca para a sustentação dessa sua noção e a constelação de tópicos que ela convoca para lhe garantirem pertinên-

cia. Com isso, espero contribuir para uma melhor avaliação da parte que cabe a Kant na "reinvenção" ou mesmo "recriação" dessa antiga noção e assim devolver a esta algo do seu pregnante sentido, perdido pelo desgaste e banalização do uso.[1]

1. O que deve Kant à longa história da noção de Pessoa

Um leitor de Kant, que só conheça os escritos publicados pelo filósofo em vida, não pode evitar o sentimento de surpresa que o acomete quando lê a Segunda Secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costu-*

---

[1] Embora seja reconhecido como central na filosofia prática kantiana, o tema não tem merecido muita atenção por parte dos intérpretes. Entre os ensaios expressamente dedicados ao tema, citem-se: Adolf Trendelenburg, «Zur Geschichte des Wortes Person», *Kant-Studien* 13 (1908), pp.1-17; Hans Vaihinger, «Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Nachtrag zu dem Trendelenburgschen Aufsatz: 'Zur Geschichte des Wortes Person'», *Kant-Studien*, 13 (1908), pp.194-196; Heinz Heimsoeth, «Persönlichkeitsbewusstsein und Ding-an-sich in der Kantischen Philosophie», in: Idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Kantstudien Ergänzungsheft 71, Bonn: Bouvier, 1956, pp.227-257; G. Haardt, «Die Stellung des Personalitätsprinzips in der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' und in der 'Kritik der praktischen Vernunft'», *Kantstudien* 73 (1982), pp.157-168; W. P. Mendonça, «Die Person als Zweck an sich», *Kant-Studien* 84 (1993), pp.167-184; Joachim Hruschka, «Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)», *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang (12. Januar 1990), pp. 1-15. Veja-se também o comentário à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Darmstadt: WBG, 1988, sobretudo nas pp. 73-82: «5. Möglichkeit und Wirklichkeit des kategorischen Imperativs im Blick auf den unbedingten, autarken Selbstwert der Person»; Dieter Sturma, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivitaät und Moralität*, Paderborn: Schöning, 1997; Dieter Sturma, «Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person», in: Dietmar H. Heidemann, Kristina Engelhardt (Hrsg.), *Warum Kant heute?*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2004, pp.264-285; Manfred Baum, «Person und Persönlichkeit bei Kant», in: Achim Lohmar, Henning Peucker (Hrsg.), *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitliches Paradigmas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, pp. 81-92; Georg Mohr, «Personne, Personnalité et Liberté dans la *Critique de la Raison pratique*», *Revue Internationale de Philosophie*, 166, 1988, pp.289-319; Gabriele Tomasi, «Person», «Persönlichkeit», in: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, Band 2, pp.1741-1746. Neste ensaio, uso a expressão "antropologia moral" em sentido amplo, não como contraposta a uma "metafísica dos costumes" (*GMS*, AA 04:388-389), mas como integrando-a organicamente.

mes (1785), naquelas páginas onde se explicita em diversas formulações o princípio supremo da moralidade ou lei prática, também chamado «imperativo categórico». Surge aí, como uma segunda formulação ou explicitação deste, a seguinte:

> Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer um outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca apenas como meio. [*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.*] (*GMS*, AA 04:429)

Esta formulação, onde concorrem três noções fundamentais, que são também pressupostos correlatos da antropologia moral que o filósofo desenvolve nesse mesmo contexto (a saber: humanidade – *Menschheit*, ou dignidade da humanidade – *Würde der Menschheit*, Pessoa – *Person* (a do próprio e a de todos os outros) e, subentendida na oposição fim /meio – *Zweck/Mittel*, o ser racional concebido como fim em si mesmo – *Zweck an sich selbst*), surpreende-nos, porque nada, ou quase nada, na anterior história do conceito a prometia e porque também nada nos escritos kantianos conhecidos até à data a fazia esperar. É como se Kant rompesse nisso com toda a tradição do uso do termo e com a abordagem, de resto nada promissora, que ele próprio do mesmo fizera, na *Crítica da Razão Pura*, a propósito do «paralogismo da personalidade» e da denúncia aí exarada da ilusão em que labora a psicologia racional da metafísica especulativa.[2] Obviamente, na *Fundamentação*, o termo Pessoa, mais do que

---

[2] Pode com razão falar-se de "reinvenção", naquele sentido em que também E. Housset fala de "invenção da pessoa" por Santo Agostinho. Veja-se: E. Housset, «L'invention de la personne par saint Augustin et la métaphysique contemporaine» (*Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, Brepolis, 2006, 6, pp.463-482) e *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa découverte phénoménologique*, Paris: PUF, 2007. Para um ponto da situação histórica e sistemática sobre o tema, com atenção ao debate contemporâneo e intercultural, veja-se: Regine Kather, *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt: WBG, 2007 (sobre Kant, pp.58-67). Para a história do conceito, na época moderna anterior a Kant, veja-se:

condensar uma definição de propriedades, surge em estreita correlação com outros tópicos e pressupostos que têm por assim dizer o valor de axiomas, sem os quais o significado daquele conceito é vazio ou irrelevante. Entre esses pressupostos, que mais adiante explicitaremos, conta-se precisamente a ideia de que, enquanto ser racional, o homem deve considerar-se como fim em si, e não como mero meio para qualquer uso do arbítrio de outrem ou do próprio, como algo, portanto, que tem um absoluto valor em si mesmo e que, por isso, é objecto de respeito. É isso que o constitui ou o institui como Pessoa. Com efeito, assim se lê num dos vários passos dessa obra: «os seres racionais são chamados pessoas, porque a sua natureza já os distingue [*auszeichnet]* como fins em si mesmos» (*GMS*, AA 04:428).

Só por textos mais tardios ou postumamente publicados sabemos que Kant não desconhecia o contexto teatral de origem do termo Pessoa (*persona*) e que estava familiarizado com a longa e complexa história jurídica e teológico-filosófica do mesmo. Há pelo menos três testemunhos textuais que nos mostram ter Kant conhecimento da etimologia latina (ou etrusca) do termo *persona* (equivalente ao grego *prósopôn*), como derivando do contexto teatral e designando a máscara que o actor usava para representar a personagem (ou para amplificar a voz), ou simplesmente como dizendo a máscara que esconde a realidade. Em todos eles, Kant cita livremente uma passagem de *De rerum natura* (III, 57) de Lucrécio – "*et eripitur persona, manet res*". Um ocorre no § 33 da *Antropologia* (AA 07:180), e os outros dois em textos do espólio: num «Esboço de um discurso de arguição», do ano de 1777 (*Reflexionen zur Anthropologie*, AA 15.2:931)[3] e numa passagem do *Opus postumum*, no contexto do esclare-

---

Christian Hauser, *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994; Udo Thiel, «Personal Identity», in: Daniel Garber & Michael Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge / New York / Madrid / Melbourne / Cape Town: Cambridge University Press, 1998), vol. 1, pp.868-912.

[3] A tradução deste pouco conhecido texto de Kant vai em Apêndice a este volume.

cimento da noção de pessoa: «*Persona* significa também máscara. *Eripitur persona, manet res*.» (AA 21:142). E pelo ambiente marcadamente jurídico e forense que, como veremos, envolve a noção kantiana de Pessoa, somos levados a presumir que Kant teve bem presente o uso do conceito no antigo direito romano e mesmo o sentido que Cícero atribuia ao termo, quando dizia desempenhar três funções ou "representar três pessoas", sendo um só: a sua própria, a do adversário e a do juíz (*tris personas unus sustineo: meam, adversarii, iudicis*).[4] O direito romano consagrava a distinção entre *persona* e *res*, entre o direito que se refere a *pessoas* e o direito que se refere a *coisas*. Mas só o homem no uso dos seus direitos civis era aí considerado pessoa – *persona est homo statu civili praeditus* –, sendo, por conseguinte, excluídos dessa qualidade os escravos, considerados como coisas – «quase como não possuindo pessoa» (*quasi nec personam habentes*).[5] Inúmeras afirmações de Kant evocam esta antiga acepção jurídica romana da noção de pessoa, como as que são recorrentes ainda nas páginas do *Opus postumum*: «a pessoa é um ser racional que tem direitos»; «a pessoa é um ser que tem direitos e é disso consciente»; «a personalidade é a propriedade de um ser que tem direitos»; «uma substância que é consciente da sua liberdade é pessoa, ela tem também direitos» (*OP,* AA 22: 49, 51, 52, 55, 56, 121, *passim*). Em suma, a pessoa é um ser livre, que tem direitos, que é consciente da sua liberdade e dos seus direitos e que é imputável pelas suas acções perante um juiz ou um tribunal, na medida em que está subordinado a leis. Estas são as condições básicas que conferem a um ser a qualidade jurídica e moral, o que se diz também pelo termo Personalidade.

Mas se é assim facilmente reconhecível uma directa relação da noção kantiana de pessoa com o uso e significado do termo no antigo direito romano, já uma directa ou mesmo indirecta relação do uso kantiano do

---

[4] Cicero, *De oratore* II,102.

[5] Veja-se: A. Trendelenburg, «Zur Geschichte des Wortes Person», *Kantstudien* 13 (1908), pp.14-15.

termo com a longa história teológico-filosófica do mesmo parece, à primeira vista, muito menos evidente. Na verdade, a noção de Pessoa veio a adquirir toda a sua pregnância especulativa e semântica sobretudo graças às controvérsias doutrinárias em torno da teologia trinitária e cristológica dos primeiros séculos do Cristianismo (séc. IV e seguintes). No primeiro caso, essa noção permitia pensar, sem que nisso se visse grave contradição, a coexistência de três pessoas numa só essência, natureza ou substância divina, o que não acontecia sem alguma dificuldade de tradução do termo *hypostasis*, usado pelos Padres gregos na fórmula *una essentia, tres hypostases seu substantiae*, a qual resultava equívoca para os Padres latinos, que, por isso, preferiam a fórmula *una essentia vel substantia, tres personae*.[6] No segundo caso, ou seja no contexto da teologia cristológica da Incarnação, o conceito permitia pensar a coexistência e união de duas naturezas diversas (a divina e a humana) numa mesma pessoa – a de Cristo. Paradoxalmente, o conceito era assim solicitado para dois usos teológicos de sentido oposto: num caso, para dizer a unidade da natureza divina subsistente em três pessoas diferentes; no outro, para pensar a coexistência de duas naturezas diferentes numa só e mesma pessoa. Desses debates teológicos resultaram importantes conquistas especulativas, não só para a compreensão personalizada da natureza divina e da relação do homem com a divindade personalizada, mas também para a compreensão do próprio homem enquanto concebido com tendo sido criado ele mesmo *ad imaginem et similitudinem Dei* e, por conseguinte, também ele considerado como pessoa.

Desde Aurélio Agostinho e Anício Boécio a Tomás de Aquino e João Duns Escoto, e ainda depois deste, muitos foram os pensadores que contribuiram para desenvolver a fecundidade da noção de Pessoa, não só no plano da teologia trinitária e cristológica, como também no plano antro-

[6] Agostinho, *De Trinitate*, VII,7: «Dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae; a Latinis autem una essentia vel substantia, tres personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro id est Latino essentia quam substantia solet intelligi.»

pológico. O resultado de todo esse imenso trabalho especulativo traduziu-se numa extraordinária explicitação semântica do termo. Destaca-se, em primeiro lugar, a limitação do uso do conceito à substância racional e individual; por conseguinte, o conceito de pessoa não é atribuído nem aos seres inanimados, nem às plantas ou aos animais e nem sequer aos conceitos genéricos ou abstractos. São pessoas apenas os indivíduos racionais concretos.[7] A característica de individualidade pessoal chega a ser entendida como incomunicabilidade e absoluta singularidade[8], ou designa mesmo a independência e autonomia, a «extrema solidão»[9].

Vários autores medievais tentaram reconstituir a possível origem etimológica do termo *persona*, encontrando-a uns na união dos termos *per se una* (aquilo que é uno por si)[10], sublinhando-se nesse caso a unidade, enquanto outros o fazem derivar do verbo *personare* (aquilo ou aquele que se faz ouvir, ou que tem a sua própria voz)[11], sublinhando a protagonização, o que, de resto, não é alheio à origem teatral do termo, que alguns pensadores medievais (por ex., Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio) bem conheciam e de onde derivam também o sentido de

---

[7] Boécio (*Contra Eutychen et Nestorium*, 1-3; *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3, *Patrologia Latina*, 64,1345): «persona est naturae rationabilis individua substantia». Tomás de Aquino (*S.Th.* I, q. 29, a. 3 ad 2): «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona».

[8] Ricardo de S. Victor: «Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia ... existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum». Para esta e outras referências seguintes, veja-se, de B. Th. Kible, o artigo «Person» no *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (WBG, Darmstadt, 1989, Bd. 7, col. 283ss.

[9] João Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, III d.1,q.1, n.º17): «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae»

[10] «Persona est per se una» (Godescalc de Orbais, séc. IX), sublinhado nosso; «Unde hoc nomen persona duo importat, et significationem unitatis et consignificationem personalis distinctionis, quam designat iunctura verborum per se unum.» (Simon de Tournai), sublinhado nosso. Kible, *Ibidem.*

[11] «Persona dicitur eo quod per se sonat» (Remígio de Auxerre e S. Boaventura), sublinhado nosso. Kible, *Ibidem*.

dignidade pela função ou poder exercidos, que o uso do termo de resto também cobria.[12]

No início da Modernidade, as noções teológicas, metafísicas e antropológicas de Pessoa e de Personalidade, longamente cunhadas pelos pensadores da Patrística e da Escolástica, ou vão ser completamente desqualificadas filosoficamente, como acontece em Espinosa[13], ou vão sofrer profundas transformações, em três principais direcções: 1) num sentido existencial-concreto e prático-religioso; 2) num sentido político-jurídico, como figura de representação; 3) num sentido psicológico-metafísico, como sinónimo da identidade substancial e permanente do eu próprio.

Acontece a primeira transformação sobretudo com Lutero. Atento ao uso do termo na literatura neotestamentária, onde *persona* diz o papel e a importância social, que nada contam perante Deus (que "não faz aceção de pessoas"), o Reformador interpreta o ser pessoa do homem não já num sentido metafísico-substancial, à maneira dos teólogos e filósofos escolásticos (caracterizado pela ipseidade, autossuficiência e autonomia do indivíduo), mas num sentido prático-existencial, como o ser do homem concreto e empírico, caracterizado antes pela sua historicidade e finitude, que ora pode estar sob o domínio do espírito, ora sob o domínio da carne, e no qual releva o papel da acção salvadora de Deus, e não o da

---

[12] Tomás de Aquino (*S. Th.* I, q.29 a.3 ad 2): «Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, imppositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona... Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen personam.»

[13] Do que é expressão esta passagem dos *Cogitata Metaphysica* (II,8): «Nec fugit nos vocabulum (personalitatis scilicet), quod theologi passim usurpant ad rem explicandam; verum, quamvis vocabulum non ignoremos, ejus tamen significationem ignoramus, nec ullum clarum et distinctum conceptum illius formare possumus.» B. Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebahrdt, Heidelberg, 1924, I, p.264.

própria praxis livre e autónoma.[14] Na sua *Disputatio De Homine* (1536), Lutero evita e desqualifica mesmo as tradicionais definições filosóficas dadas pelos filósofos (especialmente por Aristóteles) e pelos teólogos escolásticos, insistindo na ideia de que a filosofia e a teologia delas reféns nada sabem realmente acerca do Homem.[15]

No século seguinte, o filósofo inglês Thomas Hobbes, seja nos seus escritos políticos seja nos escritos de controvérsia teológica, apropria-se do termo *persona* recuperando-o do seu uso nos escritores latinos, nomeadamente por Cícero, mas associando-o também à matriz grega *prósopôn*, pois se em ambos se diz o aspecto de *representação*, já naquele o que sobressai é o significado jurídico e político de autoria das acções. E assim escreve Hobbes:

> A palavra 'pessoa' é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. […] E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da acção, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um actor, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa.... Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, actor e outras semelhantes.[16]

---

[14] Veja-se: Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Martin Luther*, Göttingen : Wandenhoeck u. Ruprecht, 1967 ; R. Malter, *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn: Bouvier, 1980, pp. 228, 250, 377-378 ; Karl-Heinz zur Mühlen, *Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken : dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, sobretudo pp.44-66 («Luthers Abgrenzung gegen den scholastischen Personbegriff»).

[15] Veja-se: Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Band II: *Disputatio De Homine*, Erster Teil: *Text und Traditionshintergrund*, Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, sobretudo pp. 120-135.

[16] Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI, ed. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books, 1968, pp.217-218.

Numa sua outra obra, o filósofo britânico evoca expressamente como relevante o uso ciceroniano do termo, já acima evocado, citando, de uma carta a Atticus, a declaração do filósofo romano – *unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis* –, que também surge no *De oratore*, comentando-a do seguinte modo:

> Cícero era aqui a substância inteligente, um homem; e, porque ele se defendia a si mesmo, designa-se como a sua própria pessoa; porque ele defendia igualmente o seu adversário, segundo declara, assumia a pessoa deste; e enfim, porque ele pronunciava a sentença, segundo diz, assumia a pessoa do juiz. Nós utilizamos a palavra no mesmo sentido na nossa língua quando dizemos que aquele que age por sua própria autoridade age 'em pessoa', e que, quando ele age pela autoridade de um outro, ele é a 'pessoa' deste último. […] Uma pessoa é uma substância inteligente, que pode realizar todo o acto em seu nome próprio ou em nome de um outro, pela sua própria autoridade ou pela de outro.[17]

Ser pessoa é, pois, ser autor ou actor, é ser protagonista, por si próprio ou por representação. É assim que o cap. XVI de *Leviathan* trata «Das pessoas, autores e coisas personificadas» e nele se lê:

> Uma pessoa é aquele *cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou acções de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja em verdade ou por ficção*.

---

[17] *An Answer to Bishop Bramhall*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Molesworth, London, 1839-45 (reimpr. Aalen: Scientia Verlag, 1962) vol. 4, pp.310-311. Veja-se: François Tricaud, «An Investigation Concerning the Usage of the Words 'Person' and 'Persona' in the Political Treatises of Hobbes», in: J.G. Van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Amsterdam : Rodopi, 1982; Franck Lessay, «Le vocabulaire de la personne», in: Yves Charles Zarka (dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992, pp.155-186.

Quando elas são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e acções de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*. A noção de pessoa torna-se assim apta para funcionar como categoria política de protagonização da soberania. E, segundo Hobbes, o soberano é *pessoa*, porque transforma uma multidão numa pessoa artificial e faz assim com que a multidão das opiniões e vontades se exprima mediante uma só voz e uma só vontade, a daquele que a todos representa:

> Uma multidão de homens torna-se uma pessoa quando eles são representados por um homem ou por uma pessoa. [...] Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.[18]

Este uso jurídico-político do termo *persona* não é novo de todo nem é exclusivo de Hobbes. Já vimos que o filósofo britânico o toma de Cícero. Mas ele não era alheio ao pensamento político da Escolástica e encontramo-lo, só para dar um exemplo, também em Francisco Suárez, aplicado, por ficção analógica, à comunidade ou ao seu soberano, designado como «*persona publica, quae totius multitudinis curam habet.*»[19] O mesmo uso do termo será recorrente também noutros filósofos políticos modernos. Seja exemplo Rousseau, o qual ora considera o Estado ou a Cidade como «*personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres*»[20], ora considera igualmente o Príncipe «*comme une personne morale et collective, unie par la force des lois, et dépositaire dans l'État de la puissance exécutive*», o qual

---

[18] *Leviathan*, cap.XVI. Veja-se: Mónica Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of State*, Leiden: Brill, 2009, sobretudo os caps. 3 (Juridical Representation) e 4 (Representation in Theology).

[19] Francisco Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. VIII, 9 (ed. do IEP, Madrid,1967, vol. I, p. 46).

[20] *Du Contrat Social*, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, II, cap. IV, pp. 67-68.

é ao mesmo tempo uma «*personne naturelle*» ou um indivíduo físico[21], ora reconhece o *soberano* (*souverain* ou poder legislativo – o povo) e o *governo* (*gouvernement* ou poder executivo – a administração) como «*deux personnes morales très distinctes*».[22]

Seguindo uma outra vertente, vários pensadores modernos (Locke, Leibniz, Wolff), embora conhecendo a origem e o significado forense e político da noção de Pessoa, vão explicitá-la sobretudo no contexto da psicologia racional e moral, como expressão da unidade de uma consciência representativa e reflexiva e como sinónimo da ideia de identidade ou de permanência do eu (do *Self*), isto é, como o substrato de uma consciência una e idêntica que subsistiria através de todos os seus diferentes estados temporais, que, por isso, os pode chamar seus e ser responsável ou responsabilizada por eles.

Assim, para Locke, Pessoa «é um termo forense que designa a apropriação das acções e do seu mérito».[23] Mas, num outro parágrafo do *Essay Concerning Human Understanding*, o autor define a Pessoa já em termos inequivocamente modernos, ou seja: num sentido gnoseológico-metafísico, como aquela consciência de si mesmo que acompanha o sujeito nas suas acções ou pensamentos. Nas palavras de Locke:

> Uma pessoa é um ser pensante inteligente, dotado de razão e de reflexão e que pode considerar-se a si mesmo como si mesmo, como uma mesma coisa que pensa em diferentes tempos e lugares, coisa que faz unicamente por esta consciência que é inseparável do pensar e que, segundo me parece, lhe é essencial: porque é impossível a alguém perceber sem perceber que percebe.[24]

---

[21] *Ibidem*, III, cap.VI, p.111.

[22] *Ibidem*, III, cap. V, pp. 108-109.

[23] *Essay concerning Human Understanding*, Book II, chap. XXVII, §26.

[24] *Ibidem*, § 9.

Ser pessoa é, pois, um processo dinâmico de auto-consciencialização, mediante o qual a consciência do sujeito reivindica todo um conjunto de experiências vividas pelo mesmo e as refere reflexivamente a si própria. A personalidade ou identidade pessoal é o resultado de uma operação realizada na e pela memória do sujeito:

> A simples consciência, tão longe quanto ela pode estender-se, mesmo que seja a épocas históricas passadas, unifica existências e acções muito afastadas no tempo numa mesma pessoa, da mesma maneira que o faz com acções ocorridas no momento imediatamente anterior. De modo que, tudo quanto de acções passadas e presentes tem a consciência é a pessoa mesma, pessoa à qual isso pertence juntamente.[25]

É no mesmo ambiente das de Locke que se movem as considerações de Leibniz e de Christian Wolff acerca da Pessoa, da Personalidade e da "identidade pessoal". Leibniz concorda com a tese de Locke segundo a qual «a conscienciosidade ou o sentimento do eu prova uma identidade moral ou pessoal» e explicita-a mostrando que é a consciência de si e a memória de estados anteriores o que distingue os homens dos animais e os torna pessoas, isto é, seres com o sentido da responsabilidade jurídica e moral pelos seus actos e assim também capazes de relações jurídicas entre si e de estabelecer sociedade com Deus numa república de Deus, e capazes também de imortalidade. [26] Lê-se numa carta a Rudolph Wagner:

> É de forma admirável que o homem sobressai sobre os animais, porque devido ao uso da razão é capaz de sociedade com Deus e por isso de prémio e de penas na governação divina. Por conseguinte, não tem só vida e alma

---

[25] *Essay*, § 16. *Ibidem*, § 26.

[26] *Nouveaux Essais*, II, XXVII,9, *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim / New York: Olms, 1978, Bd.5, pp.218 ss.

como os aninmais, mas também consciência de si e memória do primitivo estado e, para o dizer numa palavra, conserva a pessoa… As almas, trendo sido feitas racionais e tornadas capazes de consciência e de sociedade com Deus, penso que nunca perdem a pessoa de cidadão na república de Deus. Pelo contrário, aos animais, que são incapazes de sociedade e de direito não se pode atribuir a conservação da pessoa e a imortalidade moral.[27]

Por sua vez, Christian Wolff define a Pessoa pela capacidade de auto-representação da própria unidade e identidade da consciência em diferentes estados:

Chamamos pessoa uma coisa que para si mesma está consciente de que é sempre precisamente aquela que foi antes neste ou naquele estado; assim, os animais não são pessoas; os homens, porém, porque estão conscientes de que são sempre precisamente aqueles que foram antes neste ou noutro estado, por isso são pessoas.[28]

Sublinha-se nestes autores a permanência e a identidade da consciência do sujeito. Ora, é precisamente a ideia de unidade, de permanência e de substancialidade do eu ou da mente, enquanto constitutivas da noção de personalidade, que vai ser objecto da crítica de David Hume, para quem a ideia de pessoa ou de identidade pessoal, como algo substantivo e permanente, é uma mera ficção. Escreve o filósofo escocês:

Aquilo a que chamamos mente [*mind*] não é mais do que um amontoado ou uma colecção de diferentes percepções, unidas conjuntamente por certas

[27] Carta a Rudolph Christian Wagner, de 4 de Junho de 1710, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, pp. 530-531.

[28] Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Frankfurt und Leipzig, 1729, § 924, p. 570.

relações e falsamente supostas como estando imbuídas de uma perfeita simplicidade e identidade.[29]

O Eu ou a Pessoa – *self or person* – não é algo que se apreenda imediatamente em si e por si mesmo, como objecto de uma qualquer impressão, mas é «aquilo relativamente ao qual as nossas múltiplas impressões e ideias é suposto terem uma referência».[30] Tão pouco é uma realidade una e substancial, mas apenas «um amontoado ou colecção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma inconcebível rapidez, e estão em perpétuo fluxo e movimento.» Em suma, «a mente é uma espécie de teatro… sem palco»:

> As diversas perceções fazem sucessivamente a sua aparição; passam, voltam a passar, fogem deslizando e misturam-se numa variedacde infinita de atitudes e situações. Não há propriamente nela nem simplicidade num instante, nem identidade em diferentes instantes, qualquer que seja a propensão natural que tenhamos para imaginar esta identidade e propensão. A comparação do teatro não deve induzir-nos em erro. São apenas as sucessivas perceções que constituem a mente, e não temos a noção mais longínqua do palco em que se representam estas cenas, nem dos materiais de que é composta.[31]

Por conseguinte,

> a identidade que se atribui à mente do homem é apenas uma identidade fictícia, do mesmo tipo daquela que atribuímos aos corpos vegetais e animais; ela não pode, pois, ter diferente origem, mas deve resultar duma semelhante operação da imaginação sobre os mesmos objectos.[32]

---

[29] *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, sect. 2, ed. Selby-Bigge/Nidditich, Oxford, 1978, p. 207.

[30] *Ibidem*, Sect. 6, p. 251.

[31] *Ibidem*, p. 252.

[32] *Ibidem*, p. 259.

Tal como Leibniz, também Hume sublinha o papel da memória na construção da ficção ou ilusão da personalidade ou da consciência da identidade pessoal:

> Se não tivéssemos memória, nunca teríamos nenhuma noção da causação, nem consequentemente da cadeia das causas e efeitos, que constitui o nosso Eu ou Pessoa [*self or person*].[33]

Mas, ao contrário do filósofo de Hanover, o filósofo escocês não extrai disso a conclusão de uma real permanência substantiva do mesmo sujeito nos seus diferentes estados e momentos do tempo, e ainda menos uma permanência para além do tempo, como é suposto na ideia de imortalidade da alma.[34]

2. Kant: do paralogismo lógico da Personalidade ao paradoxo moral da Pessoa

É seguindo na esteira das críticas de Hume que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, denuncia e desmonta o paralogismo em que, segundo ele, se envolve a psicologia racional da metafísica especulativa no que se refere à ideia da subsistência de uma identidade pessoal. Na versão da 1.ª edição da obra, o paralogismo da personalidade é um dos 4 paralogismos em que labora toda a psicologia racional da metafísica especulativa no seu esforço por construir uma doutrina da alma a partir da consciência do *eu penso* que acompanha todas as representações do sujeito como pressuposto transcendental dos seus actos cognoscitivos (os outros paralogismos são o da substancialidade, o da simplicidade e o da idealidade).

---

[33] *Ibidem*, p. 261.

[34] *Ibidem*, sect. 5.

Um paralogismo é um raciocínio falso quanto à forma. O paralogismo da personalidade é um paralogismo transcendental, ou seja, é um raciocínio vicioso – ou antes, uma falácia, que se funda na natureza da própria razão humana e a faz incorrer numa ilusão, que a *Crítica* trata de elucidar, sem todavia a poder evitar e erradicar definitivamente. Neste caso, o vício lógico reside no facto de se tomar o conceito ou juízo *eu sou* como se ele por si só nos permitisse e garantisse a apreensão da realidade substantiva de nós mesmos ou da nossa alma, quando, na verdade, segundo Kant, tal juízo apenas designa a unidade originariamente sintética da apercepção que acompanha todas as representações e intuições do sujeito (segundo o mostrara o §16 da Analítica). O paralogismo consiste precisamente em tomar a condição transcendental de toda a síntese aperceptiva por uma realidade dotada de determinados atributos (substantividade, simplicidade, personalidade, idealidade, de onde se seguiria depois a imortalidade da alma ou do eu). A psicologia racional da metafísica especulativa é o vasto território onde proliferam tais paralogismos. Assim escreve Kant:

> O *eu penso* é o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que, se esse pensamento deve referir-se a um objecto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta consciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência. (*KrV* A 343/ B 401)

É nesse pressuposto que se funda a metafísica moderna de base cartesiana, tal como expresso nas conhecidas fórmulas do *Discours de la Méthode* e das *Meditationes de Prima Philosophia*: *eu penso – eu sou – eu sou uma coisa pensante*.[35] Kant formula do seguinte modo o raciocínio que sustenta o paralogismo da personalidade:

---

[35] *Discours de la Méthode*, *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam-Tannery, reed. Paris: Vrin, 1996), vol. VI, p.32-33; *Meditationes*, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, pp.25-26.

> O que tem consciência da identidade numérica de si próprio em tempos diferentes é, a esse título, uma pessoa; Ora a alma, etc. <tem consciência da identidade numérica de si própria em tempos diferentes>; Portanto é uma pessoa. (*KrV* A 361)

O filósofo concede que a identidade da pessoa se encontra dada, infalivelmente, na minha própria consciência. Mas essa identidade da consciência de mim mesmo em diferentes tempos é apenas uma condição formal dos meus pensamentos e do seu encadeamento numa representação, não provando absolutamente nada quanto à identidade numérica do meu sujeito, no qual, apesar da identidade lógica do eu, poderia contudo produzir-se uma tal mudança, que não permitisse mais conservar-lhe a identidade, embora permitindo continuar sempre a atribuir-se-lhe o título homónimo de eu, significando isso o poder de manter, em cada novo estado, mesmo na transformação do sujeito, os pensamentos do sujeito precedente e transmiti-los ao seguinte. Para ilustrar o seu pensamento, Kant estabelece a analogia com uma esfera de bilhar, que comunicasse a outra o movimento e esta, por sua vez, o fizesse a outras sucessivamente: haveria assim uma mesma cadeia de movimento, mas realizado e produzido por seres (esferas) diferentes. Da mesma forma, uma substância poderia comunicar a outra as suas representações e a consciência que delas tem, e essa, por sua vez, comunicá-las a outras sucessivamente: do que resultaria que a consciência representativa seria a mesma, mas não seria a mesma substância que estaria presente em todos esses estados. (*KrV* A 362-363)

Ainda assim, conclui Kant, o conceito de personalidade pode subsistir, na medida em que é simplesmente transcendental; ou seja, na medida em que ele indica apenas a unidade do sujeito, o qual, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção. Da mesma forma, considera também o filósofo (mas a que título?)[36] que o conceito é necessário e suficiente para o uso prático,

[36] A noção de Pessoa (ou de Personalidade) estaria em situação análoga à de outras,

embora não possamos contar com ele como se ele nos garantisse uma real ampliação do nosso conhecimento de nós próprios mediante a razão pura teorética. Esta, observa Kant,

> apresenta-nos a ilusão de uma continuidade ininterrupta do sujeito, deduzida do simples conceito do eu idêntico, mas esse conceito gira sempre sobre si mesmo e não nos faz avançar um só passo relativamente àquelas questões que dizem respeito ao conhecimento sintético. (*KrV* A 365-366)

A correspondente versão deste tópico na 2.ª edição da *Crítica* é bastante mais sintética. Escreve aí Kant:

> A identidade do sujeito, de que posso ter consciência em todas as suas representações, não se refere à intuição desse sujeito, na qual ele é dado como objecto; não pode, pois, significar a identidade da pessoa, pela qual se entende a consciência da identidade da sua própria substância como ser pensante, em todas as mudanças de estado; para demonstrar essa identidade não bastaria a simples análise da proposição: eu penso; antes se exigiriam diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada. (*KrV* B 408-409)

Em suma: eu não posso concluir da representação do pressuposto de uma unidade da consciência representativa (ou dum *eu penso* como condição transcendental de todas as minhas representações) para a afirmação da existência de mim mesmo como um objecto que eu captasse directamente por uma intuição especulativa (independentemente das intuições que me são dadas na percepção segundo o espaço e o tempo), nem para a afirmação de uma identidade pessoal ou personalidade que objectivamente permanecesse idêntica e até perdurasse eternamente.[37]

---

que, no contexto da filosofia kantiana, só ganham todo o seu verdadadeiro significado e pertinência quando usadas no plano moral ou prático.

[37] Uma excelente análise deste tópico kantiano pode ver-se em: Carlos João Correia, «Kant e o paralogismo da personalidade», in: Idem, *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*,

É por uma outra via que Kant vai não só pôr a salvo como vai até reinstaurar em toda a sua pregnância as noções de Pessoa e de Personalidade. Fá-lo-á, porém, deslocando essas noções do terreno da psicologia racional especulativa da Metafísica para o plano da Moral. Para Kant, a Personalidade que realmente importa tem um significado moral, e não psicológico, uma distinção que aparecerá explícita na Introdução à tardia *Metafísica dos Costumes* (1797). Num sentido psicológico, «a personalidade é meramente o poder de se tornar consciente de si mesmo nos diferentes estados da sua existência». No sentido moral, porém,

> **Pessoa** é aquele sujeito, cujas ações são capazes de uma imputabilidade. A Personalidade moral é, por conseguinte, nada mais a não ser a liberdade de um ser racional sob leis morais, […] do que então segue que a pessoa não está submetida a nenhuma outra lei a não ser à que ela dá a si mesma (seja sozinha, ou pelo menos ao mesmo tempo com outros). (*MS*, AA 06:223)

De seguida, no mesmo lugar, em contraposição, define-se o que é uma Coisa:

> **Coisa** [*Sache*] é uma coisa [*Ding*] que não é capaz de imputabilidade. Um qualquer objeto do livre arbítrio, o qual carece ele mesmo de liberdade, chama-se por isso Coisa [*Sache*] (*res corporalis*). (*MS*, AA 06:223)

Deslocadas assim para o contexto moral, as noções de Pessoa e de Personalidade aparecem não como um dado descritivo, como uma definição da natureza humana ou como uma tese metafísica acerca do homem, mas como um pressuposto, uma mera ideia e, todavia, ainda assim, como sendo uma incondicional prescrição para a vontade – o que, reconhece Kant, constitui verdadeiramente um paradoxo. Se a primeira *Crítica* nos pusera de sobreaviso quanto ao paralogismo da personali-

---

Lisboa: CFUL, 2012, pp.65-75.

dade, eis que somos agora atirados para o paradoxo da noção moral de Pessoa, noção em torno da qual gravitam todos os tópicos essenciais da antropologia moral kantiana. Como se lê na *Fundamentação*:

> É nisto exactamente que reside o paradoxo: que simplesmente a dignidade da humanidade como natureza racional, sem nenhum outro fim ou vantagem a obter por meio disso, por conseguinte o respeito por uma mera ideia, deva servir no entanto de prescrição imprescindível da vontade e que precisamente nesta independência da máxima relativamente a todos aqueles motivos consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades.(*GMS*, AA 04:439)

À primeira vista, a noção de Pessoa não é mencionada e nem sequer visada na passagem que acabámos de transcrever. Na verdade, porém, o tema da pessoa surge na filosofia moral kantiana não enquanto conceito isolado, mas como inscrito numa rede constelacional com outros conceitos e numa teia complexa de pressupostos que importa explicitar para que possamos entender todo o seu alcance. Todos esses pressupostos estão envolvidos pelo paradoxo, não menos do que o está a ideia de «dignidade da humanidade como natureza racional» e o respeito por uma tal ideia.

Quando surge, nas páginas da *Fundamentação*, o tema convoca já todos os seus ingredientes e correlatos, aparentemente sem antecedentes, sem uma pré-história ou sem nada que o preparasse na própria evolução do pensamento moral de Kant. Como vimos, a crítica do paralogismo da personalidade tivera como resultado inviabilizar o acesso a um conhecimento metafísico do eu, da pessoa, da alma. A ideia de personalidade salva-se, sem dúvida, mas apenas como um conceito transcendental que só receberá realmente significação plena no plano da filosofia prática. Todavia, apesar da sua crítica ao paralogismo da personalidade, Kant

não conseguirá evitar de todo uma concepção psicológica da personalidade. É assim que, num passo do tardio *Opus postumum*, se lê esta declaração: «Que o homem não só pense, mas que também possa dizer para si mesmo: eu penso, isso torna-o uma pessoa.» (*OP*, AA 21:103)

Na verdade, porém, se quisermos surpreender a génese da noção moral de Pessoa na filosofia de Kant, na fase anterior à publicação da *Fundamentação,* teremos de procurá-la, não na *Crítica da Razão Pura*, mas nos *Cursos de Ética* leccionados pelo filósofo entre os anos de 1775 e 1785, onde ela surge já com alguns dos seus correlatos e harmónicos essenciais, mas não ainda com toda a respectiva orquestração de temas. O material destes *Cursos* revela que, ao longo da segunda parte da chamada «década silenciosa» e à medida que ia elaborando a sua filosofia teorética e procedendo à crítica da metafísica dogmática especulativa e, com esta, da psicologia racional, Kant lançava também as bases da sua filosofia moral crítica. E o nosso tópico encontra-se no centro dessa versão da filosofia moral kantiana em processo de maturação e pode, a partir daí, ser seguido em sucessivas modulações, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na *Crítica da Razão Prática* (1788), na *Metafísica dos Costumes* (1797) e até obsessivamente no *Opus postumum.*

Pode perguntar-se: onde se terá inspirado Kant para esta transformação do conceito de Pessoa por deslocação do mesmo do plano da psicologia racional metafísica para o plano da moral? Mas as tentativas feitas no sentido de encontrar antecedentes para isso têm sido quase completamente em vão. Com uma única excepção: a do pouco conhecido professor de filosofia e de jurisprudência da universidade de Leipzig, August Friedrich Müller (1684-1761), nunca todavia citado por Kant, em cuja obra *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1733), na respetiva Segunda Parte dedicada à Metafísica, Ética e Política[38], ocorrem, num

[38] August Friedrich Müller, *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften:2. Theil:welcher die Metaphysic, Ethic, und Politic in sich enthält*, Zweyte, vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig: L. Ch. Breitkopf, 1733 (ed. consultável em Googlebooks).

escasso par de páginas, alguns tópicos e desenvolvimentos que fazem pensar, pela óbvia semelhança, nas fórmulas kantianas da *Fundamentação*.[39] Designadamente: a distinção entre "fins" e "meios", o homem considerado como um "fim em si mesmo", a "pessoa como um espírito completo" dotado de razão e de liberdade que age de acordo com os seus próprios fins, que, por isso, é capaz de ser membro de um "reino de Deus", a distinção entre "pessoas" e "coisas", expressa nestes termos: «as pessoas, como membros de um reino, estão submetidas ao império (*Beherrschung*), mas as coisas, como bens ou partes de um poder ou de uma propriedade, estão submetidos ao domínio (*Eigenthume*)».

As semelhanças entre as ideias do professor de Leipzig e as do professor de Königsberg são inegáveis, mas, segundo tudo parece indicar, só muito indirectamente poderá Kant ter tido algum conhecimento da obra e do pensamento de Müller. De resto, Müller expõe aqueles tópicos não na parte do seu Compêndio dedicada à Ética ou à Política, mas na seção da Metafísica, ao tratar daquele Ser especial que é Deus. Depois de abordar o problema da sua existência, o da sua essência e o da sua providência, ele introduz um capítulo intitulado «Do Reino de Deus» (*Von dem reiche gottes*). E é no § 3 deste capítulo, ao explicitar o que se exige num qualquer reino, tanto da parte do soberano como da parte dos súbditos, que encontramos a página que eventualmente poderia ter inspirado Kant, e que merece ser transcrita dada a sua difícil acessibilidade e também para que melhor se perceba, para além da parecença das fórmulas, a diferença de inspiração entre o seu autor e Kant, apesar das inequívocas ressonâncias comuns que entre ambos possa haver sobre o tema que nos ocupa.[40]

---

[39] Veja-se: Joachim Hruschka «Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)», *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang, 12. Januar 1990, pp. 1-15.

[40] A. F. Müller, *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften*, 2.Theil, ed. cit., pp. 401-402: «Porque para um reino, tanto da parte do soberano como da parte dos súbditos, se requer um entendimento sábio ou capaz de sabedoria e vontade livre; (em cuja consideração, então, também o reino de Deus, da parte de Deus, falando certamente

E quanto às diferenças de contexto, para dizê-lo brevemente, seja que Müller começa por onde Kant termina, como veremos de forma mais clara ao comentar os vários passos do *Opus postumum*, onde a ideia de Deus na razão prática se revela como sendo *proprie ac eminenter* a de um Ser que é superlativamente Pessoa. Müller toma expressamente como modelo da governação dos reinos humanos o modo de governação que Deus usa no seu reino.[41] E o ambiente messiânico e político do texto de Müller, tomado do Novo Testamento, também não está ausente, bem pelo contrário, da abordagem kantiana do tema e do respetivo contexto político-jurídico, como veremos de seguida. Kant, é certo, não funda a sua moral num "reino de Deus" e no modo da governação desse reino e respetivos pressupostos. Funda-o em pressupostos que encontra na razão humana prática, a partir da incontornabilidade do "Faktum" da consciência moral e da presença nela de uma lei ou imperativo incondicional, que, por sua vez, requer no ser humano a condição de liberdade. Mas, como veremos, a legislação

---

apenas antropomorficamente e por conseguinte de maneira figurada, com não menos fundamento de verdade pode ser chamado um reino:) e assim se segue que o reino de Deus se pode estender apenas aos homens, (e também a outras criaturas racionais, que possam ainda vir a existir) […] por conseguinte, o soberano tal como os súbditos têm de ser espíritos inteligentes ou substâncias vivas com espíritos tais, isto é, têm de ser pessoas, que agem segundo os fins do seu próprio ser e que também são dotadas de verdadeira liberdade, e não apenas determinadas para o serviço de outras. Pois as outras coisas, tanto as sem vida como as substâncias vivas (que os metafísicos não chamam pessoas, mas supostos <*supposita*>, que não são por causa de si mesmas e que não têm os seus próprios fins, mas apenas estão destinadas como meios para o serviço daquela primeira espécie de substâncias, isto é das pessoas, não são, enquanto membros de um reino, submetidas à governação (*imperio*), mas, tanto quanto o seu fim requer ou permite, como mero meio, são destinadas à posse [*eigenthume*] (*dominio*). […] As pessoas [*Personen*], enquanto membros de um reino, estão submetidas à governação [*beherrschung*], as coisas [*dinge*], porém, como bens ou partes de uma fortuna [*vermögens*] ou de um património [*habseligkeit*], estão submetidas à posse [*eigenthume*].» Num outro passo da sua obra, na p. 61, Müller evoca a definição de *persona* dada pelos "Escolásticos" ou "Metafísicos" (como distinta do mero *suppositum*): «pessoa…<é> uma substância individual, que é racional». (*ib.*, p. 61).

[41] *Ibidem*, § 5, p.405: «Nesta governação ou governo [*herrschaft oder regirung*] natural divino e na nossa natural condição de súbditos, que conhecemos a partir da mais íntima essência do homem, reside escondido o fundamento da necessidade de toda a humana governação [*herschaft*]. E o reino de Deus [*das reich gottes*] é, por conseguinte, o fundamento de todos os reinos humanos [*menschlicher reiche*].»

de cada indivíduo reconhece-se no plano de uma comunidade de seres humanos legisladores que apontam para o que o autor da *Fundamentação* chama a fecunda ideia de um "reino dos fins", e Deus, embora seja uma ideia da razão prática, acaba por ser reconhecido ou postulado como o Supremo legislador que dá unidade e coerência a esse "reino dos fins" de legisladores racionais, que, apesar da sua autonomia, ao mesmo tempo se reconhecem submetidos à lei de que são autores, por conseguinte, como tendo direitos mas também deveres. O Professor de Leipzig e o Professor de Königsberg têm porventura como seu antecedente comum mais próximo o filósofo de Hanover G. W. Leibniz, o qual, como vimos, associava a condição do homem como pessoa à capacidade que ele tem de estabelecer sociedade com Deus numa república de Deus. Numa das secções finais da *Crítica da Razão Pura*, Kant oferece uma síntese da sua ideia de um "mundo moral" – a saber, «o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como deve sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade» (*KrV* A 808/B 836), e para garantir a coerência e unidade final desse "mundo inteligível", postula a necessidade de um Ser como Sumo Bem, e interpreta, como referindo-se a essa mesma ideia, aquilo a que Leibniz chamava o "reino da graça" (*Reich der Gnaden*), no qual se «consideram como membros apenas os seres racionais e o seu acordo segundo leis morais.» (*KrV* A 812/ B 840).

3. Ambientes e contextos semânticos da noção kantiana de Pessoa

A primeira vez que o tema da Pessoa surge em escritos de Kant num contexto claramente moral é, como disse, nos apontamentos do *Curso de Ética* tomados por seus alunos, porém, postumamente publicados[42],

[42] Deve-se a Paul Menzer a primeira edição do Curso de Ética de Kant (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924), a partir do cotejo

e a propósito de dois tópicos: o da imputação moral e o dos deveres do homem para consigo mesmo. Comecemos pelo primeiro. Kant declara que

> toda a imputação é o juízo de uma acção, na medida em que ela resulta da liberdade da pessoa, em relação com certas leis práticas. Na imputação, tem de haver, por conseguinte, uma acção livre e uma lei. (*VüE*, 66-67)

Esta associação entre Pessoa (ou personalidade), liberdade, lei e capacidade de imputação será recorrente em Kant, encontrando explícito e insistente desenvolvimento nos seus últimos escritos, nomeadamente, na *Metafísica dos Costumes* e no *Opus postumum*. Assim, no passo acima citado da Introdução à *Metafísica dos Costumes*, onde se define Pessoa (em contraposição a Coisa) como o sujeito cujas acções são capazes de uma imputação, como o ser racional capaz de liberdade sob leis morais que ele dá a si mesmo (*MS*, AA 06:223). O conceito de Pessoa convoca naturalmente o de liberdade, o de autonomia, o de lei moral, o de imputabilidade.

No *Curso de Ética* (1780-82) e no mesmo contexto se fala também do

---

de três manuscritos de apontamentos de alunos (Theodor Friedrich Brauer, Gottlieb Kutzner, Chr. C. Mrongovius) que frequentaram as aulas de Kant dos anos 1780-1782), tomando por referência base o texto de Brauer. Presume o editor que o conteúdo desse Curso se teria mantido idêntico no essencial entre 1775 e 1780, e ainda pelos anos seguintes. Uma versão posterior desse mesmo Curso, do ano 1784-85, a versão Collins (*Moralphilosophie Collins*), que na última página regista como fim do curso o dia 19 de abril de 1785, foi publicada, em 1974, sob o cuidado editorial de Gerhard Lehmann, no vol. 27 da Akademie Ausgabe (AA 27.1:237-473) e é importante, não só para aferir da permanência, no essencial do seu conteúdo, com os Cursos de anos anteriores, mas também para cotejar esse conteúdo com o texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, publicado nesse mesmo ano. Embora a versão Collins se revele no essencial muito próxima da versão publicada por Menzer, por nos dar esta uma versão mais arcaica do pensamento ético de Kant, segui-la-emos aqui na reedição mais recente, feita sob o cuidado de Gerd Gerhardt (que oportunamente aponta as pequenas divergências com a versão Collins): Immanuel Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990 (doravante: *VüE*).

forum ou do juiz como sendo a pessoa (*física*, se é uma única, ou *moral*, quando são várias pessoas que são consideradas como uma só), que tem a competência e o poder para julgar as acções com força jurídica.(*VüE*, 76)

Surpreende-se aqui a matriz e a ambiência jurídicas que presidem à noção kantiana de Pessoa, e que estarão sempre presentes, e até mesmo reforçadas, em elaborações posteriores da mesma. E essa matriz e ambiência aplicam-se de imediato à experiência ética como sendo regida pela própria consciência moral, a qual é interpretada como sendo um *forum internum*, um *forum conscientiae* ou mesmo um *forum divinum*. Como se lê noutro lugar do mesmo Curso:

Com este *forum internum* associamos nós ao mesmo tempo o *forum divinum*; pois os nossos *Facta* não podem ser imputados nesta vida perante o *forum divinum* a não ser pela consciência, pelo que o *forum internum* é nesta vida um *forum divinum.* (*VüE*, 77)

Diz-se aí que «a consciência moral do homem é o representante dum tribunal divino» (*VüE*, 78). E a explicitação personalizada deste tribunal íntimo no homem será expressamente feita num parágrafo da tardia *Metafísica dos Costumes* (*Doutrina da Virtude*, §13), que merece ser extensivamente citado:

Esta originária disposição intelectual e moral (porque é uma representação do dever), chamada consciência, tem em si a particularidade de que, embora este seu negócio seja um negócio do homem consigo próprio, este se vê obrigado, mediante a sua razão, a pô-lo ao cuidado de uma outra pessoa. Pois o assunto é aqui a condução de uma causa judicial (*causa*) perante o tribunal. Mas porque o **acusado** pela sua consciência é representado juntamente com o juiz como sendo **uma e a mesma pessoa**, isso é uma maneira imprópria de representar um tribunal; pois, desse modo, o acusador perderia sempre. – Por conseguinte, em todos os seus deveres a consciência do homem tem de pensar um outro (que não o homem simplesmente, isto é) que não ele

mesmo, como juiz das suas acções, se não quer estar em contradição consigo próprio. Este outro pode ser uma pessoa real, ou simplesmente ideal, que a razão para si mesma cria. Uma tal pessoa ideal (o autorizado juiz da consciência) deve ser um escrutinador dos corações [*Herzenskündiger*]; pois o tribunal está instalado no íntimo do homem – mas ao mesmo tempo ele deve ser também omniobrigante [*allverpflichtend*], isto é, deve ser uma pessoa – ou como tal ser pensado – relativamente à qual todos os deveres em geral tenham também de ser vistos como seus mandamentos: pois a consciência é o juiz íntimo sobre todas as acções livres.- Mas, porque um tal ser moral tem de ter ao mesmo tempo todo o poder (no céu e na terra), pois de outro modo não podia produzir o efeito que é adequado às suas leis (coisa que se exige de um tribunal), então um tal ser moral que tem poder sobre tudo chama-se Deus. (*MS*/*TL*, AA 06:438-439)

Este texto, que nos revela a verdadeira génese moral da noção kantiana de Deus como Pessoa, embora ideal, põe ao mesmo tempo em evidência o quanto a matriz e a ambiência jurídicas da moral kantiana se associam desde o início à ambiência religiosa ou teológica. Considerar uma sem a outra implica que se perca o genuíno sentido da noção kantiana de Pessoa, que se fique com a aridez da fórmula jurídica, mas sem a rica pregnância do conteúdo teológico. Esta associação será, aliás, recorrente ainda nas páginas do *Opus postumum*: Há um Deus na alma do homem; esse Deus é pensado como pessoa (e uma só, embora se desdobre em três distintas funções da consciência moral), que legisla, que julga, que tem direitos. A moralidade humana consiste em pensar todos os deveres como mandamentos divinos de uma pessoa: Deus, considerado como supremo *imperans,* mas ao qual só temos acesso no foro da consciência ou pelo *dictamen rationis practicae*. Eis uma das muitas formulações do tópico nessas reflexões do ocaso da vida do filósofo:

O imperativo categórico é a sentença dum princípio racional sobre si próprio, como *dictamen rationis practicae*, e ele pensa-se como legislador e juiz sobre si

mesmo segundo o imperativo categórico do dever, pois os pensamentos o acusam ou excusam uns aos outros, por conseguinte, na qualidade de pessoa. Ora há um ser que não tem senão direitos e nenhuns deveres: Deus. Por conseguinte, o ser moral pensa todos os deveres, também segundo o lado formal, como mandamentos divinos: não como se quisesse com isso ao mesmo tempo autenticar a existência de um tal ser: pois o supra-sensível não é um objecto da experiência possível (*non dabile sed mere cogitabile*); mas é apenas um juízo por analogia, ou seja segundo o conceito de relação dum juízo sintético, a saber, de pensar todos os deveres humanos como mandamentos divinos e como numa relação a uma pessoa.[...] Um ser que tem a faculdade e o poder de mandar sobre todos é Deus, e não se pode pensar senão um Deus. – Há um Deus na alma do homem... O imperativo categórico do mandamento do dever tem por fundamento a ideia de um *imperans*, que pode tudo e que manda sobre tudo: é a ideia de Deus. (*OP*, AA 22:120)

Adiante voltaremos a este assunto. Por agora refira-se o segundo tópico, que se expõe no *Curso de Ética*, o qual não é nada menos importante para o nosso tema, e que ocorre no capítulo dos deveres do homem para consigo mesmo. Kant começa por chamar a atenção para a importância desse capítulo, que diz ser comummente negligenciado ou mal tratado pelos filósofos morais, que o consideram uma ninharia ou um apêndice, quando, na verdade, ele constitui toda a base da moralidade. A substância da tese kantiana expõe-se assim:

Os deveres para consigo mesmo são independentes de todas as vantagens e orientam-se apenas pela dignidade da humanidade [*Würde der Menschheit*]. Eles assentam nisto: que nós em relação à nossa pessoa não possuímos uma liberdade ilimitada, e que a humanidade na nossa pessoa deverá ser altamente apreciada, pois sem isso o homem é um objecto de desprezo. […] Os deveres para consigo mesmo são a suprema condição e o princípio de toda a moralidade, pois é o valor da pessoa que constitui o valor moral [*der Wert der Person macht den moralischen Wert aus*] [...] Só sob esta dignidade da humani-

> dade podemos nós praticar os outros deveres, pois este é a base de todos os outros. Aquele que não possui nenhum valor íntimo, renegou a sua pessoa e não pode praticar mais nenhum dever. (*ViiE*, 134)

Não passa despercebido o quão próximos estamos das fórmulas da *Fundamentação*. Na continuação do capítulo, são recorrentes o tema da "Pessoa" (*Person*) e do seu "valor íntimo" (*innere Wert*) que não tem "preço" (*Preis*), a distinção entre "Pessoa" (*Person*) e "coisa" (*Sache*) e entre "meio" (*Mittel*) e "fim" (*Zweck*). Mas sobretudo deve realçar-se a tese de que é o valor íntimo da Pessoa que constitui o verdadeiro valor moral e que o respeito pela dignidade da humanidade na nossa própria pessoa é a base de todos os outros deveres; em suma, a explícita afirmação de que a humanidade e a personalidade são um absoluto do ponto de vista moral e, enquanto tais, são a condição e o limite até do uso da própria liberdade por parte do homem. Este, diz Kant,

> pode dispor sobre tudo o que pertence à sua pessoa, mas não sobre a sua pessoa e não pode usar a liberdade contra ela própria. […] O homem pode por certo dispor sobre o seu estado, mas não sobre a sua pessoa, pois ele mesmo é um fim e não um meio. Tudo no mundo tem apenas o valor de meio, o homem, porém, é uma pessoa e não coisa, por conseguinte, não é nenhum meio. É completamente insensato que um ser racional, que é um fim, em função do qual são todos os meios, se use como um meio. (*ViiE*, 133)

Destas considerações retira o filósofo a condenação tanto do suicídio como da escravatura. No primeiro caso, porque se ofende a humanidade na própria pessoa; no segundo, porque se ofende a humanidade na pessoa dos outros. Tanto num caso como noutro, a humanidade é usada como simples coisa, como um mero meio, e não como um fim em si mesmo.

As passagens do *Curso de Ética*, que acabámos de citar, foram sem dúvida a primeira formulação das ideias expostas na segunda secção

da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na segunda formulação do imperativo categórico que aí se expõe: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.» Sob esta fórmula, propõe-se o que se pode considerar a verdadeira **matéria** da moral kantiana: a ideia de humanidade e a promoção da humanidade enquanto fim moral absoluto. O próprio Kant diz que a dignidade da humanidade (*Würde der Menschheit*) – isto é, o respeitar a humanidade na sua pessoa (*Menschheit in seiner Person*), o respeitar a natureza racional como um fim em si mesma (como Pessoa) e não como simples meio ou coisa – «seria a matéria de uma qualquer vontade boa» (*diese würde die Materie eines jeden guten Willens sein* – (*GMS*, AA 04:437). Os que acusam de incurável formalismo a ética kantiana teriam aqui uma explícita resposta de Kant, se a quisessem ouvir.

Mas há outros documentos que nos mostram que Kant ensaiou as suas ideias de filosofia moral nos seus cursos universitários, não só nos de Ética, mas também no Curso de Direito Natural do ano 1784. Neste último, ocorre igualmente a distinção meios/fins, sendo consideradas as coisas e os seres da natureza, mesmo os animais, como simples meios para um ser racional que deles faça uso, e só o ser humano, enquanto racional e livre, como um fim em si mesmo, com um valor interno ou dignidade, e não com um mero preço relativo. Todavia, nesse texto, não ocorre o termo "Pessoa" e sim "ser humano", como neste passo:

> O ser humano é, assim, um fim em si mesmo e só pode ter, portanto, um valor interno, i. é, uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i. é, um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se na sua liberdade, no facto de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último, então a sua vontade não tem de depender de mais nada. Os animais têm uma vontade, mas não a sua própria vontade, e sim a vontade da natureza. A liberdade do

ser humano é a condição sob a qual o ser humano pode ser ele mesmo um fim. (*Naturrecht Feyerabend*, AA 27:1319-1320)

A noção kantiana de Pessoa surge, como se vê, no cruzamento de importantes distinções estratégicas, que poderão ser vistas até como oposições ou contraposições, as quais, pelo menos em parte, entre si se correspondem: Pessoa (*Person*) / Coisa (*Sache*); Fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*) / Meio (*Mittel*); Dignidade (*Würde*) / Preço (*Preis*); *Homo noumenon* / *Homo phaenomenon*; Humanidade (*Menschheit*) / Homem (*Mensch*). E ela convoca um ambiente semântico fortemente saturado, no qual se distinguem pelo menos três registos fundamentais, que a seguir explicito.

Antes de mais, **o registo ou ambiente jurídico**: a Pessoa como sujeito de deveres e de direitos, cujas ações são capazes de imputação. Mas, associado a isso, também **o registo ou ambiente político**: a Pessoa concebida como sujeito autónomo e instância legisladora num "reino dos fins". Todo o contexto e as próprias categorias exprimem esta ambiência política: lei, imperativo, legislação, relação chefe-súbdito, reino dos fins, membro legislador num reino dos fins, vontade legisladora universal, autonomia, liberdade. E também a intencionalidade fundacional: a legislação moral e o reino dos fins são postos incondicionalmente por uma vontade, como criação da liberdade para tornar efectiva a liberdade (a única condição sob a qual ela é possível, subjectiva e objectivamente). Friedrich Schiller, que viria a ser não só um crítico, mas também um qualificado intérprete da moral kantiana, entendeu bem esta determinação quando declara que «a pessoa tem de ser o seu próprio fundamento… ela é a ideia do ser absoluto que se funda em si mesmo, isto é, a liberdade».[43]

A dimensão da liberdade e da autonomia (o poder de dar a lei a si própria, ou de só obedecer à lei que a si mesma dá) são, por conseguinte,

[43] F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in eine Reihe von Briefen, Sämtliche Werke*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band V, p. 601.

constitutivas da noção de Pessoa e revelam toda a sua pregnância no contexto do paradigma político em que se formula a filosofia moral kantiana, a qual é concebida como a legislação que seres racionais dão a si mesmos e a que se obrigam.[44] Esta autolegislação tem uma profunda dimensão relacional e orgânica, e o filósofo não encontra palavra melhor para exprimir isso do que a noção política (mas também carregada de conotações teológicas e messiânicas) de «reino», de um «reino dos fins», com a qual pretende dizer «a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns». (*GMS*, AA 04:433) Neste reino, o homem está numa dupla relação, como membro e como chefe, como súbdito e como legislador, numa relação de igualdade e de reciprocidade com todos os outros seres racionais. O que quero para mim quero-o para todos (ou o que é bom para todos, isso é bom para mim); o que subjectivamente devo querer para mim é o que objectivamente é – deve ser – objecto da vontade de todos. Na noção kantiana de Pessoa está assim inscrita desde a origem a dimensão da comunidade e aqueles que, como Habermas, insistem em acusar a moral kantiana de ser individualista e monológica só podem fazê-lo à custa de praticarem uma lamentável hermenêutica que se baseia numa muito sumária leitura dos textos e num crasso defeito de inventário.[45]

Tal como em Hobbes, também a noção kantiana de Pessoa se aplica à filosofia política, mas muito diferentemente. Ao monismo pessoal do soberano, proposto pelo filósofo inglês, Kant contrapõe uma concepção trinitária dos poderes do Estado, considerando o poder legislativo, o

---

[44] Numa Reflexão do espólio, lê-se: «A liberdade é somente e sem mais a dignidade da natureza humana. Mediante ela (é ele <o homem> pessoa) pode ter uma dignidade ou ser digno da vida e da felicidade e dos bens da Natureza» [Freyheit ist einzig und allein die Würde der menschlichen Natur. Durch sie (ist er Persohn,) kan eine Würdigkeit haben oder des Lebens der Glücks-und Naturgüter würdig seyn.]» *Refl.* 1500, AA 15:788.

[45] Sobre este aspeto, veja-se o que escrevi no meu livro *Regresso a Kant*, pp.86-90, e 61-63. Veja-se também: Ottfried Höffe, «Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsimus-Vorwurf», in: Gerhard Schönrich u. Yasushi Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp, 1996, pp.396-407.

poder executivo e o poder judicial como outras tantas «pessoas morais» que são complementares umas das outras para a consecução integral da organização do Estado, não devendo, porém, usurpar as funções umas das outras. «Qualquer Estado – diz Kant – contém em si três poderes, quer dizer, a vontade universal unificada que se ramifica em três pessoas (*trias politica*): o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (em observância à lei) e o judicial na pessoa do juiz» *(MS*/*RL*, AA 06:316). E assim o *forum* ou tribunal é uma «pessoa moral que administra a justiça» *(MS*/*RL*, AA 06:297), servindo ele próprio, como vimos, de paradigma para o entendimento kantiano do processo imanente da própria consciência moral (*MS*/*TL*, AA 06:438-439).[46] Mas, também diferentemente de Hobbes, para Kant o Estado não é «uma multidão unificada por uma pessoa», a do soberano, mas «é a união de um conjunto de pessoas sob leis jurídicas comuns» (*MS*/*RL*, AA 06:313), que elas mesmas se dão.

Um segundo registo semântico é conferido pelo que poderiamos chamar **a ambiência aristocrática**, que se exprime pelas invocadas noções de «honra» (*Ehre*), de «dignidade da humanidade» (*Würde der Menschheit*), do «valor íntimo do homem» (*innere Wert des Menschen*).[47] Trata-se, por certo, de uma aristocracia moral. Uma passagem do *Curso de Pedagogia* di-lo de forma eloquente:

> O homem tem no seu íntimo uma certa dignidade, que o enobrece face a todas as criaturas, e é seu dever não renegar esta dignidade da humanidade

[46] Para além das referências do *Curso de Ética* já acima dadas, tenha-se presente o desenvolvimento do mesmo tópico no § 13 da *Doutrina da Virtude*, também já citado e comentado, onde igualmente estamos perante uma trindade de funções ou de personalidades exercidas num e por um mesmo sujeito: a do acusador, a do advogado e a do juiz. (AA 06: 438-439)., ideia que se replica em várias formulações do *Opus Postumum*, que adiante serão comentadas.

[47] Sobre a semântica destes tópicos, que Kant colhe no *De officiis* de Cícero e no uso que deles era corrente na cultura alemã da época, veja-se o excelente ensaio de Alessandro Pinzani, «Honra e honestidade na *Metafísica dos Costumes*», in: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1(2017), pp.107-124.

na sua própria pessoa. [*Der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, dies Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugen*]» (*Päd*, AA 09:488).

E, da mesma forma, lê-se no § 38 da *Doutrina da Virtude*:

> Todo o homem tem uma legítima pretensão ao respeito [*Achtung*] dos seus semelhantes [*Nebenmenschen*] e, reciprocamente, também ele está ao mesmo obrigado em relação a cada um deles. – A humanidade é ela própria uma dignidade [*die Menschheit selbst ist eine Würde*]; pois que o homem não pode ser utilizado meramente como meio por outro homem (nem por outros, nem sequer por si mesmo), tendo de ser sempre utilizado como fim e nisso consiste, precisamente a sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens e que, esses sim, são susceptíveis de uso, por conseguinte, eleva-se acima de todas as coisas. Assim, tal como não pode alienar-se a si próprio por qualquer preço que seja (o que seria contrário ao dever de auto-estima), tão-pouco pode agir contra a auto-estima dos otros enquanto homens, auto-estima que é igualmente necessária, ou seja, está obrigado a reconhecer no plano prático a dignidade da humanidade em todos os outros homens [*Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen*]. (*MS/TL*, AA 06:462)

O recorrentíssimo tema da «dignidade da humanidade» podia Kant colhê-lo tanto nas fontes do pensamento bíblico e patrístico como nos pensadores do Renascimento, embora do seu conhecimento destes últimos não subsista rasto nos seus escritos e nas reflexões do seu espólio.[48]

[48] Como amplamente o provou e textualmente o documentou Charles Trinkaus, na sua obra *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press <1970>, 1995, 2 vols.), o pensamento humanista dos séculos xiv-xvi bebeu a inspiração do seu pensamento antropológico, antes de mais, nas fontes patrísticas e bíblicas, conjugadas com outras tradições de reflexão sobre a condição humana e a dignidade do homem entretanto redescobertas, nomeadamente o Platonismo e o Hermetismo.

Os pensadores da tradição bíblica e teológica fundavam a dignidade do homem sobretudo no facto de ele ser "imagem e semelhança de Deus" pelas suas faculdades intelectuais e morais, na sua comunicação com o mundo inteligível dos puros espíritos e da divindade e sobretudo na sua qualidade de ser capaz de liberdade. Veremos que Kant não está longe de pensar isso, mas por uma via imanentista, reconhecendo que a genuína ideia de Deus só é acessível ao homem no próprio espírito do homem e em particular na condição moral deste: à determinação da natureza moral do homem corresponde a determinação da concepção moral de Deus e tanto o homem como Deus são soberanamente designados precisamente pela qualidade de serem Pessoas. Por seu turno, os pensadores do Renascimento, fundindo e glosando várias tradições filosóficas e sapienciais (Platonismo, Hermetismo, Cristianismo, Patrística), entretanto por eles redescobertas, encontravam a dignidade do homem ora na capacidade de auto-criação – o dar-se a si próprio a imagem que ele mesmo deseje e que se proponha pela sua vontade – *cui datum id habere quod optat, id esse quod velit* (Giovanni Pico della Mirandola), ora na função de elo de ligação, de vínculo e de mediador – *himeneum, interstitium, internuntium* – entre o mundo espiritual e o mundo natural (Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Marsílio Ficino…)[49]. Como já o apontámos noutro lugar, há nos escritos de Kant – tanto nos de juventude (*NTH*, AA 01:365-366) como nos mais tardios (*OP*, AA 21:31,43,553) – ecos bem audíveis desses motivos, os quais lhe poderão ter chegado pelos filósofos e poetas ingleses formados no ambiente da tradição (neo) platónica de Cambridge. Em Kant, porém, o especial lugar ou função do homem entre os outros seres, tem sempre a feição da sua peculiar condição moral.[50]

---

[49] Veja-se o meu ensaio «O humano, o inumano e o sobre-humano no pensamento antropológico do Renascimento», no meu livro: *O Espírito da Letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, pp.43-92.

[50] Veja-se o ensaio «A antropocosmologia do jovem Kant», no meu livro: *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.105-121. O tema da

Há depois, em terceiro lugar, e relacionada com o aspeto anteriormente focado, uma envolvente **ambiência de sacralidade (ou de santidade),** expressa numa explícita linguagem do sagrado ou de sacralidade (*heilig*, *Heiligkeit*) e do sublime ou de sublimidade (*Erhabenheit*), do absoluto perante o qual se tem respeito (*Achtung*). Este aspecto, disseminado pelos escritos éticos do filósofo, está tratado com especial ênfase numa secção da *Crítica da Razão Prática*, que bem pode ser lida como uma inspirada ode ao dever ou à lei moral, mas que logo desliza para uma ode à Pessoa e à ideia de personalidade, ou à da dignidade da humanidade na pessoa do homem. Cite-se essa página que bem merece figurar numa antologia de peças da melhor eloquência filosófica:

> **Dever**, tu sublime e grande nome, [...] qual a tua origem que seja digna de ti e onde se encontra a raiz da tua nobre proveniência, [...] raiz de onde provém a indispensável condição daquele valor que somente os homens podem dar a si próprios? – Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima dele mesmo [...] Não é outra coisa senão a **Personalidade**, isto é a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da Natureza inteira [...] a pessoa [*Person*], por conseguinte, enquanto per-

---

«dignidade da humanidade» em Kant, por vezes é vertido pelos que dele tratam na fórmula «dignidade humana», como acontece na obra de Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011). Esta obra suscitou um frutuoso debate entre kantianos a respeito do que constituiria tal dignidade (a liberdade?, o ser fim em si mesmo?) e do caráter (descritivo? / normativo?) desse conceito e do dever que lhe está associado de respeitar cada ser humano (segundo a formulação do imperativo categórico conhecida por "fórmula da Humanidade"). Veja-se a réplica de Heiner F. Klemme, «"Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst": Überlegungen zu Oliver Sensens Interpretation der Menschheitsformel in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*», *Kant-Studien*, v. 106, n.º 1, 2015, pp.88-96; e a resposta de Oliver Sensen: «*Kant on Human Dignity* reconsidered», *Kant-Studien*, v. 106, n.º 1, 2015, pp.107-129. As principais peças deste debate foram apresentadas e traduzidas por Emanuel Lanzini Stobbe, «Um debate sobre o conceito kantiano de "fim em si mesmo": Um conceito descritivo ou normativo?», in *Estudos Kantianos*, Marília, v., 5, n. 1, 2017, pp.407-428. Ainda em diálogo com a obra de Oliver Sensen, veja-se: Nuria Sanchez Madrid, «Bemerkungen zur Kants Auffassung der menschlichen Würde», *Studia Philosophica Kantiana*, 2, 2013, pp.21-47.

tencente ao mundo sensível, está submetida à sua própria personalidade [*Personlichkeit*] enquanto esta pertence também ao mundo inteligível; pelo que não é de admirar que o homem, enquanto pertencente aos dois mundos, não possa considerar o seu ser próprio em relação à sua segunda e suprema determinação de outro modo que não seja como veneração e as leis da mesma com o maior respeito. Sobre esta origem se fundam muitas expressões que designam o valor dos objectos segundo ideias morais. A lei moral é sagrada [*heilig*], (inviolável), o homem é por certo bastante profano [*unheilig*], mas a **Humanidade** na sua pessoa deve ser para ele sagrada [*die **Menschheit** in seiner Person muss ihm heilig sein*]. Em toda a criação tudo o que se queira e enquanto se possa pode ser usado **simplesmente como meio**; só o homem e com ele toda a criatura racional é **fim em si mesmo**. [...] É esta ideia da personalidade que desperta respeito [*Achtung*] e que nos põe diante dos olhos a sublimidade [*Erhabenheit*] da nossa natureza, segundo a sua destinação. (*KpV*, AA 05:86-88)

Páginas antes, falara Kant da «santidade da vontade» (*Heiligkeit des Willens*), de que a lei moral é para a vontade de um ser totalmente perfeito uma «lei da **santidade**» (*Gesetz der **Heiligkeit***), mas para a vontade de todo o ser racional finito, é uma lei de dever, de coerção moral e de determinação das suas acções por «respeito» [*Achtung*] a essa lei e por «temor reverencial» [*Ehrfurcht*] pelo seu dever» (AA 05:82). Na resposta à crítica de Schiller, que lhe apontava o rigorismo e a falta de "graciosidade" no modo de apresentar a sua moral, Kant confessa-lhe que, efetivamente,

a majestade da lei [*Majestät des Gesetzes*] (tal como no Sinai) provoca **temor reverencial** [*Ehrfurcht*] …, que desperta o **respeito** [*Achtung*] do subordinado frente ao seu soberano, neste caso, porém, uma vez que este <soberano> reside em nós mesmos, desperta um **sentimento do sublime** [*Gefühl des Erhabenen*] da nossa própria destinação, que nos arrebata mais do que todo o belo. (*RGV*, AA 06:23)

É nesta misteriosa sacralidade – a qual, todavia (apesar da breve evocação do episódio e cenário da dádiva da Lei no Sinai – *Ex* 19-20), não invoca como sua legitimação nenhuma instância de natureza religiosa ou teológica (ainda que em várias passagens do *OP* Deus seja chamado "o Santo" – *Heilige* –) que se funda a dignidade e a nobreza moral do homem e por ela também se dá razão de que o homem deva obedecer só à lei que emana da sua própria liberdade. A mesma linguagem regressa num tardio ensaio contra o "neoplatónico" Schlosser:

> …a majestade da lei, que a sua própria razão prescreve, que tudo exige e nada lhe promete de vantagem e que tanto mais venerada é quanto mais estrita é a sua exigência e menos lhe oferece […], o que excita [*aufregt*] toda a alma mediante o assombro [*Erstaunen*] a respeito da grandeza e sublimidade da íntima disposição na humanidade e ao mesmo tempo a impenetrabilidade do mistério, que ela esconde [*Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt*], (pois a resposta: é a liberdade, seria tautológica, uma vez que esta constitui o próprio mistério). (*VT*, 08:402-403)

Este aspeto, do que poderíamos chamar uma *sacralidade laica* (se é que tal expressão se consente!)[51], é recorrente em muitos outros lugares da obra kantiana, não só no contexto ético, como também no contexto jurídico-político, assim se evidenciando a pertinência do princípio segundo o qual «o que é válido na teoria, também vale na prática». Com efeito, o filósofo fala da sacralidade dos «direitos dos homens», perante os quais se deve ter o incondicional e mais «alto respeito» (*Hochachtung*), seja da

---

[51] Veja-se, a propósito deste tópico, a obra de Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011. Todavia, Joas recusa qualquer relevante contributo para o seu propósito de refundar os direitos humanos que provenha das tradições religiosas ou filosóficas, excluindo expressamente o Cristianismo e a filosofia de Kant e respetivas conceções de Pessoa. Veja-se a recensão da obra de Hans Joas por Christoph Möllers, «Etwas am Menschen ist heilig», *Die Zeit*, 13. Oktober, 2011, p.51.

parte dos outros homens singularmente considerados, seja da parte dos poderes que governam. Veja-se, em contexto ético, este passo do Curso de Ética de 1784/85:

> O mais elevado entre todos estes deveres é a alta estima pelo direito de outros homens. Eu estou obrigado a ter a mais alta consideração pelo direito de outros homens e considerá-lo como sagrado [*heilig*]. Em todo o mundo nada é tão sagrado [*heilig*] como o direito de outros homens. (*Moralphilosophie Collins*, AA 27:1:415; 432)

E, da mesma forma, em explícito contexto político, e excluindo qualquer negociação ou transigência:

> O direito dos homens tem de ser tido por sagrado [*das Recht der Menschen muss heilig gehalten werden*], por muitos sacrifícios que isso custe ao poder reinante. Não se pode aqui dividir a meio e pensar no termo médio de um direito pragmaticamente condicionado (entre o direito e o benefício), mas toda a política tem de dobrar os seus joelhos perante o primeiro. (*ZeF*, AA 08:380)

4. «O homem, considerado como Pessoa»: ingredientes e pressupostos da antropologia moral kantiana

Como se depreende do que temos estado a ver, **Pessoa** é para Kant sinónimo de «ser moral» (*moralisches Wesen*), diz a consciência que um ser racional tem da sua liberdade e autonomia: a personalidade moral não é mesmo outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais que ela a si mesma dá. Esta equivalência entre personalidade e moralidade, ou entre personalidade e liberdade, é recorrente nos textos kantianos. Numa página do *Opus postumum* encontra-se talvez uma das mais felizes sínteses: o homem enquanto pessoa tem em si um princípio

activo (espírito) que faz com que ele próprio seja o fundador e autor de si mesmo. Escreve aí o velho Kant:

> Entre todas as propriedades que convêm a um ser pensante, a primeira é a de ser consciente de si mesmo como duma **Pessoa**: de acordo com esta propriedade, o sujeito, segundo o idealismo transcendental, constitui-se *a priori* ele mesmo como objecto [*Objekt*]; não como dado no fenómeno [...], mas como ser que é fundador e autor de si mesmo [*seiner selbst Begründer und Urheber*] de acordo com a qualidade da **Personalidade**. O **Eu sou**. – Eu, o homem, sou para mim objecto dos sentidos [*Sinnenobjekt*] no espaço e no tempo, e ao mesmo tempo objecto do entendimento [*Verstandesobjekt*] – **Sou uma Pessoa**: por conseguinte, um ser moral que tem direitos. (*OP*, AA 21:14)

E noutro lugar lê-se:

> Há no homem um princípio activo, que nenhuma representação sensível pode estimular, que habita no homem, não como alma, porque isso supõe um corpo, mas acompanhando-o como espírito [*Geist*], o qual, à maneira duma substância particular, exerce irresistivelmente o seu mandamento sobre ele, segundo a lei da razão ético-prática, e excusa ou condena o homem no que respeita ao que ele fez ou omitiu através das suas acções. Em virtude desta propriedade, o homem moral é uma **Pessoa,** isto é, um ser capaz de direitos, que pode sofrer a injustiça ou praticá-la, dotado de consciência, e que se encontra sob o imperativo categórico, que é por certo livre, mas todavia sob leis, às quais ele próprio se submete (*dictamen rationis purae*), e que, segundo o idealismo transcendental, executa mandamentos divinos. (*OP*, AA 22:55-56)

Entra, por certo, na noção kantiana de Pessoa a racionalidade ou, antes, a inteligência. Nisso Kant está de acordo com a famosa definição dada por Anício Boécio e que tantas vezes glosada ou comentada foi sobretudo pelos pensadores medievais. Trata-se, porém, de uma racionalidade prática, não de uma racionalidade teorética. Só a razão enquanto

considerada na sua acepção prática e moral é uma faculdade pela qual o ser humano se distingue de todos os seres e até de si mesmo, já que o mero entendimento se dirige para o mundo sensível para o conhecer sob as categorias, ao passo que a razão se orienta para o "mundo inteligível" regido pela liberdade. Passagens há em que a personalidade é apresentada como «a ideia de humanidade considerada como totalmente intelectual» – *die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet* (*RGV*, AA 06:26), ou como a qualidade de pertença ao mundo inteligível de coisas em si, de noumenos. (*GMS*, AA 04:438)

Outro ingrediente essencial da noção kantiana de Pessoa – particularmente insistente em várias formulações no *Opus postumum* (AA 22:49,52,56), que revela bem a matriz originariamente jurídica do conceito – é o ser a Pessoa não apenas capaz de imputação (tópico que desde há muito era matéria das Lições de Ética do Professor Kant), mas também sujeito de direitos e deveres,

Reconhecidos os ingredientes, vejamos agora os pressupostos da noção kantiana de Pessoa. Antes mesmo da doutrina dos 3 postulados da razão prática (imortalidade da alma, liberdade, existência de Deus), formulada na *KpV* (AA 05:122-134), toda a ética kantiana se funda em meros «postulados», «pressupostos» ou «pontos de vista», «meras ideias», nenhum dos quais pode ser conhecido ou provado na experiência (nem fundado, mas também não fundadamente contestado e negado do ponto de vista teorético), sendo, porém, assumidos para sustentar o edifício da Moral, um edifício todo ele construído num «mundo inteligível» e, como a *Crítica da Razão Prática* o revela, para dar conta do irrecusável «*Faktum der Vernunft*» que é a consciência da lei moral: «por certo, para considerar esta lei como *dada* [*gegeben*], sem falsa interpretação, temos de notar bem que ela não é nenhum facto empírico, mas é o único facto da razão pura [*das einzige Factum der reinen Vernunft*], a qual, mediante o mesmo, se anuncia como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).» (*KpV*, AA 05:31;132)

Os tópicos agora em consideração já ocorreram, e por várias vezes, no decurso das páginas anteriores. Mas não será demais uma nova consideração de síntese para melhor atentarmos no seu peculiar estatuto e na solidariedade que os envolve, que é de tal ordem que convocar um obriga a convocá-los todos. Mas o que mais os carateriza é que eles não se fundam numa descrição empírica de qualidades do ser humano ou da natureza humana, não se sustentam numa evidência racional científica ou metafísica, não invocam como razão de pertinência uma dada tradição cultural, não apresentam como seu fundamento uma instituição da natureza ou uma instituição divina, revelada que seja por algum Deus ou por algum ser superior. Pelo contrário, Kant apresenta-os com um estatuto frágil, por assim dizer conjetural: como "postulados", como "meras ideias", como "meros pontos de vista", somente "como pressupostos", todavia, necessários para dar razão da incontornabilidade imperativa daquele singular "único facto da razão"[52].

O primeiro e o fundamento de todos os demais é a proposição «**seres racionais são fins em si mesmos».** E isso é apresentado como sendo algo que decorre da «sua natureza», ou como sendo o modo como tais seres «necessariamente representam para si mesmos a sua própria existência». São bem conhecidas as declarações. Como esta:

> *A natureza racional existe como fim em si mesma*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este prin-

[52] Assim: a "liberdade" e a "dignidade da humanidade" são «uma mera ideia» [*eine blosse Idee*] (*GMS*, AA 04:439). AA IV, 42); "a proposição: a natureza racional existe como fim em si mesma" é colocada apenas "als Postulat" (*GMS*, AA 04:429); a "liberdade é apenas uma ideia da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa.» (AA 04:455); «O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um ponto de vista [*Standpunkt*] que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos para se pensar a si mesma como prática.» (*GMS*, 04:458); «A liberdade é uma mera ideia [*eine blosse Idee*] cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade...» (*GMS*, AA 04:459), etc.

cípio é um princípio *subjectivo* das acções humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exactamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim; é, portanto, simultaneamente um princípipo *objectivo*, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade. (GMS 04:429)[53]

Desta formulação poderia deduzir-se que se trata de um dado de experiência própria e alheia, o que, todavia, não é o caso, como se explica nesta outra formulação:

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como fim em si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade das acções de cada homem) não é extraído da experiência: em primeiro lugar, devido à sua universalidade, pois atinge todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência pode alcançar alguma coisa; em segundo lugar, porque nele a humanidade é representada não como fim dos homens (subjectivo), isto é como objeto que se possa realmente tomar como fim, mas como fim objectivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir, como lei, a condição suprema que limita todos os fins subjectivos, e que, por isso, só pode derivar da razão pura. (*GMS* 04:430-431)

A ideia replica-se sob outras formas, nomeadamente na distinção entre **Pessoas e Coisas,** que se desdobra ou explicita na distinção entre ter dignidade (*Würde* / *absolut Werth*) e ter um preço (*Preis*) relativo, entre

---

[53] Em nota a esta passagem, lê-se: «Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última seção, encontraremos as razões para ela.» Todavia, na Terceira Seção da obra, procurando essas "razões", o que encontramos são de novo dois "pressupostos", a saber: o pressuposto da liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais (liberdade, que, nessa mesma seção, se reconhece ser impossível explicar como seja ela possível); e o pressuposto de pertença do ser humano a dois mundos distintos – o mundo sensível e o mundo inteligível, o que é apresentado como sendo "um ponto de vista que a razão se vê obrigada a tomar para se pensar a si mesma como prática".

ser fim em si mesmo (*Zweck an sich selbst*) e ser mero meio (*Mittel / relativ Werth*). Lê-se num passo da *Fundamentação*:

> Chamamos coisas aos seres cuja existência exterior depende, não da sua vontade, mas da natureza, não tendo, enquanto seres desprovidos de razão, senão um valor relativo, um valor como meios; pelo contrário, os seres racionais chamam-se pessoas, porque a sua natureza os distingue como fins em si mesmos [*weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst auszeichnet*], isto é, como qualquer coisa que não pode ser utilizada simplesmente como se quer. (*GMS* 04:428)

Esta distinção entre Pessoas e Coisas, que evoca a correspondente do Direito Romano, sofre, todavia, uma profunda transformação, reforçada e qualificada pela distinção entre o que tem por si mesmo uma dignidade (*Würde*) e o que tem apenas um valor relativo ou um preço (*Preis*)**.** Não se trata, pois, apenas de uma distinção jurídica, tirada do direito de propriedade e transferida para o plano da Moral. Na verdade, encontramo-la sugerida já em Boécio, para quem a noção de pessoa não se aplica a coisas materiais nem substâncias que não são racionais e, como vimos, ela era também claramente assumida em Müller (1733), combinada aí já com a distinção entre "fim em si" e "meio" e entre "valor íntimo" e absoluto (da pessoa) e o "preço" ou valor relativo (das coisas). É de notar que Kant se refere à qualidade de ser «pessoa» e de «ser fim em si mesmo» como algo que no homem é designado pela «sua natureza» enquanto ser racional, o que parece remeter-nos para uma espécie de fundamento metafísico da personalidade. Porém, aquilo que é decisivo na pessoa não é apenas a racionalidade, mas a capacidade de se colocar fins a si mesma e, sobretudo, de colocar um fim absoluto para as suas acções e de fazê-lo com liberdade e autonomia num plano de corresponsabilidade comunitária com outros. De resto, a distinção que constitui o ser racional humano como pessoa não passa apenas pela separação entre o Homem e as Coisas, e sim, antes de mais, por uma distinção no próprio Homem, o que nos

remete a um outro tópico ou pressuposto: o do **dualismo antropológico,** ou da pertença do homem a dois mundos: o supra-sensível ou mundo inteligível dos espíritos (mundo moral, regido pela liberdade), e o mundo sensível, regido pelo determinismo geral da natureza. Distinção esta, que, ancorando sem dúvida naquela estratégica distinção pela primeira vez exposta na Dissertação de 1770 entre o mundo sensível e o mundo inteligível, se desdobra em várias formulações recorrentes nos escritos kantianos: *homo noumenon* / *homo phaenomenon*, Humanidade / homem (*Menschheit* / *Mensch*), Inteligência (como pertencente ao mundo inteligível) / habitante do mundo sensível, homem interior / homem exterior, homem racional / homem animal, *cosmopolita* /*cosmotheoros*. Tenha essa condição anfíbia do ser humano um caráter ontológico de pertença a mundos realmente distintos ou tão só um caráter perspetívico (dois pontos de vista de auto-consideração), o que é certo é que, graças à invocação desse dualismo de mundos em que o ser humano habita ou de pontos de vista em que se coloca, a moral de Kant se exime de cair nas vulgares críticas segundo as quais seria vítima de antropocentrismo. Leiam-se os três densos parágrafos do § 11 da *Doutrina da Virtude* (*TL*, AA 06:434) que desmontam completamente essa acusação. Neles se expõe a súmula de todo o tema que nos ocupa. Citem-se esses densos parágrafos:

> O homem no Sistema da Natureza (*homo phaenomenon, animal rationale*) é um ser de escasso significado e tem com os restantes animais como produtos da Terra, um preço comum (*pretium vulgare*). Mesmo que ele tenha como vantagem sobre esses o entendimento e possa colocar-se fins a si mesmo, isso dá-lhe apenas um valor **exterior** da sua utilidade (*pretium usus*), a saber de um homem para outro, isto é, um preço como de uma mercadoria na relação com esses animais enquanto coisas, no que ele tem ainda um valor mais baixo do que o meio universal de troca, o dinheitro, cujo valor por isso é chmado eminente (*pretium eminens*). Somente o homem, considerado enquanto Pessoa, isto é, enquanto sujeito de uma razão moral-prática, é sublime acima de todo o preço; pois, enquanto tal (*homo noumenon*), ele não é simplesmente

meio para os fins dos outros, mas também não o é para os seus próprios fins, mas deve ser apreciado como fim em si, isto é, ele possui uma **dignidade** [***Würde***] (um valor absoluto), mediante o que ele obriga todos os outros seres racionais ao respeito [*Achtung*] por ele e mede-se com todos os outros dessa espécie e aprecia-os em pé de igualdade. A humanidade na sua pessoa [*Die Menschheit in seiner Person*] é o objeto do respeito, que ele pode exigir de cada outro homem. [...] Ele deve, pois, avaliar-se tanto segundo uma medida pequena como segundo uma grande, conforme ele se considere enquanto ser sensível (de acordo com a sua natureza animal) ou enquanto ser inteligível (de acordo com a sua disposição moral). Como ele, porém, não deve considerar-se apenas como pessoa em geral, mas também como homem, isto é, como pessoa que tem deveres sobre si que a sua própria razão lhe impõe, então a sua escassa capacidade enquanto **homem animal** [***Thiermensch***] não deve causar prejuízo à consciência da sua dignidade enquanto **homem racional** [***Vernunftmensch***], e, atendendo a esta última, ele não deve renunciar à auto-estima [*Selbstschätzung*] moral, [...] não devendo renunciar à sua dignidade, mas sim sempre com a consciência da sublimidade [*Erhabenheit*] da sua disposição moral (a qual está já contida no conceito de virtude), e esta auto-estima é um dever do homem para consigo próprio. (*MS*/*TL* 06:434-435).

Um outro tópico que confere especial pregnância à noção kantiana de Pessoa é a ideia de um «reino dos fins» (*Reich der Zwecke*), também ela proposta como «um conceito muito fecundo» (*sehr fruchtbaren Begriff*), mas «certamente apenas um Ideal» (*freilich nur ein Ideal* –, como um «ponto de vista para o ser racional se apreciar a si mesmo e as suas acções» (*GMS*, AA 04:433). Nesse conceito se diz de forma inequívoca o anti-individualismo e a matriz comunitária e política que inspira medularmente não só a filosofia moral como também a filosofia teorética kantiana. Das sucessivas explicitações desta ideia, na *Fundamentação*, seja esta:

Todo o ser racional enquanto fim em si mesmo tem de poder considerar-se, com respeito a quaisquer leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo

como legislando universalmente, porque é exatamente essa conveniência das suas máximas com uma legislação universal que o distingue como um fim em si mesmo, da mesma forma que esta sua dignidade (prerrogativa) face a todos os outros meros seres da natureza implica que ele tenha de tomar as suas máximas sempre do ponto de vista de si mesmo, mas, ao mesmo tempo do ponto de vista de todo o outro ser racional enquanto legislador (os quais por isso mesmo também se chamam pessoas). Dessa maneira, é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como um reino dos fins, e isso pela própria legislação de todas as pessoas enquanto membros. Por conseguinte, todo o ser racional tem de agir como se fosse sempre, através de suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. (*GMS*, AA 04:438)

Salta à vista a homologia entre esta lógica que preside ao mundo moral e a lógica que preside ao corpo social e político, no que se reconhece a inspiração do modelo rousseauano proposto no *Contrato Social*: a república dos espíritos moralmente legisladores replica a república dos cidadãos, ou vice-versa.[54]

Finalmente, há que reconhecer que, apesar de toda a insistência do filósofo na «autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade», Deus subsiste, na imanência da razão prática do homem, como o que sustenta e dá coerência a todo o edifício da moralidade. De facto, a figura de Deus, ou a sua sombra, pairam sobre toda a filosofia moral kantiana. E, significativamente, é como Pessoa que ele é pensado, como a Pessoa superlativa e prototípica, na sua absoluta autonomia, como o absoluto detentor de poder e de direitos, como o supremo legislador e a suprema garantia da coerência e subsistência do "reino dos fins".

No *Opus postumum* este tópico é dito e redito de uma forma obsessiva e em todos os tons, constituindo essas reflexões tardias uma nova sín-

[54] Veja-se o meu ensaio «A 'revolução da razão', ou o paradigma político do pensamento kantiano», in: *A razão sensível*, sobretudo pp.76-78.

tese do pensamento personalista de Kant. Esse é mesmo um dos temas maiores que ocuparam o filósofo nos seus últimos anos de vida, assim se tornando claro, que, afinal, o peculiar personalismo antropológico kantiano encontra a sua verdadeira matriz de inspiração num personalismo teológico, isto é, na ideia moral de Deus, reconhecido este como sendo superlativa e eminentemente Pessoa. Mas, por outro lado, também se torna assim claro que o filósofo crítico, que, nas anteriores abordagens do tópico, parecia ter ignorado a tradição teológica, patrística e escolástica, do pensamento da Pessoa, na verdade, na fase mais tardia do seu pensamento, acaba por assumir algo que estava na essência daquela rica matriz de pensamento, transfigurando-o, porém, segundo o sentido moralmente configurado do seu sistema e – o que mais relevante me parece – sendo a isso levado pelo desenvolvimento imanente e autónomo do seu próprio sistema. Vejamos algumas formulações (elas são dezenas!):

> O conceito de Deus é o de uma Pessoa e com isso o de um ser que tem direitos e frente ao qual ninguém possui direitos. (*OP*, AA 21:9).

> No conceito de Deus pensa-se para si uma Pessoa, isto é, um ser racional que primeiramente tem direitos, mas, em segundo lugar, que não é limitado por deveres, ao passo que todos os outros seres racionais são limitados por deveres. (*OP*, AA 21:10)

> Pela palavra Deus entende-se uma Pessoa que tem poder jurídico sobre todos os seres racionais. – Este conceito fornece também um maximum (de poder legislador <*potestatis legislatoriae*>): um ser "perante o qual se dobram todos os joelhos daqueles que estão no Céu ou na Terra …", o ser supremo, o santo, que só pode ser um único. (*OP*, AA 21:35)

> Um ser para quem todos os deveres do homem são ao mesmo tempo seus mandamentos é Deus. […] Ele é o ser supremo segundo o poder, e enquanto

> ser que tem direitos ele é um Deus vivente na qualidade de uma Pessoa. (*OP*, AA 21:17)

> Sob o conceito de Deus pensa-se […] uma Pessoa, no que a expressão tautológica reforçada de Deus vivente apenas serve para designar a personalidade deste ser: como ser omnipotente (*ens summum*) como omnicientre (*summa inteligentia*) e como ser sumamente bom (*summum bonum*). (*OP*, AA 21:48)

> Há um Deus, não como alma do mundo na Natureza, mas como princípio pessoal da razão humana (e*ns summum, summa intelligentia, summum bonum*), princípio que, como ideia de um ser santo, junta no imperativo categórico do dever a plena liberdade com a lei do dever. (*OP*, AA 21:19)

Tais formulações não escondem uma real ou aparente dificuldade. Não será que, desse modo, fica comprometida a autonomia moral do homem e da sua razão prática? Não nos enganemos, porém. Esse Deus, que propriamente e superlativamente é Pessoa, so é acessível ao homem na imanência da sua razão prática, e, nesta, graças ao incontornável "Factum" que é o imperativo categórico (*OP*, AA 21:21). Daí que se possam interpretar o imperativo e a lei autónoma da razão prática como sendo mandamentos de um supremo legislador que é Pessoa. Na verdade, o imperativo categórico como *dictamen rationis* é a "voz de Deus" legislador que fala na razão humana, mas, por outro lado, Deus não é senão o que a razão prática (não a teorética!) dele superlativamente nos revela: um ser que na sua essência é moral, uma Pessoa. Kant, fiel nisso aos adquiridos da sua filosofia transcendental, continua a afirmar que Deus é «um ideal que a razão cria para si mesma», ou que é «o princípio pessoal da razão humana» (*persönliches Princip der menschlichen Vernunft* – *OP*, AA 21:19), sublinhando, todavia, o estranho paradoxo que envolve essa íntima consciência de que «há um ser em mim, distinto de mim […], que está acima de mim, o qual me julga intimamente, e eu, o homem, eu sou eu mesmo esse ser, que não é algo como uma substância fora de

mim.» (*Es ist ein Wesen in mir was von mir unterschieden … auf mich steht…, welches… mich innerlich richtet… und ich der Mensch bin selbst dieses Wesen und dieses nicht etwa eine Substanz ausser mir…* – *OP*, AA 21:25; cf. *MS*/*TL* § 13, AA 06:438 ss). E assim, o último Kant, ariscando uma aproximação àquele filósofo, que, como vimos, não reconhecia qualquer pertinência nas noções de Pessoa e de Personalidade, pode escrever que

> A idealidade transcendental do sujeito que se pensa a si mesmo torna-o para si mesmo uma Pessoa. A divindade do mesmo. Eu sou no ser supremo. Eu vejo-me a mim mesmo (segundo Espinosa) em Deus, que em mim é legislador. (*OP*, AA 21:54)

Na vertigem das alturas deste «mais elevado ponto de vista da filosofia transcendental», deixa-se ver qual a verdadeira condição e função do homem, enquanto ser anfíbio que vive em dois mundos diferentes (ou que se pensa e vive a partir de dois pontos de vista diferentes): o físico sensível e o moral inteligível. Usando uma linguagem que faz lembrar a dos pensadores do Renascimento, Kant diz que, enquanto ser que habita o mundo sensível e o mundo inteligível, cabe ao homem ligar na sua pessoa Deus e o Mundo: ele é o vínculo ou o "nó de ligação" entre eles; ou, traduzindo numa linguagem lógica: ele é como a "cópula" que liga, como se fosse numa suprema proposição, o Sujeito (Deus) e o Predicado (Mundo). Dito em palavras de Kant (e também aqui é difícil escolher entre as várias formulações do tópico, tantas elas são!):

> **Deus**, o Mundo, e o Sujeito que liga os dois objetos, o ser pensante no mundo. – Deus, o Mundo, e o que une ambos num sistema, o ínsito princípio pensante do homem (*mens*) no mundo. (*OP*, AA 21:34)

> Deus, o Mundo e Eu, Deus, o Mundo e o Espírito do Homem como o que liga aqueles, a razão prático-moral com o seu imperativo categórico. (*OP*, AA 21:23)

> É necessário que nesta relação haja um meio de ligação de ambos num todo absoluto e esse é o **homem** que enquanto ser da Natureza ao mesmo tempo possui personalidade para ligar o princípio dos sentidos com o suprassensível. (*OP*, AA 21:31, 36,37)

Em suma, nas reflexões do ocaso da sua vida, Kant dá também à sua teologia um cunho marcadamente personalista: o mais alto conceito ou ideia que a razão humana pode fazer de Deus é representá-lo como um ser pessoal. Mais ainda: propriamente falando, a noção de Pessoa só cabe plenamente a Deus, e só por analogia e limitação ela se aplica também ao homem. Não deixa de ser interessante constatar que tal é a conclusão a que chegou também Tomás de Aquino: «o nome Pessoa maximamente corresponde a Deus» (*maxime competit Deo nomen personam – S.Th.*, I, q.29 a.3 ad 2). E, mais recentemente, também Max Scheler escreveu, no mesmo sentido, que «aplicada a Deus, a ideia 'Pessoa' não é um antropomorfismo! Deus é antes a única perfeita Pessoa. E é apenas uma imperfeita 'Pessoa' o que entre os homens por modo de analogia assim se nomeia».[55] Não imaginava este impiedoso crítico do formalismo da ética kantiana que nesse ponto Kant estava de pleno acordo com ele!

5. Desafios, aporias e limites da noção kantiana de Pessoa

Feito que foi, sumariamente embora, o inventário dos pressupostos da noção kantiana de **Pessoa**, poderíamos perguntar se seria possível salvar a moral kantiana (ou algum dos seus conceitos) deixando de lado todos ou alguns dos pressupostos dos quais ela está suspensa. Poderíamos eliminar nela a noção de Pessoa? Ou poderíamos salvar esta noção

[55] Max Scheler, «Zur Idee des Menschen», in: Idem, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern/München: Francke Verlag, 1972, p. 190.

independentemente do conjunto de pressupostos que a sustentam e lhe dão coerência?

A questão foi colocada relativamente ao conjunto da filosofia moral kantiana por John Rawls. E é bem sabido como o filósofo americano lhe respondeu, procedendo a uma depuração e retendo daquela filosofia apenas os elementos operacionais ainda úteis – a ideia de autonomia, a ideia de um consenso universal construído por contratantes em situação original de igualdade e livres de preconceitos, a ideia de uma «sociedade bem ordenada» como tradução do kantiano «reino dos fins», a ideia de Pessoa e das relações entre pessoas que cooperam entre si, o ponto de vista dos noúmenos (a «posição original»), o imperativo categórico da justiça –, mas eliminando como espúrios todo o ambiente e a decoração que constitui o elemento onde se move a ética kantiana, os dualismos que a caracterizam, declarando que «para desenvolver uma concepção kantiana viável da justiça, a força e o conteúdo da doutrina de Kant esta tem de ser desvinculada das suas bases no idealismo transcendental».[56] É muito significativo, porém, que salve dessa depuração a noção de Pessoa, antes sublinhando a centralidade dessa noção e a sua imprescindibilidade para uma coerente doutrina da justiça.[57]

Não se contesta a legitimidade de se aproveitarem peças isoladas do sistema moral kantiano sem ter de levar toda a respectiva arquitectura e orquestração, ou de que se submetam tópicos kantianos a novas interpretações e contextualizações semânticas. Kant fez outro tanto relativamente a muitos conceitos estruturantes da sua própria filosofia que tomou da tradição filosófica. Mas também é verdade que, sem se ter em

---

[56] John Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly*, 14 (1977), p.165. A mesma ideia, mais desenvolvida, em «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, February, 1975, p.98.

[57] «Quando plenamente articulada, qualquer concepção da justiça exprime uma concepção da pessoa, das relações entre pessoas, e da estrutura geral e fins da cooperação social. Aceitar os princípios que representa a concepção da justiça é ao mesmo tempo aceitar um ideal da pessoa, e é agindo a partir destes princípios que realizamos esse ideal». John Rawls, «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review* (1975), p. 94.

conta essa arquitetura e a complexa orquestração que lhes garantia a sua densidade semântica, dificilmente se poderá entender a plena pertinência daquelas peças isoladas. A hermenêutica do kantismo prático fala bem contra as leituras parcelares que dele foram feitas, sem cuidar de se entender a arquitectónica de que tais peças são elementos e de reconhecer a ambiência em que elas nasceram e onde faziam pleno sentido, pelo menos no entendimento do seu autor.

Dessa deficiência decorrem muitas das críticas que lhe costumam ser dirigidas. Uma das mais recorrentes é a de que na noção do homem considerado como Pessoa (sob os respetivos pressupostos dos seres racionais como fins em si mesmo e da distinção entre fins em si mesmos e meios, e entre pessoas e coisas) se aninha o vício do antropocentrismo. É esta uma censura que se ouve desde Schopenhauer[58] a Hannah Arendt e Hans Jonas.[59] Nenhum destes distintos críticos teve em conta a distinção estabelecida por Kant entre **Menschheit** e **Mensch,** entre o **homo noumenon** e o **homo phaenomenon.** O **Homem** de que se trata, quando Kant diz que ele é **fim sem si mesmo** ou que tem um **valor absoluto** e uma **dignidade,** não é o homem empírico, mas o homem moral, que assumiu consciência do valor íntimo da humanidade na sua pessoa.

Sem dúvida. Kant fala amiúde do «valor absoluto do homem», do «ser racional e da humanidade como fins em si mesmos». Mas há que ter em conta que o homem e a humanidade de que aí se trata não é o homem natural físico, submetido às paixões e aos interesses, mas o homem moral. O homem não é um centro em torno do qual tudo gire e também ele mesmo enquanto ser sensível gira em torno de si próprio enquanto ser moral. Numa Reflexão lê-se: «Como pessoa, ele <o homem> é um *focus* (um ponto de referência) da Criação, mas nenhum *centrum*, embora ele pretenda constituir-se como tal.» (*Refl.* 1482, AA 15:662). Há

---

[58] A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, § 8 (1840), *Sämtliche Werke*, Bd. III, Leipzig: Reclam, 1891, pp.541 ss.

[59] Veja-se a refutação que faço das teses de Arendt e Jonas no ensaio «Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico», no meu livro *Regresso a Kant*, pp.123-174.

uma estrutura relacional que preside à noção kantiana de Pessoa: o si mesmo conjuga-se no plural, como o outro (antes de mais, o outro de si mesmo) e o absoluto do outro é limite e condição do absoluto de si próprio. O homem é fim em si mesmo, mas não o fim de si mesmo. Uma nota manuscrita por Kant no seu exemplar da *KpV* esclarece este ponto: «Se do homem for dito: ele é fim em si mesmo, isto não significa: ele é seu próprio fim, mas sempre além disso fim da Natureza, um simples meio tanto da Natureza quanto de outros entes.»[60] Mas uma já citada passagem da *Doutrina da Virtude* (§11) – na verdade, aquela que deu o mote para este ensaio –, oferece a mais expressiva síntese do pensamento de Kant a este respeito. Nela se estabelece a distinção entre o "*homo phaenomenon*" e o "*homo noumenon*", entre o simples "homem" e a "Humanidade", entre o homem enquanto apenas "animal racional" e o "homem considerado como Pessoa": Só este último tem um valor absoluto e uma dignidade que requer o respeito de todos os seres racionais. (*MS*/*TL*, AA 06:434-435). Se tivermos presente este passo e as distinções nele explicitadas, reconheceremos que não foi, como escreveu Hannah Arendt, porque tivesse posto a dignidade da humanidade e da pessoa humana acima de ou em confronto com o preço venal das coisas que Kant degradou tudo aquilo que não era humano à condição de simples meio. Bem pelo contrário: só à custa de ter encontrado no homem (mas, de algum modo, acima dele mesmo, não no "homem físico", mas no "homem moral") aquilo mediante o qual um ser humano pode atribuir dignidade a si mesmo, Kant conseguiu um ponto de vista a partir do qual também os seres da Natureza poderiam vir a ser reconhecidos numa certa dignidade e transcendência e até amados e respeitados por si mesmos.(*KU* AA 05:249)[61] Mas quem pode fazer isso senão ainda e só o homem? Ou

---

[60] Apud *Crítica da Razão Prática*, edição bilingue e tradução de V. Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.590.

[61] Veja-se: Birgit Recki, «Achtung vor der zweckmässigen Natur. Die Erweiterung der Kantischen Ethik durch die dritte Kritik», in: Idem, *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Verlag C. H. Beck im Internet: www.beck.de, 2006, pp.54-63;

seja, aquele ser peculiar que descobriu em si o sentido daquilo que pode dar um valor absoluto e dignidade a si mesmo e a tudo o mais? Num dos parágrafos finais da terceira *Crítica* (§86), lê-se esta reflexão:

> Há um juízo que mesmo o mais comum entendimento não pode deixar de fazer, quando pensa acerca das coisas no mundo e da existência do próprio mundo: a saber, que todas as múltiplas criaturas, por maior que possa ser o artifício da sua construção e por mais diversa que seja a conexão teleoforme que exista entre elas e mesmo entre o todo de tantos sistemas das mesmas, tudo isso seria em vão, se nele não houvesse homens (seres racionais em geral); i. é, que, sem homens, toda a criação seria um mero deserto [*blosse Wüste*], algo em vão e sem um fim final [*Endzweck*]. (*KU*, AA 05:442)

Por conseguinte, «só considerado como ser moral pode o homem ser um fim da Criação» (*KU* AA 05:443). O que Kant parece dizer-nos é que só pela mediação humana pode a Natureza ser também ela mesma resgatada para uma ordem dos fins e sublimada ela própria de algum modo como um fim em si mesma, e não considerada e tratada já apenas como um simples meio para o lucro, para o consumo predatório, para o uso e o abuso. Mas, para que esse resgate e essa sublimação aconteçam, é necessário que antes de mais os homens descubram eles próprios e realizem a sua plena condição e dimensão moral. Essa sublimação da Natureza acontece já na apreciação estética (do belo e do sublime) e também na consideração teleológica. Por outro lado, nesta mesma obra, Kant considera que, em certo sentido, o homem pode também ser considerado apenas como um meio na cadeia dos fins da Natureza, sem que isso ponha em causa o seu princípio moral da humanidade ou da natureza racional como fim em si mesma, pois, tanto quanto sabemos, ele é o único ser que no mundo tem a capacidade para se colocar a si mesmo fins, isto é,

---

Leonel Ribeiro dos Santos, «Da experiência estético-teleológica da Natureza à consciência ecológica. Uma leitura da *Crítica do Juízo*», no meu livro *Regresso a Kant*, pp. 379-403.

para agir moralmente, e, na economia da sua terceira *Crítica*, o filósofo vê a possibilidade de uma acoplagem da teleologia da Natureza com a teleologia moral.

Pode apontar-se como uma limitação da noção kantiana de Pessoa que nela não caiba muito daquilo que atualmente se considera ser o património da pessoalidade e da identidade pessoal: as singularidades, a corporalidade, as identidades de valores, de crenças, de sentimentos, de género, de cultura, de grupo étnico, quando não até as dos adereços que se usam (roupas, piercings, tatuagens…). Na noção kantiana cabia apenas o que podia unir os homens no essencial da sua comum destinação moral. Em contrapartida, no uso vulgar que do conceito atualmente se faz, Pessoa é antes um nome para designar um conglomerado de adereços, que mais servem para isolar e fechar os homens na sua condição de indivíduos solitários ou de clausura nos seus guetos e particulares idiotias, do que para uni-los e abri-los à transcendência teleológica de uma comunidade partilhada ou de um "reino de fins", humanamente fundado e configurado pela liberdade e pela racionalidade moral que a todos assiste e se reconhece.

E, por certo, é necessário considerar também a casuística de situações daqueles seres humanos que, por qualquer razão (doença, debilidade física ou mental), possam não estar, temporária ou permanentemente, em condições de usar plenamente a sua liberdade e autonomia e de assumir a responsabilidade e imputabilidade pelos seus atos. Eles não perdem por isso o direito objetivo a serem tratados, pelos seus próximos e pela comunidade, como pessoas com toda a dignidade, mesmo se subjetivamente não possam exercer a sua plena personalidade.[62]

O que ressalta em todos os passos que analizámos é a instituição mesma da alteridade pessoal (não a sua descrição ou aparição fenomeno-

[62] Valeria aí, por ampliação analógica, o que se diz do direito (que, na verdade, é dever) dos pais em relação aos seus filhos não emancipados (*MS-TL* §§ 28-29, AA 06:280-282).

lógica) como um absoluto que exige respeito. O outro homem enquanto Pessoa não está aí como um objecto que é descrito nas suas qualidades e singularidades, mas como um absoluto que é instituído e só enquanto tal começa a existir como exigência absoluta de direitos e de deveres. Mas a ambiência e a matriz jurídico-política da noção kantiana de Pessoa, tantas vezes evocada para apenas lhe apontar a sua defeituosa matricialidade, como vimos, é muito bem temperada e envolvida pela ambiência duma sacralidade e sublimidade, que ampliam e potenciam a sua pregnância.

De resto, as implicações éticas da noção de Pessoa, tal como Kant a propõe, são evidentes. Antes de mais, nos deveres para consigo próprio: a condenação do suicídio e a de acções que mutilem ou incapacitem o próprio agente. E, para além dos aspetos éticos, sobressaem igualmente outros que apontam para uma directa eficácia ético-jurídica da noção kantiana de Pessoa também nas relações entre os seres humanos, nomeadamente na condenação da escravidão (o fazer de seres humanos propriedade de outros seres humanos) e da instrumentalização de outros seres humanos, sem contar com a sua condição racional, com a sua liberdade e capacidade de decisão autónoma. Assim:

> aquele que viola os direitos dos homens serve-se da pessoa dos outros apenas como meio, sem tomar em consideração que eles, enquanto seres racionais, devem sempre ao mesmo tempo ser apreciados como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma acção (*GMS*, AA 04:429-430)

Nem o próprio nem os outros são meras coisas que se usem, troquem ou vendam, não são meros instrumentos que se usem para quaisquer fins que se visem ou interesses que se tenham. A condição moral do homem exige, antes de mais e como condição absoluta, o reconhecimento – e o consequente respeito – da igualdade, racionalidade, liberdade e autonomia de todos os seres humanos enquanto seres racionais que podem agir moral-

mente e que, por isso mesmo, são pessoas. Isso não depende do estado ou situação social em que se encontre, da sua condição, das qualidades objectivas que possua, mas é uma qualidade instaurada ou atribuida e moralmente pressuposta como condição da liberdade, da dignidade e da salvaguarda dos direitos da humanidade e dos direitos do homem.

As implicações da doutrina kantiana da Pessoa e da Personalidade são reconhecíveis também no plano da filosofia política. Um Estado deve tratar os outros Estados como pessoas morais, que têm autonomia, que não podem ser comprados ou adquiridos, como se se tratasse de um património. É isso que diz o 2.º dos Artigos Preliminares para a paz perpétua. Um Estado não é uma propriedade que se possua, mas «uma sociedade de homens, sobre o qual nenhum outro a não ser ele próprio pode mandar e dispor.» (*ZeF*, AA 08: 344) E, da mesma forma, no 3.º Artigo Preliminar, são tidos por condenáveis os exércitos permanentes constituidos por mercenários, ou seja, por seres humanos pagos e usados para matar e ser mortos, porque isso significa um uso de homens como meras máquinas e instrumentos às mãos de um outro (o Estado), coisa que não se compagina com os direitos da humanidade na nossa própria pessoa e na dos outros (ib., 354).

Mais complexa é a situação no plano jurídico. Como vimos, as noções de Pessoa e de Personalidade estão em Kant originariamente vinculadas à qualidade de ser detentor de direitos e deveres e de ser imputável pelas suas ações ou omissões. E, todavia, em alguns parágrafos da sua *Doutrina do Direito*, admite-se a possibilidade de perda da Personalidade, nomeadamente «em razão de um crime» (*MS*/*RL*, AA 06:283). Num deles, escreve Kant:

> Não pode existir no Estado nenhum homem desprovido de toda a dignidade, pois que tem, pelo menos, a de cidadão; excepto, se a perder pelo seu próprio crime, situação em que se mantém, sem dúvida, em vida, mas convertido num mero instrumento do arbítrio de outrem (seja do Estado, seja de um outro cidadão). (*MS*/*RL*, AA 06:329-330)

O criminoso, pela pena judicial que lhe venha a ser aplicada, submetido que fica ao arbítrio de outrem, perde a capacidade de ser dono de si mesmo e como que «deixa de ser uma pessoa» (*er aufhört, eine Person zu sein*) (*MS*/*RL*, AA 06:330). À primeira vista, a admissão de uma tal possibilidade parece desmentir quanto se poderia esperar da apoteose da Pessoa e da Personalidade como aquilo que, segundo o filósofo, precisamente consitui a própria Humanidade dos seres humanos, como se nisso se revelasse, antes, o estrito justicialismo e rigorismo moral e jurídico que têm sido apontados também noutros tópicos da filosofia kantiana do Direito, a saber: na estrita proibição de um direito de resistência que justificasse a morte do tirano, na recusa de um direito de mentir mesmo por razões de humanidade, ou na defesa do *jus talionis* para os crimes de morte. Todavia, num outro passo da mesma obra, o filósofo, ao mesmo tempo que reafirma o seu princípio geral da Humanidade no homem como fim em si mesma, introduz uma distinção entre a "personalidade inata" e a "personalidade civil" (*MS*/*RL*, AA 06:331.) O que o criminoso perde pelo seu crime é a "personalidade civil". Paradoxalmente, ele perde aquilo que o tornou capaz de responsabilidade e de imputabilidade pelo crime cometido. Porém, mesmo tendo perdido a sua "personalidade civil", ele mantém a personalidade moral (que, no passo citado, se diz ser "inata", o que penso dever entender-se pelo que noutro lugar se designa como "disposição originária" (*RGV*, AA 06:28) e a dignidade enquanto ser humano. Por conseguinte, na relação dos outros humanos para com ele, ainda se aplica o imperativo categórico, que àqueles impõe «tratar a Humanidade na sua Pessoa sempre simultaneamente como um fim e nunca apenas como meio». Mas, por outro lado, a própria pena que ao criminoso é aplicada será justa não só na medida da sua proporcionalidade ou, antes, da «igualdade» (*Gleichheit*) em relação ao crime cometido, mas também se ela for aplicada apenas pelo crime mesmo e «**porque o criminoso o cometeu**» [*weil er verbrochen hat*], e não como meio para obter quaisquer benefícios para a comunidade ou para o próprio criminoso, pois, nesse caso, estar-se-ia a usar o criminoso como

mero meio para os desígnios de outro, ferindo a condição do imperativo moral, e a trocar o "valor" absoluto da justiça por um qualquer "preço" de conveniência. (*MS*/*RL*, AA 06:331-332).[63] E, assim, paradoxalmente, é no caso da aplicação da justiça, mesmo com a pena capital, que se pode ver melhor até onde vai a exigência do imperativo de não usar o outro como um simples meio e de, aplicando a justiça, não degradar a Humanidade na sua pessoa. Escreve Kant:

> A pena forense (*poena forensis*) não pode nunca servir simplesmente de meio para fomentar um outro bem, seja em favor do próprio criminoso, seja da sociedade civil, mas há-de ser-lhe sempre infligida somente **porque ele cometeu** um crime; porque o homem não pode nunca ser tratado simplesmente como meio para os propósitos de outrem e confundido com os objetos de direito real, tratamento relativamente ao qual o protege a sua personalidade inata [*wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt*], se bem que possa, bem entendido, ser condenado a perder a personalidade civil *[ob er gleich die bürgerliche <Persönlichkeit> gar wohl verurtheilt werden kann*]. […] Se matou, então tem de morrer. Não existe aqui qualquer sucedâneo que possa satisfazer a justiça. Não existe similitude entre uma vida, por mais penosa

[63] Contra a posição defendida na época por Cesare Bonesana Beccaria (1738-1794), a respeito da ilicitude da pena de morte, Kant, que considera essa posição do Marquês ferida de "sentimentalismo humanitarista" e assente num sofisma, reconhecendo embora o "embaraço da questão", defende a pena capital para crimes de homicídio como decorrente do «imperativo categórico da justiça penal» (*MS*/*RL*, AA 06:332-335), aspeto este que costuma ser considerado como uma das provas do extremo rigorismo principialista e como a parte mais controversa e frágil da doutrina jurídica kantiana, como o aponta José Lamego, numa nota à sua tradução de *A Metafísica dos Costumes* (Lisboa: F. C. Gulbenkian, 2005, p.214). Para um mais contrastado ponto da situação a respeito do tratamento e discussão deste tópico complexo, vejam-se: Dieter Hüning, «Kant's Theory of Criminal Law and the Jus talionis», *Estudos Kantianos*, v. 1, n.1, 2013, pp. 139-160; Aylton Barbieri Durão, «A doutrina penal republicana de Kant», *Estudos Kantianos*, v. 5.1. 2017, pp.125-142; Alessandro Pinzani, «Honra e Honestidade na *Metafísica dos Costumes*», *Estudos Kantianos*, v.5. n.1, 2017, pp.107-123, sobretudo, pp.116-120; Paulo Cezar Fernandes, «Direito penal e justiça social em Kant. O problema da pena de morte», in: L. Ribeiro dos Santos, Ubirajara R. de Azevedo Marques, Gregorio Piaia, Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Eds.), *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, 2010, pp.777-793.

que seja, e a morte; portanto, tão-pouco existe igualdade entre o crime e a retribuição, a não ser através da morte aplicada ao agente por via judicial, morte que, bem entendido, deve ser isenta de qualquer mau tratamento que pudesse degradar monstruosamente a humanidade da pessoa a quem é infligida. (*MS*/*TL*, AA 06:331-333)

O que, todavia, parece depreender-se de todas essas passagens é também a ideia de que a personalidade e a dignidade devem ser merecidas pela qualidade das próprias ações morais ou civis daqueles que reclamam o direito a elas. Se agirmos de maneira incorreta e injusta, podemos perdê-las por aplicação da pena judicial ao crime cometido e, ao perdê-las, podemos perder também os direitos mais fundamentais. Talvez valha também aqui a observação que se lê no final do § 12 da *Doutrina da Virtude*: «Quem se torna verme, não pode depois queixar-se de que o estão a espezinhar.» (*MS*/*TL* §12, AA 06:437)

Epílogo

Recapitulando o percurso que até agora fizemos, podemos dizer que a noção de Pessoa sofreu com Kant uma decisiva transformação semântica, passando de categoria psicológico-metafísica a ideia da consciência moral, sendo fortememte marcada por uma ambiência jurídico-política, temperada embora pela densa linguagem sacral e quase religiosa da santidade e da sublimidade, que encontra a sua razão de ser na forma superlativa da ideia moral de Personalidade, ou seja na própria ideia moral de Deus concebido como Pessoa. A Pessoa e a Personalidade não se apreendem numa evidência psicológica, mas são instituídas como um postulado moral. A Personalidade é uma ideia da razão prática, uma ficção jurídico-moral, e não algo empiricamente dado que possa ser apreensível, descrito e conhecido mediante uma análise psicológica ou fenomenológica. Somos pessoas, mas nenhum ser sensível humano cor-

responde perfeitamente à ideia de personalidade. Mais pertinentemente se deveria dizer que a natureza humana, juntamente com a «disposição para a animalidade» (*Anlage für Thierheit*) e a «disposição para a humanidade» (*Anlage für Menschheit*) possui também, «**originariamente**…, porém, **de modo contingente**» (***ursprünglich…, zufällig*** *aber*), a «disposição para a personalidade» (*Anlage für die Persöhnlichkeit*). Mas esta última, que consiste na «recetividade do respeito pela lei moral como uma mola impulsora por si suficiente do arbítrio» (*Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreicenden Triebfeder der Willkühr*), só mediante a própria actividade moral pode ser desenvolvida e realizada. (*RGV*, AA 06:26-28). Ser Pessoa não é, pois, um dado, mas um dever e uma tarefa: é tornar-se Pessoa, é dar-se a si mesmo um carácter virtuoso, bom, recto.[64]

Quer sejamos kantianos ou não, há tópicos que foram por Kant "reinventados" ou "recriados" para equacionar o problema da moralidade e

---

[64] Não conheço melhor síntese sobre o tema que me ocupou neste ensaio do que aquela que Lewis White Beck deixou no seu pioneiríssimo *Comentário à Crítica da Razão Prática*, segundo a qual Kant passa de uma concepção fenomenalista da pessoa para uma concepção metafísica da pessoa, porém, uma metafísica com significado moral, e não teorético. Assim escreve Beck: «Ainda que a interpretação fenomenalística da pessoa seja considerada como se fosse a doutrina kantiana oficial, há ocasionalmente indicações de que Kant a superou mediante um personalismo e activismo metafísico. Esta doutrina assenta na experiência da espontaneidade na autoconsciência, que separa os homens da restante natureza. Mas, em contraposição à metafísica pre-crítica do racionalismo, trata-se aqui de uma metafísica dogmática, que não é teorética, mas prática. Uma e outra vez Kant regressa à ideia de que nós não podemos usar esse conceito teoreticamente (para prova da imortalidade). Mas a consciência da espontaneidade e o nosso conhecimento da lei da pessoa como coisa-em-si contêm por certo uma conceção muito mais plena da personalidade do que a doutrina crítica da unidade transcendental da aperceção, mesmo se essa conceção tem significação não no contexto teorético, mas no prático. A personalidade não é, pois, nenhuma categoria, mas uma ideia da razão. Ela não é nada que seja dado empiricamente. Somos pessoas, mas nenhum ser sensível corresponde perfeitamente à ideia de personalidade. A experiência ensina-nos, quando muito, que a natureza humana possui uma "disposição para a personalidade". Esta disposição pode ser desenvolvida e realizada mediante a atividade. Assim surge um virtuoso e bom caráter. Um homem bom no mundo dos fenómenos é aquele que tira a lei do seu agir da ideia de personalidade no mundo inteligível e a segue em respeito por ela.» (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, München: W. Finck Verlag, 1974, pp. 212-214 <ed. original: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1960>).

que fazem parte do nosso vocabulário, seja quando abordamos questões éticas e jurídicas, seja até nos textos das leis constitucionais dos Estados democráticos e nas Declarações de direitos universais e fundamentais do homem, da criança, da mulher, dos povos, documentos estes que regem actualmente a convivência entre os homens e entre os povos e que, para todos os efeitos, constituem uma espécie de norma moral mínima reconhecida universalmente por consenso (se bem que muitas vezes e em muitas situações não cumprida, porque precisamente ela não é posta em acção se não for assumida e instaurada pela vontade e liberdade dos homens). Mas que tais instrumentos jurídicos existam, é já uma incomensurável conquista da consciência moral e jurídica da humanidade. Desse vocabulário que herdámos de Kant constam termos como a "Pessoa", a "Personalidade" e o "respeito pelo ser humano enquanto Pessoa", o valor absoluto do ser humano pela simples "Humanidade na sua Pessoa", pela autonomia, liberdade e dignidade que isso lhe confere.

Se o termo Pessoa se tornou assim de uso ou invocação tão recorrente nos instrumentos jurídicos internacionais, isso é devido à determinação moral e jurídica que essa noção recebeu a partir da filosofia kantiana, e não tanto em resultado da história teológico-metafísica do conceito e do respectivo tratamento pelos teólogos da Patrística e pelos teólogos-filósofos da tradição Escolástica, e nem sequer graças à inflexão psico-metafísica que os filósofos modernos lhe conferiram. A Pessoa – tal como a Humanidade – é uma mera ideia de um absoluto incondicional da ordem prático-jurídica, que não é garantido por nenhum estado natural de coisas, por nenhuma descrição psicológica, fenomenológica ou científica da natureza humana, e nem sequer por uma instância divina de revelação a respeito da condição ou destinação do homem. Pressuposta embora como uma "contingente disposição originária" do ser humano, ela é instituída em total autonomia por seres racionais que só podem conceber-se enquanto tais enquanto colegisladores num "reino dos fins" segundo leis de liberdade e no respeito pelos seus semelhantes. Mas a instituição, por Kant, da Pessoa como conceito fundamental da antropo-

logia moral e jurídica surgia numa vasta constelação de tópicos que lhe davam coerência e pregnância e de que entretanto se perdeu o sentido da densidade semântica que neles era investida pelo filósofo. Perdidos esses correlatos, será que fica ainda a salvo a noção de Pessoa?

6
Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética

> Até o Santo do Evangelho tem de ser comparado primeiro com o nosso ideal da perfeição moral antes de ser reconhecido como tal.
>
> Immanuel Kant, *GMS*, AA 04:408.

Prelúdio

O assunto de que se trata neste ensaio situa-se na confluência entre a filosofia moral e a filosofia da religião de Kant, uma zona de coabitação problemática ou, antes, uma zona de passagens e de tensões, que muito raramente é visitada, mesmo pelos kantianos. E, todavia, da sua abordagem podem resultar importantes clarificações para pontos fulcrais nomeadamente da ética kantiana.[1] Em termos gerais, essa relação está determinada pelas duas questões – **que devo fazer?** e **que me é permi-**

[1] Uma parte deste ensaio, sob o título «As raízes cristãs da ética kantiana», foi publicada, com muitas deficiências gráficas e adulterada com estranhas interpolações de texto (a cuja origem foi completamente alheio o seu autor, que com elas se viu confrontado já depois de publicada a obra), no livro *Ética cristã e Filosofia clínica* (org. por José Maurício de Carvalho, São Paulo: Filoczar, 2015, pp.151-176). A versão substancialmente expandida, que agora se publica, corrige aquelas deficiências e limpa as adulterações editoriais. No essencial, ela corresponde a uma conferência proferida no Colóquio «Problemas de Ética Teórica e Aplicada», que teve lugar na Universidade de Caxias do Sul (RS, Brasil), de 7-9 de outubro de 2015.

tido esperar? –, que o filósofo expressamente vê não só como intimamente relacionadas, mas mesmo como imbricadas uma na outra. (*KrV* A 805-806 / B 833-834)

Ora, se a filosofia moral kantiana vem ganhando nos últimos decénios uma crescente atenção e até renovada e muito favorável hermenêutica, já a filosofia kantiana da religião, apesar de alguns promissores sinais recentes de mudança, continua a ser considerada como um domínio menor no âmbito dos estudos kantianos: relativamente pouco atendida por si mesma, ela é-o ainda menos nas conexões com a problemática ética.[2] E, todavia, segundo declarações explícitas de Kant, Moral e Religião completam-se uma à outra, o que quer também dizer que uma não se entende bem sem a outra, e não só a segunda sem a primeira, mas de igual modo – contrariamente ao que frequentemente se assume – tam-

[2] Numa das suas cartas de juventude, de 24 de dezembro de 1794, Hegel parece ter previsto esse destino de desinteresse pela filosofa kantiana da religião, ao escrever a Schelling: «A doutrina de Kant a respeito da religião está ainda silenciosa e só passado o tempo ela será exposta em plena luz.» (J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel, 1785 bis 1812*, Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 12). Sobre a filosofia kantiana da religião, vejam-se: P.J. Rossi and M. Wreen (Eds), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991; Laurence Pasternack and Courtney Fugate, «Kant's Philosophy of Religion», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, última revisão em 2020; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca / London: Cornell University, 1970; Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990. Mais recentemente: G. Michalson (ed.), *Kant's* ***Religion within the boundaries of mere Reason****. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014; Ottfried Höffe (Hrsg.), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 2011. Sobre a relação entre a filosofia da religião e o pensamento histórico-político de Kant: S.R. Palmquist, «Kant's Prudential Theory of Religion: The Necessity of Historical Faith», *Con-Textos Kantianos*, 1, 2015, pp.63-73; Gualtiero Lorini, «A Kingdom of God on Earth. Kant's Legacy on Church and State in German Idealism», *Giornale di Metafisica*, 1, 2019, pp. 278-298; K. Flickschuh, «Hope as Prudence: Practical Faith in Kant's Political Thinking», *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 7, 2009, pp.95-117. Sobre o problema da relação e tensão entre a "religião nos limites da mera razão" e as religiões históricas, veja-se: R. Hiltscher /S. Klinger (Hrsg.), *Kant und die Religion – Die Religionen und Kant*, Hildesheim: Olms, 2012; Bernd Dörflinger, «Kant über das Ende der historischen Religionen», *Studia Kantiana, Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n.º 11, dezembro de 2011: 238-256. Uma muito completa orientação bibliográfica sobre o tema da religião em Kant encontra-se em: Margit Ruffing, «International Bibliography on Metaphysic and Religionsphilosophy of Kant since 1900», *ÉNDOXA*: *Series Filosóficas* (UNED, Madrid), n.º 18, 2004, pp.529-631.

bém não a primeira sem a segunda. Caberia a Filosofia da Religião no âmbito do que se poderia designar por uma Antropologia Moral entendida em sentido amplo? – À primeira vista, isso parece ir contra o esforço de Kant para «fundar uma Metafísica dos Costumes completamente isolada, que não está misturada com nenhuma Antropologia, nenhuma Teologia, nenhuma Física ou Hiperfísica» (*GMS*, AA 04:410). Mas se, por outro lado, como o próprio filósofo também escreve, todas as questões filosóficas, em última instância, se reduzem à questão antropológica, por maioria de razão aí caberá aquela que tem que ver com uma esfera de afetividade humana profunda – o desejo, a esperança, mas também o *coração* (*Herz*), de que se fala nos escritos neotestamentários e que também para o filósofo, nomeadamente, na sua obra *A Religião nos Limites da mera Razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) e não só, designa uma peculiar instância de intimidade onde na raiz se decide a condição da bondade ou maldade humanas, a sinceridade ou a insinceridade, a pureza ou a impureza da disposição que qualifica moralmente as atitudes de um ser humano. (*Religion*, AA 06:29-30; *Metaph. der Sitten -TL*, AA 06:441)

A religião que Kant toma como referência e como objeto privilegiado da sua meditação é por certo o Cristianismo, que ele considera ser, entre todas as religiões que alguma vez existiram, não propriamente uma religião de observância de cultos e de ritos, do género daquelas que consistem em pedir ou atrair favores para o crente, mas uma religião genuinamente moral na sua matriz medular (ele chega mesmo a dizer que ela é a única com essa condição!) e até (pasme-se!) afirma que ela é uma *religião natural*, cuja essência consiste na exigência da qualidade moral da conduta de vida do crente. Trata-se, obviamente, do Cristianismo entendido «nos limites da mera razão», não do Cristianismo tal como ele se constituiu e manifestou nas suas formas históricas, nas suas variantes doutrinárias e teológicas e nas suas instituições e práticas cultuais. Mas, mesmo assim, em face disso, poder-se-ia apressadamente concluir que, apesar da insistência do filósofo

na universalidade da razão e da moralidade humana, a sua filosofia da moral e da religião estariam irremediavelmente feridas de um insuperável etnocentrismo. Deve notar-se, porém, que esse juízo de Kant a respeito do Cristianismo como sendo na sua essência uma religião moral e até simplesmente natural, não o impede de, por vezes, em breves apontamentos, sobretudo nos escritos dos anos 90, sugerir que, sob a diversidade das religiões históricas conhecidas, se exprime *uma única religião*, mesmo se a natureza e a qualidade desta já não é mais (ou só a muito custo é) reconhecível sob as formas espúrias da fenomenologia com que aquelas mais frequentemente e evidentemente se manifestam ou manifestaram historicamente. Para o filósofo crítico, há uma única religião, como há uma única moral. Pode haver diferentes formas de fés históricas, diferentes livros sagrados que as fundamentam ou as legitimam, diferentes expressões cultuais que as alimentam, mas tudo isso deve ser considerado apenas como meros meios e veículos que deveriam conduzir àquela religião, que é «única e válida para todos os homens e em todos os tempos» (*nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion* – *ZeF*, AA 08:367, ver abaixo nota 18). E o filósofo aponta até alguns vestígios dessa prístina comum originária unidade e qualidade moral das religiões, reconhecíveis ainda por uma razão que sobre eles medite. É o caso da ideia da *trindade* – da economia trinitária na representação da divindade – que rege as famílias por vezes muito numerosas e aparentemente aleatórias dos seus deuses e que seria «testemunho provatório de um antigo conceito moral» da razão (*trinitas probat conceptum antiquum moralem* – *Refl.* 5658, AA 18:318), sendo por isso merecedora de atenção. Antecipando mesmo perspetivas que a arqueo-línguística comparatista do século XX, através de um Georges Dumézil e de um Émile Benveniste, veio documentar amplamente, no que respeita, nomeadamente, à família das línguas e culturas indo-europeias, Kant propõe, como sendo uma investigação que importaria levar a cabo, aquela que, seguindo os traços ou vestígios das analogias linguísticas ainda reconhecíveis (ou reconstituíveis

pelas fontes literárias antigas) entre os conceitos morais e religiosos de muitos povos de línguas e regiões diferentes, chegasse ao fundo arcaico essencial e comum duma única razão moral que nas religiões desses povos alguma vez se exprimiu (*Religion*, AA 06:108-109, 140-141; *Das Ende aller Dinge*, AA 08:328-329).[3]

É escusado dizer que as perspetivas que neste ensaio exponho não são movidas por qualquer propósito confessional ou intenção apologética. Elas são antes feitas desde o contexto de uma antropologia filosófica orientada pelo esforço de tentar compreender o sentido de todas as formas de expressão do humano, e que o faz "nos limites da mera razão", isto é, tentando compreender a sua peculiar lógica e intencionalidade. É sob uma tal perspetiva que me parece que o exemplo de Kant, filósofo que foi capaz de reconhecer, interpretar e resgatar o fundo racional-moral das religiões, por vezes profundamente oculto ou mesmo soterrado sob os adereços até pouco recomendáveis da sua exterior fenomenologia e realidade, pode servir-nos de amostra de uma tarefa que talvez ainda deva ser hoje a dos filósofos que se ocupam em pensar os fundamentos da moralidade e da convivencialidade humanas. Pois, em vez de rejeitar liminarmente as religiões históricas, à conta do amplo estendal de irracionalidade que possa exibir-se nas suas crenças e manifestações rituais e até doutrinárias, Kant deixou antes aberto um caminho para que se viesse a redescobrir o fundo de genuína racionalidade moral que nelas reside e, desse modo, para que elas pudessem vir a ser resgatadas, por assim dizer, delas mesmas, provocando uma fecunda tensão crítica entre esse fundo genuíno e aquelas formas exteriores espúrias que o ocultam e que poderão de resto explicar-se como efeito das inevitáveis aderências contingentes da sua história.

---

[3] Para uma mais ampla contextualização deste ponto no âmbito da filosofia kantiana, veja-se o último capítulo do meu livro: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano,* [Lisboa: FLUL, 1989], Lisboa: F. C. Gulbenkian/JNICT, 1994, pp.633-666: «A trindade da razão, ou o ritmo do pensar kantiano». Veja-se também abaixo a nota 36.

Começarei por considerar alguns problemas de método a respeito do assunto do ensaio e das dificuldades que o envolvem e passarei depois a abordar a interpretação que Kant faz da ética cristã no confronto com outros sistemas éticos da Antiguidade, apontando a explícita inspiração bíblico-cristã de tópicos essenciais da ética kantiana. Centrar-me-ei, de seguida, na interpretação kantiana do Cristianismo enquanto religião *moral* e *natural* e da suposta complementaridade entre Moral e Religião, passando depois à explicitação do pressuposto que preside à hermenêutica bíblica e teológica kantiana: a razão como supremo exegeta e o princípio da moralidade como o seu supremo critério. Deixarei falar os próprios textos kantianos, sobretudo os que costumam ser pouco atendidos e comentados em estudos sobre a ética kantiana. Concluirei com um breve apontamento sobre uma inesperada, mas relevante – por vir de quem vem – e ainda recente reabilitação do filósofo da razão pura enquanto qualificado intérprete do mais genuíno significado humano, moral e histórico do Cristianismo.

1. Uma relação inverosímil?

A primeira questão que me proponho abordar neste ensaio – a saber, que possa haver afinidades, inspiração e raízes comuns entre a moral kantiana e a moral cristã – tem todo o ar de constituir um desafio provocador, e não terá por certo a recomendá-la nem os guardiães das ortodoxias cristãs (sejam elas de que confissão forem), nem os defensores das ortodoxias kantianas, que também existem. Os primeiros só podem encarar como suspeita uma ética, como vulgarmente se considera ser a de Kant, que se funda na autonomia da razão prática e na autodeterminação de uma vontade humana livre que se rege pela lei que em si mesma descobre, e não numa revelação, na graça, numa justificação ou salvação de iniciativa e obra divina; que, além disso, expressamente subordina a religião à ética, fazendo depender a qualidade daquela da pureza do seu

princípio moral enquanto apreciado pela "mera razão".[4] Os segundos, pelo motivo inverso, porque reconhecer ingredientes, traços ou raízes de matriz cristã ou bíblica, no que se supõe serem imperativos ou postulados da pura razão prática, tornaria, na sua fonte, suspeitos de impureza, de etnicidade e, por conseguinte, de particularidade e de heteronomia, os princípios da moralidade, que devem ser ditados universalmente pela mera razão, e não determinados por uma particular religião histórica ou por uma qualquer fonte literária ou expressão da cultura humana, por nobres que sejam ou se invoque serem as suas origens. Pois, não diz o próprio Kant que, para poder vir a ser reconhecido como exemplo de bondade ou santidade, «até o santo do Evangelho tem de ser antes confrontado com o nosso ideal de perfeição moral» e que esse ideal ou padrão «somente o podemos tirar da ideia de bem que a razão esboça a priori»? (*GMS*, AA 04:408-409)

Vou ater-me à tarefa enunciada no título proposto com consciência dos riscos que ela envolve, convocando só no minimamente necessário as considerações de contextualização hermenêutica, seja a respeito do Cristianismo seja a respeito da filosofia kantiana. A ideia que tentarei expor é que, apesar de evidências ou razões que possam aduzir-se em sentido contrário, é possível ver a ética de Kant como um vigoroso rebento das raízes profundas da matriz da ética cristã, tal como esta se revela nas suas formulações mais prístinas nos textos bíblicos do Novo Testamento e também nos do Antigo Testamento que o Cristianismo assumiu como sua herança. Tendo em conta as apresentações mais comuns e até aquelas que são tidas por canónicas tanto da ética kantiana como da moral

[4] Para um ponto da situação sobre este tópico, veja-se: Christoph Hübenthal, «Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant», in: Georg Essen / Magnus Striet (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp.95-128; e também, no mesmo volume, um esclarecido ponto da situação, no ensaio de um dos editores (Magnus Striet, «"*Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie», *ib.*, pp.165-186. Os capítulos deste livro são da autoria de conceituados professores de Faculdades de Teologia Católica e de Faculdades de Teologia Reformada de Universidades da Holanda e da Alemanha.

cristã, a tese que proponho pode parecer desconcertante e inverosímil ou só sustentável por alguma artificiosa retorsão hermenêutica tanto de uma como da outra. Tentarei, apesar disso, mostrar a sua plausibilidade, privilegiando como meio de prova a análise dos documentos textuais do próprio Kant que podem sustentá-la, e que interpretarei e discutirei no contexto sistemático da filosofia kantiana.

Na verdade, houve já quem tivesse feito interpretações que vão aparentemente no mesmo sentido da que aqui proponho. Mas, quando se reconheceram na ética kantiana ressonâncias da moral bíblica, quase sempre isso foi apreciado como negativo e não como algo positivo. Refiro aqui, só de passagem e sem me deter em comentá-las ou a discuti-las pormenorizadamente, as de três conhecidos intérpretes e também destacados críticos de Kant: Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Os dois primeiros, partindo embora de pressupostos diferentes, viam-na mais na linha de um judaísmo interiorizado, que passou para a consciência do indivíduo – a título de lei moral ou de imperativo categórico – o princípio da Lei de Moisés e seus mandamentos, como se comentassem, negativamente embora, a analogia entre Kant e Moisés, que Hölderlin, em carta ao seu irmão, de 1 de Janeiro de 1799, formulava nestes termos: «Kant é o Moisés da nossa nação, que a conduziu da opressão egípcia para os livres e ermos desertos da sua especulação e lhe trouxe do monte sagrado a enérgica Lei.»[5]

Num de seus escritos de juventude, em que confronta o "espírito do Judaísmo" com o "espírito do Cristianismo", Hegel acusa a ética kantiana de ser dominada pela lógica que presidia ao Judaísmo, onde imperava a positividade da Lei, como um absoluto exterior que se impõe ao homem. Segundo Hegel, por certo, na ética kantiana, a Lei é interiorizada e subjetivizada, mas isso acontece segundo uma lógica que pressu-

[5] Carta ao irmão de 1 de Janeiro de 1799. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, München: Hanser Verlag, 1981, Bd. II:797.

põe a cisão no próprio homem, a dominação do universal abstrato sobre o individual, a repressão da razão sobre a sensibilidade, os sentimentos e a vida, não assegurando a verdadeira reconciliação e a harmonia do homem consigo mesmo. É com essa espécie de judaísmo interiorizado e subjetivizado que o jovem Hegel do período de Frankfurt contrasta aquele outro "espírito" (*Geist*), que, segundo ele, teria inspirado o Cristianismo na sua matriz original, esse por sua vez fundado no princípio do Amor como sentimento pleno da vida e da comunidade.[6] Quanto a Schopenhauer, também ele, numa obra sobre *Os Fundamentos da Moral* (1840), refuta como sendo ilusória a ideia de autonomia racional proposta na doutrina moral kantiana, fazendo notar que esta, quanto aos seus conceitos fundamentais (lei, dever, mandamento, respeito), tem na verdade a sua origem no decálogo bíblico e na moral teológica, pese embora todo o complexo artifício da sua construção e argumentação; que, em suma, a moral kantiana não passa de uma moral teológica disfarçada sob a máscara de uma moral da simples razão humana.[7] Na verdade, se tivermos presente a importância que tem na filosofia moral kantiana a lei – lei moral – e toda a ambiência semântica que a envolve, não podemos deixar de concordar com Schopenhauer. Mas há algo que o filósofo de Danzig e o próprio Hegel parecem não ter advertido, a saber, que é no ambiente de uma profunda experiência do sublime que a lei moral da razão e, por analogia, a Lei do Sinai são pensadas em Kant, o que se pode ver consubstanciado na expressão recorrente da «majestade da lei» – «a majestade da lei, tal como no Sinai, suscita um sentimento do sublime da nossa própria destinação, que nos estimula mais do que todo o belo» – [*die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai)…. ein* ***Gefühl des Erhabenen***

---

[6] Veja-se o meu ensaio «O Jovem Hegel: Subsídios para a leitura de *O espírito do Cristianismo e seu destino*», in: L. R. dos Santos, *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, sobretudo pp.349-357. Deve referir-se que os escritos teológicos de juventude de Hegel só viriam a ser publicados em 1907, por Hermann Nohl: *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

[7] A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, *Sämmtliche Werke in sechs Bänden*, herausg. v. Eduard Griesbach, Leipzig: Reclam, 1891, Band III, pp.502-506.

unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst als alles Schöne]. Isso é claro numa bem conhecida resposta de Kant, no primeiro ensaio de *A Religião nos Limites da mera Razão*, às críticas de Schiller, em *Sobre a graça e a dignidade*, a respeito do caráter monástico e sombrio da moral kantiana (*Religion*, AA 06:23)[8], como o era já em muitos passos da Analítica do Sublime, na *Crítica do Juízo* (AA 05:245,268,271,292).[9] Por sua vez, Nietzsche, que viria a interpretar o Cristianismo como sendo dominado por um instinto moral – como se tivesse sido inoculado de "*moralina*" –, reconhece também na filosofia kantiana, em geral, a sobrevivência de um fundo teológico cristão e na ética de Kant, em particular, a manifestação extrema da recrudescência do moralismo cristão, desse instinto tornado vício e, enquanto tal, como a continuação da longa luta contra as forças criadoras da vida que caracteriza a cultura ocidental, tendo-se aliado nessa luta o moralismo cristão com o socratismo científico. Assim, no fundo, a filosofia de Kant não seria mais do que um Cristianismo disfarçado.[10] Para o autor de *O Anti-Cristo*, o Cristianismo, por sua vez, representara historicamente uma completa degradação dos verdadeiros valores. Em vez de uma *areté* (virtude, excelência) de tipo nobre e heróico – dos fortes, dos vencedores, dos movidos pela "vontade de poder" –, o que o mestre dos Evangelhos propõe é uma moral plebeia, de massas, de rebanho, de fracos e medíocres, cujos anti-valores sobrevivem nas formas políticas modernas da democracia e do socialismo, sob a forma dos

---

[8] Veja-se o meu ensaio «Hércules e as Graças, ou da "condição estética da virtude": Kant, leitor de Schiller», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.229-263 (sobretudo pp.233-245).

[9] Veja-se o meu ensaio «Sentimento do sublime e vivência moral», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *A razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.85-98.

[10] Por certo não foi esta a primeira receção nietzscheana de Kant. Numa primeira fase de seu pensamento, correspondente ao período de elaboração de *O nascimento da Tragédia*, Nietzsche descobrira no autor da *Crítica da Razão Pura* um filósofo do pensamento trágico, que impôs limites à ciência para deixar espaço aberto para o que é realmente importante: a arte e a ética. Veja-se abaixo a nota 14, e o meu ensaio «A "vontade de aparência", ou o Kantismo de Nietzsche segundo Hans Vaihinger», in: *O que nos faz pensar. Revista de Filosofia da PUC*, Rio de Janeiro, n.º 32, Dezembro, 2012, pp. 227-243. Neste volume como cap. 14.

revolucionários princípios de fraternidade e de igualdade. O conhecido "sermão da montanha", relatado pelo evangelista Mateus (5, 3-7), ou o "sermão da planície", segundo a versão de Lucas (6,20-38), condensam a tábua de virtudes cristãs no que mais parece ser um paradoxal manifesto de anti-*areté*, quer se tenha por referência a cultura helénica – da excelência – ou a cultura romana da *virtus*, que tira a sua matriz da força viril, da coragem do guerreiro. Pois naqueles se recusa o poder, a riqueza, até a ciência e propõe-se como valores-atitudes, que conduzem à verdadeira felicidade ou bem-aventurança, o serviço, a pobreza, a simplicidade, a mansidão, a não-violência, a autenticidade, a humanidade, o perdão incondicional, a misericórdia, o amor ao próximo, mesmo ao inimigo e ao que nos odeia, ou mesmo a negação da vida própria no sacrifício e no martírio. O mesmo Nietzsche, em *Para a Genealogia da Moral*, dirige a sua diatribe contra os conceitos morais fundamentais que considera de matriz cristã e que são postos em evidência na moral kantiana, tais como a "consciência", a "obrigação", a "culpa", o "carácter sagrado do dever", e diz que "cheiram a sangue e a tortura": «Assim acontece até no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade.»[11]

Devo declarar que a perspetiva que aqui proponho não segue, nos seus pressupostos, argumentos e conclusões, as críticas dos citados pensadores, e ainda menos a do último.[12] Ainda assim, é de reconhecer-lhes, pelo menos, a pertinência de visão na identificação dessa matriz inspiradora da filosofia de Kant e em particular da sua moral, aspeto que a maioria dos comentadores da moral kantiana ou ignora ou despreza.[13]

---

[11] F. Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, II, 6 (vol. VI das *Obras Escolhidas de Nietzsche*, trad. de José M. Justo, Lisboa: Círculo de Leitores, 1997, p.70).

[12] Não cabe aqui analisar e discutir o tipo de ética que o profeta de Zaratustra proporia aos seus seguidores, como também não a ética de Schopenhauer e a de Hegel. Pelo que respeita à perspetiva do autor deste artigo sobre o Cristianismo como doutrina moral, veja-se, do próprio, o ensaio «O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético», in: Cristina Beckert (coord.), *Ética. Teoria e Prática*, Lisboa: CFUL, 2012, pp.119-158 (sobretudo, as pp.142-158).

[13] Da literatura recente sobre o tema, destaco duas peças cuja abordagem pode complementar e reforçar a perspetiva que neste artigo se oferece: Henri D'Aviau de

Para comparar dois sistemas morais é preciso, primeiramente, identificar adequadamente cada um dos comparados. Mas como fazê-lo neste caso, se tanto um como outro são objeto de infindáveis debates, de inultrapassáveis discordâncias hermenêuticas? Não há completo acordo entre os teólogos e moralistas cristãos nem entre as diferentes formas de vivência institucionalizada do Cristianismo quanto àquilo que constitui a essência da ética ou moral cristã, cada qual a interpretando e vivendo ou praticando a seu modo. Da mesma forma, não há entre os intérpretes e críticos de Kant geral acordo quanto à substância e inspiração da ética kantiana. Num caso e noutro, uns destacam e ampliam algum aspeto, outros destacam e ampliam outros. Nas apresentações mais vulgares e tradicionais, esta última costuma ser conotada com o rigorismo, o formalismo, o anti-eudaimonismo, como uma ética deontológica (do dever e *por* dever) e da intenção, que olha ao princípio inspirador da ação sem atender ao conteúdo e aos efeitos da ação, uma ética da intenção, da convicção ou disposição interior (*Gesinnungsethik*), mas não uma "ética da responsabilidade" (*Verantwortungsethik*), uma ética puramente racional, que exclui ou expulsa da vida moral tudo o que se reporta à sensibilidade, aos sentimentos e afetos, uma moral solipsista e "monológica" (Habermas), supostamente enclausurada na consciência do indivíduo e medularmente antropocêntrica (Hannah Arendt, Hans Jonas), pois que parece reconhecer somente a dignidade dos seres humanos, cuja instrumentalização proíbe, mas não a dos animais e a da natureza, que ficam assim degradados na sua condição de meros meios para o uso dos humanos… A listagem de caraterísticas, a que se dá um sentido geralmente negativo, poderia continuar.

A forma de contornar a dificuldade seria passar por cima das diferentes interpretações e ir diretamente aos textos. De facto, as proximidades

---

Ternay, *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*, Paris: Beauchesne, 1986 (em especial o chap.II: «Repérage des traces et des reférences bibliques dans la loi morale kantienne») José Gómez Cafarena, «Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana con la Tradición Cristiana», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61, fasc. 2, 2005, 469-482.

ou as distâncias entre a ética kantiana e a ética dos Evangelhos saltam melhor à vista quando se corrigem as interpretações correntes tanto de uma como de outra, confrontando-as com as respetivas fontes textuais. Como espero mostrar, Kant estava convencido não só de que fazia da moral dos Evangelhos e do cerne da religião cristã uma interpretação que se adunava com as exigências da pura razão prática que constituem o cerne da sua visão do mundo, como, além disso, estava igualmente filosoficamente certo de que precisamente a sua filosofia crítica representava a melhor forma de salvar a verdadeira moralidade humana e de resgatar o próprio cerne da moral e da mensagem essencial do Cristianismo, oferecendo-lhe, mediante a crítica das pretensões metafísicas da razão teorética, a garantia de inexpugnabilidade não só frente aos ataques dos ateus e descrentes, como até frente às subtilezas teóricas e sofísticas dos próprios teólogos e filósofos. O agnosticismo metafísico e teológico de Kant não constitui, enquanto tal, um obstáculo à moral e à religião, mas constitui antes, na perspetiva do filósofo, a forma de criar espaço para estas, de as purificar e de assim as devolver à sua mais genuína essência e dignidade. É com esse propósito que o filósofo enfrenta o que chama as "antinomias da razão", nessa secção medular da sua primeira *Crítica* que é a Dialética Transcendental, para anular perante o tribunal da razão as instâncias que a partir de um pretenso ponto de vista teorético poderiam minar os fundamentos da moralidade, e é o resultado desse empreendimento que se diz naquela declaração – bem conhecida, mas muito pouco pensada nas suas consequências – que se lê no Prefácio à 2.ª edição da *Crítica da Razão Pura*:

> Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir* Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo *recusar* à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentes. […] Tive, pois, de suprimir o *saber* [*Wissen*] para encontrar lugar para a *fé* [*Glauben*], e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir sem a crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incre-

dulidade, que está em conflito com a moralidade e que é sempre dogmática. (*KrV* B XXX)[14]

Mas, para além disso, como espero mostrar, o filósofo crítico empenha-se em revelar o conteúdo genuinamente moral e racional do Cristianismo. A obra onde mais profusamente leva a cabo esse esforço de resgate do conteúdo racional e moral da religião cristã é *A Religião nos Limites da mera Razão* (1793). A "religião" de que nela se trata é o Cristianismo, considerado em alguns dos seus núcleos temáticos que o revelam como uma religião eminentemente moral, e não propriamente como uma teologia especulativa ou uma dogmática teológica. Por isso, também, quando neste ensaio se fala de Cristianismo e de ética ou moral cristã não se tem em vista propriamente as diferentes formas de entendimento que estes vieram a ter ao longo da história e que ainda possam ter na atualidade (de católicos, de luteranos, de calvinistas, ou de quaisquer outras formas mais recentes deles derivadas no decurso da história), mas sim o modo como Kant os entendia, a ideia que ele fazia do Cristianismo, considerando-o de um ponto de vista eminentemente ético.

Nas décadas mais recentes, a ética kantiana tem sido submetida a uma intensa reavaliação hermenêutica em várias direções, sendo uma destas precisamente a que a confronta e relaciona com outros sistemas morais, sejam os antigos (aristotélico, epicurista, estóico) ou os mais recentes – utilitarismo, pragmatismo, "ética do discurso" (*Diskursethik*).

---

[14] O jovem Nietzsche soube, contudo, captar a enorme transcendência filosófica desta passagem do Prefácio à 2.ª edição da *KrV*, (de resto tão negligenciada pelos kantianos!), deixando disso o registo num lapidar fragmento do outono-inverno de 1872, em torno do tópico do «Último filósofo»: «Uma necessidade de civilização impulsiona Kant: ele quer salvar do *saber* um domínio, aquele onde lança raízes tudo o que é mais elevado e mais profundo, a arte e a ética.» [«Kant sagt (in den zweiten Vorrede zur «Kritik der reinen Vernunft») «*ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,* … » Sehr wichtig! Eine Kulturnot hat ihn getrieben! Sonderbarer Gegensatz: «*Wissen und Glauben*!»… Eine Kulturnot treibt Kant: er will ein Gebiet vor *dem Wissen* retten: dorthin legt die Wurzeln alles Höchsten und Tiefsten, Kunst und Ethik…»]. F. Nietzsche, *Nachlass 1872/73*, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, G. Colli / M. Montinari (Eds.), München/Berlin/New York: DTV/WdG, 1980, vol. 7, p.427.

Em resultado desta reavaliação, muitos dos estereótipos a que andava associada têm caído uns após outros, como tratando-se de grosseiras caricaturas, e muitas das críticas sumárias que lhe eram e às vezes ainda são feitas (de formalismo, de rigorismo, de antropocentrismo, de monologismo) começam a ser tidas por improcedentes ou como resultantes de abordagens superficiais que se agarram a fórmulas isoladas dos respetivos contextos e logo absolutizadas, não tendo em conta nem a totalidade e a diversidade do *corpus* textual do autor sobre temas éticos nem o contexto sistemático de que fazem parte e que lhes pode dar coerência e até pertinência. Quando, porém, apreciadas neste contexto, então a visão que o filósofo propõe da vida moral revela-se muito mais complexa e subtil – e até muito mais simpática e favorável – do que os seus críticos têm dado a entender. Graças a este processo de reavaliação hermenêutica, a ética kantiana, mais do que qualquer outra, está no centro dos debates éticos contemporâneos, contribuindo com seus princípios e seus pontos de vista para a grande vitalidade que o pensamento ético revela na atualidade.[15]

A dificuldade de identificação de objeto não é menor, antes pelo contrário, no que respeita à "ética cristã". Será que podemos caracterizá-la por alguns traços entre outros paradigmas de pensamento ético? Ou seremos derrotados nessa tentativa logo que começamos a confrontar-nos com diferentes versões de éticas ou morais que se reclamam de "cristãs" ou que como tal se propõem? Num estudo publicado recentemente, tentei explicitar alguns pressupostos para lidar com este problema.[16] Chamei aí a atenção sobretudo para a dificuldade de determinar o que seja uma "ética cristã" em sentido puro. Pois o que isso seja está cheio de ade-

---

[15] Veja-se o meu ensaio: «Actualidade e inactualidade da ética kantiana», in: L. Ribeiro dos Santos, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp.67-104.

[16] Veja-se o ensaio referido acima na nota 12. Para a problemática da ética neotestamentária, veja-se: F. W. Horn & R. Zimmermann (Eds.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics.* Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009.

rências históricas, antes de mais, das recebidas da herança judaica, mas também de outras matrizes presentes nos contextos culturais ecléticos em que se formou (do pensamento helénico e romano, do zoroastrismo e sua escatologia, do gnosticismo), e tudo isso submetido a diferentes interpretações entre si conflituantes ou mesmo antagónicas. Não deparamos com *uma* ética cristã, mas com *várias*, que pretendem todas dar-se como sendo as genuínas e únicas, mas que conservam algum ar de família entre si. Como se sabe, o Cristianismo veio a ser representado ao longo da sua história por diferentes confissões teológicas e diferentes Igrejas, resultado das divisões ou cismas doutrinais acontecidos em diferentes momentos históricos – católicos romanos e ortodoxos, luteranos, calvinistas, anglicanos e respetivas derivações ou ramificações sem conta sobretudo destes últimos – que todas reclamam a herança do mesmo património, mas a respeito do qual têm diferentes leituras e do qual tiram diferentes práticas, que não raro se agrediram umas às outras ou ainda se agridem na atualidade, querendo cada qual considerar-se a verdadeira ou ser considerada como sendo tal, e que por vezes parecem só ter em comum um certo ar de família, o qual, frequentemente, se nota a bem dizer mais pelo desentendimento familiar do que pela efetiva procura de entendimento mútuo. Como pretender fixar o conteúdo ou os contornos de uma ética "cristã" sem ter isto em conta?[17] A estratégia possível para evitar esse emaranhado de éticas "cristãs" seria ir aos textos fundamentais sobre que se estabeleceu o Cristianismo na sua forma mais primitiva, os Evangelhos, as Cartas dos Apóstolos e os outros escritos do Novo Testamento, que foram assumidos como canónicos. E mesmo assim já há neles problemas que sobram, pois também aí, sobre um fundo de referências sem dúvida comuns, é possível descortinar diferentes modos de

[17] Tenha-se presente a já clássica obra de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa: Presença, 1990 (primeira edição alemã: 1904), onde se estabelece o confronto entre os princípios que inspiram as éticas protestantes (calvinista e luterana) e a ética católica e os diferentes paradigmas antropológicos que promovem e a respetiva eficácia que revelam no plano económico e social.

conceber e enquadrar o comportamento dos cristãos logo nas primeiras comunidades, relativamente a alguns assuntos, como a necessidade ou não do cumprimento por eles das obras prescritas pela Lei de Moisés, o relacionamento com os pagãos e adoção dos modos de vida e costumes destes, as relações entre os membros das próprias comunidades já multi--étnicas e multi-culturais, as relações com as autoridades civis, a relação entre homem e mulher, entre senhores e escravos, etc.

Segundo Kant, a ética não é enquanto tal adjetivável, nem de cristã (católica, luterana, calvinista), nem de budista, de confucionista, ou de qualquer outra forma que seja. No pressuposto de que todos os seres humanos são racionais e de que a razão neles opera e se manifesta da mesma maneira, também há só uma ética, da mesma forma que há uma única religião.[18] Ética e Religião podem, por certo, assumir diferentes adereços étnicos ou aderências históricas e a tal ponto que por vezes ficam irreconhecíveis e abafadas na sua originária e essencial identidade sob as camadas das sobrevenientes prescrições estatutárias, acessórias e espúrias, que a exteriorizam e lhe dão expressão cultural. Mas, no seu cerne, se são autênticas, só podem ser idênticas na prescrição a respeito do princípio reitor da boa conduta de vida, que é ditado aos seres huma-

[18] *ZeF*, AA 08:367. Este passo, que parece evocar e glosar a "*una religio in rituum varietate*" do renascentista Nicolau de Cusa, deve ser citado extensamente: «Diversidade de religiões: uma expressão admirável! É como se também se pudesse falar de diversas morais. Pode por certo dar-se diversas espécies de crenças históricas, não na religião, mas na história dos meios propostos no campo da erudição para a sua promoção e também assim diversos **livros de religião** (Zendavesta, Vedas, Corão, e outros), mas apenas uma só religião válida para todos os homens e em todos os tempos. Aquelas, por conseguinte, não podem conter mais do que o veículo da religião, que é contingente e que pode ser diverso segundo a diversidade dos tempos e lugares.» [Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene **Religionsbücher** (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.]

nos pela simples razão, e isso mesmo que invoquem alguma revelação transcendente para lhes conferir autoridade.

Por certo, a leitura que Kant fazia do Cristianismo e da ética cristã não coincide com a que temos hoje, nem sequer com a que tinham os cristãos na sua época, fossem eles de que confissão fossem, católicos, luteranos, calvinistas, ou outros. E se alguma expressão de experiência ético-religiosa pessoal do filósofo importaria ter aqui em atenção seria, em primeiro lugar, a do pietismo luterano, em que foi formado desde a infância e na adolescência. Depois, aquela, que confessa a um seu correspondente (o pastor luterano Johann Kaspar Lavater), da sua identificação com a atitude dessa paradoxal personagem bíblica do Antigo Testamento que é Job, não propriamente enquanto exemplo da paciência de um justo sofredor, mas enquanto aquele que ousa, com toda a franqueza, desafiar a teologia e a ética canónicas tradicionais do Judaísmo, que faziam equivaler diretamente à qualidade dos atos praticados a devida recompensa, e que, mesmo no flagrante desconcerto duma ordem moral do mundo calculista que a sua situação real expunha, mantinha como critério absoluto a certeza que lhe vinha do testemunho da sua consciência íntima, a qual o garantia na esperança de que um supremo juiz e redentor haveria de dar-lhe razão, por fim, da sua justa causa, nisso oferecendo uma singular lição do que o filósofo crítico entende por uma "pura fé moral", pois, «com a sua atitude, ele provou que a sua moralidade não se fundava na fé, mas sim que a sua fé se fundava na moralidade e, por frágil que fosse, essa fé era sincera e autêntica, capaz de fundar uma religião não para obter favores mas uma religião da boa conduta de vida.»[19] Por

[19] Immanuel Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuchen in der Theodicee*, AA 08:267. Veja-se o meu ensaio «A teologia de Job, segundo Kant: ou a experiência ético-religiosa entre o discurso teodiceico e a estética do sublime», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp. 267-299 (o passo citado, na p.284). O pastor luterano Johann Kaspar Lavater enviou a Kant um seu tratado, intitulado *Da Fé e da Oração*, pedindo-lhe um juízo sobre a obra. Na sua resposta, em carta de 28 de Abril de 1775, Kant enuncia os tópicos centrais do que será a sua futura filosofia da «religião nos limites da mera razão», que desenvolverá em obra publicada 18 anos depois, em 1793. Mas não menos

fim, importa ter em atenção aqueles muitos lugares de seus escritos onde Kant, seja ocasionalmente ou mais demoradamente, comenta tópicos da moral cristã ou interpreta de forma explícita o Cristianismo como uma religião moral por excelência. É disso que trato no ponto seguinte.

2. Da interpretação kantiana da moral cristã à interpretação do Cristianismo como uma religião moral

No título deste ensaio fala-se de «raízes» e é disso que aqui se trata: de tentar identificar ou apontar as raízes profundas de uma visão moral do mundo que se manifesta historicamente de diferentes maneiras, mas

---

surpreendente é a confissão que antecede a enunciação daqueles tópicos, e que merece ser citada no presente contexto, pois quase sempre se abstrai da dimensão existencial e vivencial do filósofo e até se crê que ele não tinha vivências, mas apenas áridos pensamentos. Não é o que nos dizem estas suas palavras: «Solicitais o meu juízo a respeito do vosso tratado *Da Fé e da Oração*. Sabeis a quem vos dirigis? A alguém que não conhece nenhum meio que permaneça de pé no último instante da vida a não ser a mais pura sinceridade no que concerne às convicções mais secretas do coração e que, com Job, considera como um crime adular Deus e fazer confissões íntimas, forçadas talvez pelo medo, mas com as quais não concorda o ânimo numa fé livre.» (*Kants Briefwechsel*, AA 10:176). A moral kantiana chegou a ser interpretada como um misticismo puro. No *Streit der Fakultäten*. Kant não enjeitou essa associação, ao incluir como um apêndice ao primeiro cap. dessa obra a carta que lhe foi dirigida por Karl Anton Wilmans, autor de uma tese que defendia essa ideia – *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*, Halle, 1797 (e dizia ter conhecimento de um grupo de pessoas comuns – comerciantes, operários, camponeses – que assim vivia, aparentado com os quakers quanto aos princípios, mas não quanto aos hábitos de vida, e «que seriam verdadeiros kantianos se fossem filósofos»). Todavia, um dos primeiros biógrafos de Kant, R. B.Jachmann, embora reconheça ser firme a convicção do filósofo de que a lei moral da razão concorda com a vontade santa de Deus («fest war seine Überzeugung, dass das sittliche Vernunftgesetz mit dem heiligen Willen Gottes übereinstimme», e que escreveu mesmo uma obra expondo isso – *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus* –, é perentório em negar qualquer traço de misticismo, seja na vida seja nos escritos de Kant : «so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverhohlen erklärt und versichert, dass keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, das er nie einen mystischen Sinn damit verbinde und dass er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei.» R. B. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung vom Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1978, pp.168-169.

que tem uma mesma estrutura fundamental e que desponta em diferentes contextos e sob diferentes formas de elaboração, ora mais conceptual, ora mais sapiencial, ora mais mística, ora mais vivencial.

À primeira vista, como já referido, o título parece pouco prometer, tendo em conta o entendimento vulgar que se tem do que seja a ética kantiana e a ética cristã que antes as considera como sistemas morais antagónicos: o Cristianismo e a sua moral, caracterizados pela heteronomia dos respetivos princípios, fundados que são numa revelação divina exterior ao homem e que a este se impõe; a moral kantiana, por sua vez, caracterizada pela autonomia da legislação da própria razão humana incondicionalmente legisladora e imperativa; o Cristianismo que todo parece condensar o seu *ethos* característico na lei do Amor, enquanto que a moral kantiana toda parece reduzir-se ao respeito incondicional da Lei ou imperativo categórico da razão prática. Mas, ultrapassada essa primeira impressão de superfície, apoiada embora por persistentes estereótipos, há também sobejos sinais que apontam inequivocamente num sentido favorável ao nosso intento. E o primeiro desses sinais é o uso frequente, por parte de Kant, de linguagem bíblica e de recorrentes citações bíblicas (ou alusões explícitas ou implícitas a passos bíblicos) sobretudo neotestamentárias, no contexto da abordagem das questões de ética e mesmo o reconhecimento explícito do contributo da linguagem dos Evangelhos para a determinação mais precisa da ética autêntica e da ética do Cristianismo como sendo mais pura no seu princípio e mais coerente na sua arquitetónica do que as morais de referência dos antigos estoicos e epicuristas.

Veja-se este passo de uma nota ao § 91 da *Crítica do Juízo*, a propósito do sentido que o filósofo dá ao termo *fé*, entendida não como a adesão a um conteúdo doutrinal, mas como a maneira de pensar moral da razão no assentimento que dá àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico, com a confiança de poder cumprir uma intenção cuja realização aparece à consciência como um dever, sendo, por conseguinte, o objeto ou conteúdo desta *fé*, não teórico, mas ético. Escreve Kant:

> A introdução desta expressão e desta ideia particular na filosofia moral poderia parecer suspeita, pois foram introduzidas primeiramente pelo Cristianismo, e adotá-las poderia parecer uma imitação lisonjeira da linguagem deste. Mas não é um caso único, pois esta maravilhosa religião, na suprema simplicidade do seu estilo, enriqueceu a filosofia com conceitos morais muito mais determinados e muito mais puros do que aqueles que esta tinha podido fornecer até então; e estes conceitos, dado que presentemente estão disponíveis, são *livremente* aprovados pela razão e admitidos como conceitos que ela poderia e deveria descobrir e introduzir a partir de si mesma. (*KU*, AA 05:472)

A parte final deste passo não deixa de ser intrigante, pois parece admitir que aquilo que o Cristianismo antecipou podia e devia a razão chegar a descobri-lo por si mesma e, quando tal acontecesse, a reconhecê-lo como sendo ela mesma a sua verdadeira fonte. A revelação bíblica cumpriria assim, na história da humanidade, uma função pedagógica e supletiva, enquanto a razão humana não viesse a assumir a autónoma condução de si mesma. Como adiante veremos, no seu opúsculo *A educação do género humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*), Lessing dissera outro tanto.[20]

Voltaremos a este assunto. O que agora gostaria de mostrar é que, quando Kant confronta o Cristianismo – a moral ou ética cristã – com outros sistemas de ética da Antiguidade, a doutrina moral dos Evangelhos leva sempre vantagem, como sendo aquela com a qual a moral da razão prática do filósofo mais reconhece ter afinidades, por mais que se possam reconhecer também traços de estoicismo e até de epicurismo na ética kantiana.[21] Para Kant, o Cristianismo tem essencialmente

---

[20] Ver abaixo nota 33.

[21] Mais abundantes são os estudos sobre a relação de Kant com o estoicismo: Klaus Reich, «Kant and Greek Ethics», *Mind* 48 (1938), 338-354; 446-463; Michael Seidler, *The role of Stoicism in Kant's moral philosophy*, St. Louis University, 1981; Marcia Baron, «Sympathy and coldness: Kant on the Stoic and the Sage», *Proceedings of the Eighth*

um significado enquanto doutrina moral e os ensinamentos de Cristo fazem dele o mais qualificado mestre da «pura lei moral». No Curso de Filosofia Moral (*Moralphilosophie Collins,* AA 27.1: 247-255), lecionado no ano 1784/85 (contemporâneo, portanto, da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), há uma secção intitulada «Os sistemas morais dos Antigos», na qual são expostos o Estoicismo, o Epicurismo e o Cinismo nos seus respetivos princípios. Em contraste com eles, apresenta-se o que o Cristianismo traz de novo, considerado apenas de um ponto de vista moral: a saber, o ideal de uma perfeição (mais que humana), que não se compadece nem transige com a fraqueza humana, mas exige a santidade. E parece ser com este ideal que se mede a própria ética kantiana e a sua lei moral ou imperativo categórico. Ela não é para seres humanos naturais, mas para seres mais que humanos, que por isso precisam da assistência ou ajuda suplementar divina. Mas então como se salva o princípio da autonomia? A autonomia não está no que se consegue, mas no princípio que inspira e move a ação para o conseguir! O Cristianismo propõe ao homem um desafio absoluto e, uma vez proposto este, o homem já não se satisfaz em ser simplesmente homem e naturalmente feliz, mas exige de si mesmo sempre mais. Em suma, o Cristianismo introduz uma ilimitada tensão (ou antes, pro-tensão) na moralidade do homem, que nenhum dos sistemas éticos antigos conhecia. Porventura há aqui o eco da problemática paulina da *Carta aos Romanos* (3,20ss), onde se diz que a Lei é suficiente para

---

International Kant Congress, vol. I, parte 2, 691-703; Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Stephen Engstrom and Jennifer Whiting (Eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Martha C. Nussbaum, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n.1, 1997, 1-25; Jerome B. Schneewind, «Kant and Stoic Ethics», in Stephen Engstrom and Jennifer Whiting (Eds.), *Aristotle, Kant, and The Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, pp.285-301. Sobre Kant e o Epicurismo, veja-se: Manuel José do Carmo Ferreira, «O prazer como expressão do absoluto em Kant», in: *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa: Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa/ Edições Colibri, 1993, pp.391-402.

dizer o que deve ser feito, mas não para o cumprir. Ela não nos salva, mas antes nos condena, pois nos faz consciencializar da nossa incapacidade de a cumprir em plenitude. O homem não se pode considerar virtuoso ou sábio, como o estóico, e comprazer-se na boa consciência da sua autónoma virtude, ou mesmo na posse de uma felicidade de escala humana. Ele tem consciência de que nunca satisfaz plenamente as exigências da incondicionalidade da lei ou imperativo moral que na sua consciência lhe dizem não apenas "sê virtuoso", mas "sê santo": trata-se, neste caso, de uma exigência absoluta que se mede pela santidade daquele único que, segundo a ideia de bondade ou santidade, que só a razão fornece, pode ser chamado realmente bom e santo: Deus (*Grundlegung*, AA 04:408). Cito o desenvolvimento desta mesma ideia que se encontra num *Curso de Ética*:

> O ideal do cristão é o da santidade e o seu modelo é Cristo. Cristo é um simples ideal, um arquétipo da perfeição moral que tira a sua santidade do concurso divino… O ideal da santidade é, para a filosofia, o mais perfeito que é possível, pois ele é o ideal da perfeição moral maior e mais pura, dado que ele não pode ser atingido pelo homem, e apoia-se na fé na assistência divina. Ora, não somente a dignidade da felicidade adquire aqui a maior perfeição moral, mas este ideal encerra ainda em si mesmo o móbil mais poderoso, o da felicidade, ainda que não seja neste mundo. O ideal do Evangelho é assim aquele que reúne a maior pureza dos costumes e o móbil mais poderoso, isto é a felicidade, ou a bem-aventurança. Os Antigos não concebiam maior perfeição moral do que aquela que decorria da natureza do homem, mas como esta é muito deficiente, as suas morais eram forçosamente imperfeitas; por conseguinte, o seu sistema ético não era puro, acomodava a virtude às fraquezas do homem, e por isso era incompleto. Mas no ideal do Evangelho tudo era completo, pois aí encontra-se a maior pureza e a maior felicidade. Este ideal proclama os princípios da moralidade em toda a sua santidade e ordena ao homem que seja santo; mas como este é imperfeito, oferece-lhe um suporte, o da assistência divina. (*Moralphilosophie/Collins*, AA 27.1:251-252)

Páginas adiante, Kant discute os vários tipos de princípios da moral: os empíricos, os intelectuais, e o teológico. E acerca deste diz que ele é errado, pois a distinção do bem e do mal moral não consiste na relação a um outro ser, mas o princípio intelectual é interno. A lei é interior, é a consciência de cada qual que diz o que deve ser feito. E é nessa capacidade que o homem tem, de se reger apenas pela própria consciência moral, sem necessitar de coerção exterior, que consiste, para Kant, a sustentada esperança de realização possível do «Reino de Deus na Terra», pois o «reino de Deus» das parábolas dos Evangelhos, na interpretação de Kant, é um reino moral.[22]

De facto, seja nos seus Cursos de Ética, seja nas reflexões do seu espólio, seja nas obras publicadas, Kant muitas vezes apresenta a moral cristã por comparação com os sistemas morais da Antiguidade, sempre sublinhando as vantagens daquela em relação a estes. Cite-se ainda uma passagem entre muitas outras do mesmo género:

> O Evangelho possui na sua lei moral uma pureza tal que não se encontra semelhante em nenhum dos filósofos antigos, os quais, mesmo na época do mestre evangélico, não passavam de brilhantes fariseus, que se aferravam rigorosamente ao culto externo do qual o Evangelho frequentemente diz que o culto não tem a ver com isso, mas sim com a pureza moral. O Evangelho não consente a mínima imperfeição, é absolutamente rigoroso e puro, e mantém-se sem defeção na pureza da lei. Uma tal lei é algo sagrado, e é tão exigente que não se contenta com a metade da sua observância. (*Moralphilosophie/Collins* AA 27: 301)

Note-se como a linguagem que o filósofo usa para falar da moral evangélica é idêntica àquela que usa para falar da sua lei moral (a

[22] Veja-se Michael Murrmann-Kahl, «Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. – Zwischen historischen Offenbarungsglauben und praktischen Vernunftglauben», in: G. Essen / M. Striet (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp.251-274.

pureza, a exigência absoluta, a sacralidade ou santidade). Mas estas mesmas ideias são desenvolvidas de uma forma ainda mais intensa em algumas páginas da *Crítica da Razão Prática* (I Parte, Livro II, cap. 2). Kant expõe aí em densas páginas o seu entendimento a respeito do Cristianismo enquanto considerado apenas do ponto de vista da sua moral, abstraindo da sua condição de doutrina religiosa ou teológica. O contexto é também o do confronto do Cristianismo, considerado enquanto moral, com os sistemas morais dos Antigos, nomeadamente, com o dos cínicos, o dos estóicos e o dos epicuristas. Essa secção permite que se avalie a proximidade e essencial afinidade da moral kantiana com o Cristianismo e também, obviamente, a distância que Kant parece expressamente assumir frente aos principais sistemas morais da Antiguidade. Escreve aí Kant:

> Pensa-se comummente que a prescrição cristã acerca dos costumes não é, relativamente à sua pureza, superior ao conceito moral dos estóicos; no entanto, a diferença entre ambos é muito manifesta. O sistema estóico fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais e, embora os adeptos desse mesmo sistema falassem certamente de deveres, determinando-os até muito bem, punham, contudo, o móbil e o genuíno princípio determinante da vontade numa elevação do modo de pensar sobre os motivos inferiores dos sentidos, poderosos unicamente em virtude da fraqueza da alma. A virtude era, pois, entre eles um certo heroísmo do *Sábio* elevando-se acima da natureza animal do homem, o qual se basta a si mesmo, prescreve certamente deveres a outros, está acima deles e não está submetido a tentação alguma para a violação da lei moral. Mas não poderiam fazer tudo isso se se tivessem representado esta lei na pureza e no rigor, como faz a prescrição do Evangelho. Se, por uma ideia, eu entendo uma perfeição para a qual nada de adequado pode ser fornecido na experiência, as ideias morais nem por isso são algo de transcendente …, mas servem enquanto arquétipos da perfeição prática, de regra indispensável da conduta moral e, ao mesmo tempo, de medida de comparação. Ora, se con-

> sidero a moral cristã pelo seu lado filosófico, ela apareceria, comparada com as ideias das escolas gregas, do modo seguinte: as ideias dos Cínicos, dos Epicuristas, dos Estóicos e dos Cristãos são, respetivamente, a *simplicidade da natureza*, a *prudência*, a *sabedoria* e a *santidade*. No tocante ao caminho para aí chegar, os filósofos gregos distinguiam-se entre si de tal modo que os Cínicos achavam para tal suficiente o *senso comum*, os outros apenas a via da *ciência*, pensando, no entanto, uns e outros que bastava o simples uso das forças naturais. A moral cristã, que regula a sua prescrição de uma maneira tão pura e severa (como, aliás, deve ser), tira ao homem a confiança de lhe ser perfeitamente adequado, pelo menos nesta vida, mas, no entanto, consola-o pelo facto de podermos esperar, se agirmos tão bem quanto está em nosso poder, que aquilo que não está em nosso poder nos será dado de uma outra maneira, quer saibamos ou não como. (*KpV*, AA 05: 127-128)

Nesse mesmo contexto, o filósofo desenvolve ainda um outro aspeto da vantagem do Cristianismo relativamente aos sistemas antigos que colocam o supremo bem ora na felicidade (epicuristas), ora na virtude (estóicos). Não é – entenda-se – que não haja no pensamento ético de Kant afinidades pontuais também com estes sistemas antigos, sobretudo com o estoicismo, que, de resto, têm sido postas em evidência pelos intérpretes (v. acima, a nota 21). Mas, apesar disso, ele aponta sem ambiguidades a incompletude e a insuficiência desses sistemas: um (Epicuro) põe o acento na felicidade, o outro (Zenão, o estóico) na virtude. Mas nem um nem outro alcançam a reunião de ambas no que Kant considera ser o "soberano bem" (ou sumo bem), que nos é proposto pela lei moral, mas que não pode ser alcançado satisfatoriamente nesta vida. O "soberano bem" é outro nome para a figura de Deus enquanto o ser que dá coerência àquele "mundo moral" de que fala Kant num dos últimos capítulos da *Crítica da Razão Pura*. Tópico tradicionalmente marginalizado pelos intérpretes, ele vem suscitando atualmente um bem merecido interesse, começando a ver-se nele uma ideia verdadeiramente arquitetónica de que depende a congruência da

moral kantiana.[23] Mas vejamos o que sobre esse tópico nos diz o filósofo na sua segunda *Crítica:*

> As escolas gregas nunca conseguiram chegar à resolução do problema acerca da possibilidade prática do soberano bem, pela razão de que faziam sempre da regra do uso, que a vontade do homem faz da sua liberdade, o princípio único e suficiente por si mesmo dessa possibilidade, sem para tal ter necessidade, segundo a sua opinião, da existência de Deus. Tinham, sem dúvida, razão em estabelecer o princípio dos costumes independentemente deste postulado, por si mesmo e unicamente em virtude da relação da razão com a vontade e, por conseguinte, em dele fazer a condição prática suprema do soberano bem; mas nem por isso constituía toda a condição da possibilidade desse bem. Os Epicuristas tinham certamente admitido como princípio supremo um princípio dos costumes inteiramente falso, a saber, o da felicidade, e tinham substituído uma lei por uma máxima de escolha arbitrária, segundo a inclinação de cada um; ao fazer isso eles procediam, todavia, de forma bastante consequente, porque rebaixavam o seu soberano bem, pondo-o em proporção com a pouca elevação do seu princípio, não esperando felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (à qual se ligam também a temperança e a moderação das inclinações); felicidade essa que, como se sabe, deve revelar-se bastante medíocre e muito variável segundo as circunstâncias, sem mesmo ter em conta as exceções que as suas máximas deviam sem cessar admitir, tornando-as impróprias para servir de leis. Os Estóicos, pelo contrário, tinham escolhido de um modo inteiramente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude, como condição do soberano bem; todavia, ao representarem o grau da virtude exigível pela sua lei pura como podendo ser com-

[23] Veja-se Christian Hamm, «O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant», in: C. Beckert (coord.), *Ética. Teoria e Prática*, Lisboa: CFUL, 2012, pp.195-208; Stephen Engstrom, «The concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory», *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 747-780; Klaus Düsing, «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», *Kant-Studien* 62 (1971), 5-42.

pletamente alcançado nesta vida, tinham não só elevado o poder moral do homem, sob o nome de *sábio*, acima de todos os limites da sua natureza e admitido algo que contradiz tudo o que sabemos dos homens, mas também e sobretudo não queriam admitir a segunda parte integrante do soberano bem, a felicidade, como um objeto particular da faculdade humana de desejar; pelo contrário, fizeram do seu *sábio* uma espécie de divindade, que a consciência da excelência da sua pessoa torna completamente independente da natureza (quanto ao seu contentamento), ao expô-lo, é verdade, aos males [*Übel*] da vida, mas sem eles o submeterem (representavam-no ao mesmo tempo como liberto do mal [*Böse*]; e descuravam assim realmente o segundo elemento do soberano bem, a felicidade própria, colocando-o unicamente na ação e na satisfação com o seu próprio valor pessoal, por conseguinte, incluindo-o na consciência do modo de pensar moral, no que todavia eles poderiam ter sido suficientemente refutados pela voz da sua própria natureza. (*KpV*, AA 05:126-127)

Tantas vezes acusado de não ter considerado a felicidade na equação do seu pensamento moral, eis que essa mesma é a crítica que Kant dirige aqui aos estóicos. E por certo que não os segue nisso. Mas, por outro lado, aponta a mediocridade da medida da felicidade com que se contentam os epicuristas.

Mas atente-se, na continuação do texto, como o filósofo apresenta a solução cristã desse problema e como é com essa solução que ele próprio parece identificar-se, pois que, segundo diz, ela «satisfaz as mais rigorosas exigências da razão prática». Essa página constitui uma das mais densas em que o Kant nos dá a síntese da sua apreciação do Cristianismo enquanto sistema moral e também ao mesmo tempo a súmula da sua própria filosofia moral e do seu entendimento da natural articulação da moral com a religião. Todavia, ela não costuma ser muito comentada, devido talvez à sua extrema densidade. Dada, porém, a sua importância estratégica para o assunto deste ensaio, seja-me consentido que a transcreva mais extensamente. Ei-la:

A doutrina do Cristianismo, mesmo que não considerada ainda como doutrina religiosa, fornece a este respeito um conceito do sumo bem (do Reino de Deus) que é o único que satisfaz a mais rigorosa exigência da razão prática. A lei moral é santa (inflexível) e exige a santidade dos costumes, embora toda a perfeição moral a que o homem pode chegar seja sempre apenas a virtude, isto é a disposição [*Gesinnung*] conforme à lei por respeito pela lei; por conseguinte, a consciência de uma tendência contínua para a transgressão, pelo menos para a impureza, isto é, para a mistura de muitos princípios determinantes espúrios (não morais) na observância da lei, por consequência, uma auto-estima unida à humildade e, portanto, relativamente à santidade que a lei cristã exige; à criatura nada mais resta do que o progresso até ao infinito, mas também isso mesmo justifica a esperança da sua duração que se estende até ao infinito. O valor de uma *disposição* inteiramente conforme à lei moral é infinito; porque toda a felicidade possível, no juízo de um sábio e omnipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite a não ser a carência de conformidade de seres racionais ao seu dever. Mas, por si mesma, a lei moral não *promete*, contudo, felicidade alguma; esta última, com efeito, segundo conceitos de uma ordem natural em geral, não está necessariamente conexa com a observância daquela lei. Ora, a moral cristã suplementa esta carência […] pela representação do mundo, em que seres racionais se consagram à lei moral com toda a sua alma, como um Reino de Deus, no qual a natureza e os costumes chegam a uma harmonia, por si mesma estranha a qualquer um dos dois, mediante um criador santo que torna possível o bem supremo. A santidade dos costumes está-lhes indicada nesta vida como a regra, mas a felicidade a ela proporcionada, a beatitude, é representada apenas como atingível numa eternidade; porque a santidade deve ser sempre em toda a condição o *arquétipo* da sua conduta e o progresso em direção a ela é já possível e necessário nesta vida, mas a beatitude, sob o nome de felicidade, não pode ser alcançada neste mundo (tanto quanto isso depende do nosso poder) e, por conseguinte, transforma-se simplesmente em objeto da esperança. (*KpV*, AA 05:127-128)

De seguida, Kant faz uma declaração surpreendente, quando diz que «o princípio cristão da moral em si mesmo não é de ordem teológica»; por conseguinte, não aparece à consciência moral como tendo origem heterónoma numa vontade divina exterior, mas como tendo origem na autonomia da razão pura prática por si mesma. Características que costumam ser apontadas negativamente à ética kantiana – de ser uma ética da intenção ou da disposição interior (*Gesinnungsethik*), uma ética vincada pelo rigorismo e purismo, uma ética que não visa em primeiro lugar as consequências diretas da ação, uma ética determinada pela mera representação do dever – tudo isso são marcas que Kant descobre e aponta como qualidades maiores da moral dos Evangelhos. Na verdade, continua Kant,

> O princípio cristão da moral… não faz do conhecimento de Deus e da sua vontade o fundamento das leis morais, mas apenas o fundamento da consecução do sumo bem, com a condição que obedeçamos àquelas, colocando assim o verdadeiro móbil da obediência a estas leis não nas consequências que delas desejamos, mas na representação apenas do dever, cuja fiel observância é a única coisa que nos pode tornar dignos de merecer aquelas consequências. (*KpV*, AA 05:129)

E é assim que a lei moral, pelo conceito do soberano bem como objeto e objetivo final da razão pura prática, conduz à religião. O sumo bem torna-se assim **objeto** – isto é, o pleno e efetivo conteúdo – da lei. Com efeito,

> A lei moral manda-me que faça do sumo bem possível num mundo o objeto supremo de toda a minha conduta. Ora, não posso esperar realizá-lo a não ser pelo acordo da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom, e ainda que a minha própria felicidade esteja igualmente compreendida no conceito de sumo bem, como o de um todo onde a felicidade maior se apresenta como ligada, na mais exata proporção, ao mais alto grau de perfeição

> moral (possível nas criaturas), não é todavia esta felicidade, mas a lei moral (que submete rigorosamente com isso a certas condições o meu desejo ilimitado de felicidade) que é o princípio determinante da vontade proposta pelo avanço do sumo bem. É por isso que a moral não é, para dizer a verdade, a doutrina que ensina como devemos tornar-nos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos de felicidade. Só quando a religião se lhe junta é que aparece a esperança de participar um dia na felicidade na medida em que tivemos cuidado de não ser dela indignos. (*KpV*, AA 05:129-130)

Como disse, toda a complexa arquitetónica da moral kantiana está dita nestas páginas. E, se se atendeu bem, a primeira coisa que à face delas se torna manifesto é o quão improcedentes e superficiais são as críticas vulgares que lhe são feitas de ser ateleológica, anti-eudaimonista e mesmo não-consequencialista, e por aí adiante. Elas caem por terra ou perdem a pertinência perante a recorrente e pregnante noção de soberano bem, também identificado com o próprio Deus, enquanto o ser moral eminentemente livre que garante a subsistência do mundo moral como um mundo de seres autónomos legisladores eles próprios pela sua vontade, assim se instaurando um "reino dos fins", que o filósofo também traduz na linguagem bíblica neotestamentária como sendo um «reino de Deus», não por certo o das teocracias teológicas e políticas que a Modernidade também conheceu como projetos (os milenarismos, as doutrinas teológico-políticas do Quinto Império ou da Quinta Monarquia), mas aquele que, tal como nas parábolas do mestre de Nazaré, se instaura no íntimo do homem transformando-o moralmente e a partir daí transformando todas as suas relações exteriores e também por certo a ordenação política do mundo humano. Há, na verdade, toda uma ambiência política na abordagem kantiana da moral, criada pela linguagem em que é apresentada: lei, legislação, reino, autonomia, liberdade, imperativo, obrigação, dever. Essa ambiência faz parte também da linguagem bíblica do Antigo e Novo Testamentos com a qual se dizia a esperança messiânica. O tópico do «reino de Deus» condensa em si toda

a carga e pregnância semântica desse ambiente e não é por acaso que ele é tema recorrente e persistente nos escritos de Kant, mormente naqueles que se inscrevem na interseção da filosofia moral, da filosofia da religião e da filosofia política, e o filósofo não se coíbe de declarar que «também a filosofia pode ter o seu quiliasmo» (*Idee*, AA 08:27). Na última lição do já citado Curso de Ética de 1785, o professor Kant despedia os seus alunos com as seguintes palavras, que traduzem a substância e o horizonte da sua esperança de efetiva realização de um mundo humano moralmente configurado:

> Se a natureza humana vier a atingir a sua destinação e a sua perfeição mais alta possível, então isso é o reino de Deus na Terra, e então reinará a consciência interna, o direito e a equidade, e nenhum poder de autoridade. Este é o fim final determinado e a mais alta perfeição moral que o género humano pode alcançar, e que é de esperar depois de passarem muitos séculos. (*Moralphilosohie Collins*, AA 27:471)

Como temos visto, na interpretação que faz do Cristianismo, Kant não se ocupa propriamente em escrutinar os dogmas dessa religião para apreender neles a respetiva substância teorética ou especulativa que possa servir para uso da razão dando-lhe perspetivas para a compreensão da natureza do absoluto ou da sua lógica. Isso é o que caracterizará a abordagem hegeliana, que se esforça por explicitar o conteúdo especulativo dos dogmas da Trindade ou da Incarnação. Para Kant, Cristo é acima de tudo um mestre de moralidade, pela sua vida e doutrina, e o Cristianismo é significativo precisamente pelo seu conteúdo moral e não pelos seus mistérios, e mesmo aqueles seus mistérios, cuja compreensão ultrapassa a razão, são interpretados pelo que neles possa ser moralmente relevante para a razão humana.

Em muitos lugares esta ideia se expõe e já evocámos alguns deles. Mas ela vai constituir precisamente a matéria de toda uma obra publicada no início dos anos 90, *A Religião nos Limites da mera Razão*. Como já

referido, a religião aí visada é o Cristianismo. Tópicos como o mal radical na natureza humana, a luta do bem e mau princípio no interior do homem, a vitória final do bom princípio, a ideia de um povo de Deus sob leis éticas como a autêntica forma da Igreja (de que a Igreja visível é um simulacro), a ideia de "Reino de Deus" a realizar na Terra e até a de um "milenarismo filosófico", que aproveita ingredientes da escatologia neotestamentária (talvez de origem zoroástrica) e do milenarismo teológico, mas lhes dá significação e propósito morais, tais são os principais tópicos abordados nessa obra, cuja publicação deu ao seu autor a ocasião para que experimentasse, no ocaso da sua vida, a censura do luterano rei prussiano Frederico Guilherme II e de seus ministros, que liam, nas ideias do filósofo expostas naquela obra, não um generoso esforço para salvar a substância moral e racional da religião cristã do naufrágio cultural iminente, mas uma efetiva ameaça aos fundamentos do Cristianismo e, por essa via, também aos do Estado que naquele se ancoravam. Nalgumas páginas dessa obra, o filósofo estabelece o confronto entre o Cristianismo e o Judaísmo e propõe uma visão muito negativa desde último, desqualificando-o mesmo como religião moral, vendo nele apenas uma espécie de constituição política, onde o próprio Deus é tomado como se fosse um governante mundano de um Estado mundano.[24] Segundo Kant, «a fé judaica segundo a sua original instituição é um conjunto de meras leis estatutárias sobre as quais está fundada uma constituição estatal» (*Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einsichtung nach ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war* – *Religion*, 06:125); os mandamentos visam apenas o cumprimento de ações exteriores, prometendo a recompensa numa vida terrena, não se vislumbrando neles qualquer ideia consistente de uma vida futura, pelo que as ações prescritas não têm verdadeira qualidade moral. Para o filó-

[24] Para a reapreciação da relação do Cristianismo com o Judaísmo de um ponto de vista ético e a contextualização e refutação da interpretação kantiana do Judaísmo, veja-se o meu ensaio «O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético», in: C. Beckert (coord.), *Ética. Teoria e Prática*, especialmente as pp.125-135.

sofo, sem fé numa vida futura, não é pensável uma religião, e, por isso, «o judaísmo enquanto tal, tomado na sua pureza, não contém nenhuma fé religiosa» (*so enthält das Judenthum als ein solches, in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben*). Por outro lado, a Lei ou legislação do judaísmo «visava fundar não uma comunidade <república> ética, mas apenas uma <comunidade> política» (*nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen – Religion*, AA 06:126), limitada a uma só nação, proveniente de um único tronco, que excluía tendencialmente como inimigos todos os outros povos e toda a humanidade, não tendo, por conseguinte, a característica de universalidade que se requer de uma religião que tenha um significado verdadeiramente moral. Em contrapartida, prossegue o filósofo, o Cristianismo, embora tenha nascido do Judaísmo, representa «uma completa deserção relativamente àquele de onde nasceu» (*eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang*) e «uma revolução total nas doutrinas da fé, fundada num princípio totalmente novo» (*auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte*) , propondo-se como «uma pura religião moral, que prova a sua autenticidade mediante a boa conduta de vida» (*Religion,* AA 06:125-126).

Por certo, esta leitura tão pesadamente negativa que Kant faz do Judaísmo é manifestamente injusta e, de resto, como já se viu, nem dá conta de muitos elementos que no seu pensamento ético ele próprio recolhe do Antigo Testamento, como é, destacando-se sobre todos, o caso da sua identificação com a figura de Job, e da interpretação da atitude deste como exemplo de uma autêntica fé moral. Quando muito, tal visão negativa corresponderia ao Judaísmo institucional, aquele precisamente contra o qual também os Profetas do Antigo Testamento e o próprio mestre dos Evangelhos se insurgiu e lutou, a saber: o dos funcionários da religião (do Templo e do seu culto) e da Lei, os sacerdotes, os fariseus, os doutores e intérpretes da Lei. Não corresponde, porém, ao autêntico Judaísmo, que o mesmo Jesus de Nazaré se esforçou por resgatar e devolver à sua essência perdida. Na verdade, tal como o Cristianismo,

o Judaísmo é um fenómeno complexo e com muitos aspetos, a que nem faltaram as tentações teocráticas de fazer coincidir o reino de César com o reino de Deus, ou vice-versa.[25] E, de resto, também o Cristianismo oferece sobretudo a evidência dessa realidade institucional e do extenso rol de fórmulas estatutárias, de dogmas e prescrições, que Kant igualmente desqualificava, na medida em que não servissem de veículo para a verdadeira fé moral.

Por outro lado, a posição muito crítica e negativa de Kant relativamente ao Judaísmo não impediu duas situações simétricas que viriam a afetar a receção da sua própria filosofia moral: 1) que, num sentido negativo, ela mesma viesse a ser entendida como uma forma de judaísmo interiorizado (Hegel), ou mascarado (Schopenhauer), como vimos no primeiro ponto deste ensaio; 2) que, num sentido positivo, Hermann Cohen, um judeu e um kantiano dos primeiros e principais representantes do Neokantismo de Marburgo, tivesse empreendido uma interpretação da moral kantiana como estando na linha da mais genuína expressão da mensagem moral do profetismo bíblico veterotestamentário, mostrando assim que os conceitos fundamentais do mais autêntico Judaísmo teriam sido as fontes históricas onde teria bebido a kantiana «religião da mera razão».[26]

---

[25] Uma interpretação semelhante do Judaísmo, como um fenómeno essencialmente político, havia sido proposta pelo filósofo Bento Espinosa, aliás de origem judaica, no cap. V do seu *Tratado Teológico-Político*, não sendo impossível que Kant se tenha nela inspirado. Espinosa, porém, distinguia, desse judaísmo político, o dos Profetas, que considerava ser autenticamente moral. Veja-se: Baruch Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 3.ªedição, 2004, pp.191-202.

[26] Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler, 1877; *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig: Fock, 1919. Fazendo uma síntese do messianismo profético do Judaísmo e dos princípios ético-religiosos kantianos, Cohen extrai da ética kantiana e da filosofia kantiana da religião um socialismo ético-democrático: a exigência do monoteísmo, cuja verdadeira natureza é ética (pois supõe a consideração de todos os seres humanos como sendo iguais, e não como inimigos ou estranhos), leva a uma ideia profético-messiânica a realizar na História e na Terra, de efetiva instituição da justiça e, desse modo, de instauração de um domínio ético de Deus sobre a Terra (o "Reino de Deus"), que não é outra coisa senão a realização histórico-político-moral das leis éticas da pura razão.

"Amor da Lei", ou "Lei do Amor"? Tal a questão em que costuma compendiar-se a suposta contraposição irredutível entre a moral cristã e a moral kantiana. Mas que nos diz Kant a esse respeito? O dever? O respeito? Ou o amor? Pensa-se que o amor cristão é um sentimento da ordem das inclinações. Mas isso só é possível ser assim pensado enquanto não se tiver presente que o mandamento do amor ao próximo inclui os inimigos, os que nos batem numa das faces, os que nos injuriam e que propagam toda a espécie de calúnias contra nós! É um interesse e cuidado devotado a estranhos, a quem nada devemos e que nada nos ficam a dever pelo cuidado que com eles tenhamos (como no caso da parábola do samaritano compassivo). Até pode ser uma afeição, mas é dum outro tipo: desinteressada, incondicional, universal, sem medida e sem programação.

Costuma ser tópico recorrente, no confronto entre a moral kantiana e o Cristianismo, a contraposição entre a ênfase posta no **dever** e no **respeito,** por parte da primeira, e a ênfase posta no **amor,** por parte da segunda.

Já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, insistindo que o princípio moral revela a sua verdadeira qualidade se for **por dever** e não **por inclinação**, Kant escreve:

> É assim, sem dúvida, que devem ser entendidas as passagens das Escrituras onde se manda amar o próximo, até mesmo o nosso inimigo. Pois o amor enquanto inclinação não se pode mandar, mas fazer o bem por dever, mesmo quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico, que está situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da ação e não numa solidariedade sentimental; só aquele, porém, pode ser mandado. (*Grundlegung*, AA 04:399)

Na *Crítica da Razão Prática*, o tema é retomado e mais explicitado (AA 05:82-83), no contexto da insistência na ideia de que a lei moral é uma «lei do dever para todos os seres racionais finitos, de obrigação moral

e de determinação das suas ações mediante o respeito por esta lei e o temor reverencial pelo próprio dever» (*durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht*). O filósofo conclui a sua explicitação declarando que «com isso concorda perfeitamente o mandamento bíblico e evangélico: «Ama Deus sobre todas as coisas e o teu próximo como a ti mesmo». Na verdade, Kant vê incluídos dois momentos nesta formulação evangélica. Ouçamo-lo:

> Esse mandamento exige enquanto mandamento respeito por uma lei, a qual ordena o amor, e não deixa à escolha arbitrária fazer dele um princípio. Porém, o amor a Deus como inclinação (amor patológico) é impossível; pois ele não é nenhum objeto dos sentidos. Por outro lado, o amor em relação aos homens é certamente possível, mas não pode ser ordenado; pois não está no poder de nenhum homem amar alguém por mera ordem. Por conseguinte, só o **amor prático** é que se apreende neste cerne de todas as leis. Assim, amar Deus significa, neste sentido, cumprir **de bom grado** os seus mandamentos; amar o próximo significa executar de **bom grado** todos os deveres em relação a ele. Mas o mandamento que disto faz uma regra também não pode ordenar **o ter** uma disposição (*Gesinnung*) em ações conformes ao dever, mas apenas **o esforçar-se** por isso. Pois um mandamento segundo o qual se deve de bom grado fazer algo é em si contraditório, porque se já sabemos por nós mesmos o que devemos fazer e se além disso estivéssemos ainda conscientes de o fazer de bom grado, um mandamento seria a este propósito inteiramente desnecessário; e se o fazemos, mas não de bom grado e só por respeito pela lei, um mandamento que faz deste respeito um móbil da máxima agiria precisamente contra a disposição ordenada. Por conseguinte, aquela lei de todas as leis estabelece, como todos os preceitos do Evangelho, a disposição moral [*sittliche Gesinnung*] em toda a sua perfeição, a qual, enquanto um ideal da santidade, não é atingível por criatura alguma, constituindo, no entanto, o arquétipo [*Urbild*] do qual devemos esforçar-nos por nos aproximar e ao qual, num progresso ininterrupto, mas infinito, devemos procurar assemelhar-nos. (*KpV*, AA 05:83)

Não há, pois, qualquer oposição entre a "lei do amor", prescrita pelo Evangelho, e o "amor da lei", prescrito pela pura razão prática. Aquela, na verdade, supõe este, pois que precisamente é dada como um mandamento. E o amor, que aquela lei ordena, só pode ser um **amor prático moral**, determinado por um princípio racional, e não um amor sentimental, determinado por tendências, inclinações, paixões (um **amor patológico**, portanto). Por inclinação ou paixão sentimental, poderíamos muito bem – e sem qualquer mandamento – ser capazes de amar os amigos e os que nos são simpáticos ou fazem bem, mas nunca amar até mesmo os inimigos, como o princípio evangélico incondicionalmente ordena.

O desejável e o que constituiria a perfeição da disposição moral seria que o respeito pela lei se transformasse em amor pela lei, pois «o objetivo máximo da perfeição moral de criaturas finitas, nunca completamente alcançável, seria o amor da lei» (*Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes*. – *Religion*, AA 06:145).

Mas há um momento em que Kant aprofunda ainda mais o entendimento que tem desta relação entre o **amor** e a **lei**. É num ensaio de meados da década de 90, o qual tem por tema central ainda o Cristianismo e seu significado moral e humano. Nele, expressamente o filósofo dissolve a contraposição entre os dois princípios, declarando que «sem respeito não há qualquer amor verdadeiro» (*ohne Achtung giebt es keine wahre Liebe* – *EaD,* AA 08: 337-339). Eis a explicação aduzida:

> Para além do maior respeito [*grössten Achtung*] que a santidade das suas leis [*Heiligkeit seiner Gesetze*] irresistivelmente provoca, o Cristianismo tem ainda algo em si que é digno de ser amado [*Liebenswürdiges*]. (Não estou a pensar aqui na amabilidade [*Liebenswürdigkeit*] da pessoa, que com os maiores sacrifícios o alcançou, mas na da coisa mesma: a saber a da constituição moral que ele fundou; pois aquela segue-se apenas desta). O respeito [*Achtung*] é sem dúvida o primeiro. Pois, sem ele, também nenhum verdadeiro amor existe; ainda que, sem amor, possa haver grande respeito para com alguém. Mas se

ele não ocorre meramente pela representação do dever, mas também pelo seguimento do dever, se se pergunta pelo fundamento subjetivo da ação, a partir do qual, se o tivermos de pressupor, só então é de esperar o que o homem **venha a fazer**, e não apenas segundo o <fundamento> objetivo, **o que ele deve fazer**: então é por certo o amor, enquanto acolhimento livre da vontade de um outro sob as suas máximas, um indispensável complemento da insuficiência da natureza humana (para que aquilo que a razão prescreve mediante a lei tenha de ser obrigado): pois o que alguém não faz de bom grado, fá-lo de modo tão mesquinho [*so kärglich*] e também com subterfúgios sofísticos em relação ao mandamento do dever, que a respeito deste como móbil, sem a entrada daquele, não há muito com que se possa contar. (*EaD*, AA 08:337-338)

E que melhor elogio do Cristianismo – não diríamos já apenas quanto ao conteúdo, mas também quanto ao *estilo* da sua moral – do que este, que se encontra num outro passo do mesmo ensaio? Devolvo a palavra a Kant:

O Cristianismo tem por objetivo promover o amor para a tarefa da observância do dever em geral [*Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht zu befördern*], e também o produz porque o seu fundador não fala na qualidade de um comandante [*Befehlshabers*] que exige a vontade dos seus súbditos, mas na de um amigo dos homens [*Menschenfreundes*] que toma a peito a vontade bem orientada dos seus próximos [*Mitmenschen*], isto é, aquela com a qual eles por si mesmos voluntariamente [*freiwillig*] agirão, se por si mesmos a experimentarem. É, pois, da maneira de pensar liberal [*liberale Denkungsart*] – igualmente distante do sentimento de escravidão e da completa ausência de vínculos – que o Cristianismo espera para a sua doutrina o efeito mediante o qual pode ganhar para si os corações dos homens, cujo entendimento já está iluminado mediante a representação da lei do seu dever. O sentimento de liberdade na escolha do fim final [*Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks*] é o que lhes torna amável [*leibenswürdig*] a legislação. (*EaD*, AA 08:338)

É por isso – prossegue o filósofo – que também os castigos e as recompensas são incompatíveis com a "maneira de pensar liberal" e não devem ser considerados como móbeis das ações. Eles não têm lugar no Cristianismo e este até perderia toda a sua dignidade e apreço se precisasse de tais meios para se tornar recomendável. Tal como lhe é estranha a mentalidade de escravos, assim também o é a mesquinhez dos interesseiros contabilistas de seus méritos.

3. A razão como supremo exegeta e o princípio da moralidade como seu incondicional critério

Quando, ao longo deste ensaio, temos visto Kant evocar passos e figuras bíblicas ou fazer uma interpretação do Cristianismo num sentido favorável ao da sua própria filosofia moral, mostrando assim a racionalidade do Cristianismo e a harmonia das verdades fundamentais desta religião com a razão moral natural humana, é claro que não só podemos como até devemos ser cautelosos e perguntar se não será uma ilusão pensar que o filósofo crítico entende essas frases que cita, essas figuras e personagens que evoca ou esses tópicos que interpreta no mesmo sentido em que o fazem as teologias "cristãs" ou as morais "cristãs". Não estará ele, ao fazer isso, a dar-lhes um sentido muito diferente, traduzindo-os ou interpretando-os «nos limites da mera razão»? E qual seria esse sentido? Quão estreitos ou quão amplos são "os limites da mera razão"?

Isso nos leva a colocar a questão dos pressupostos kantianos da hermenêutica bíblica e dos pressupostos da sua conceção da religião e do seu entendimento da relação entre a moral e a religião. São conhecidas as fórmulas que o dizem: o conteúdo da religião é a moral; é a moral que funda a religião, não a religião que funda a moral; a verdadeira religião não se credita pelo seu conteúdo doutrinal, mas sim pela sua capacidade de promover a boa conduta de vida. E é isso que ele lê nos Evangelhos e na mensagem do mestre de moralidade, pela palavra e pelo exemplo,

que é Cristo. Como vimos, de resto, para Kant, o Cristianismo é antes e acima de tudo apreciado pelo seu conteúdo moral – como doutrina moral respeitante ao modo de conduta humano –, e não pelo seu conteúdo dogmático ou teológico, isto é, pelo que nos ensina acerca de Deus e da sua natureza e seus desígnios ou acerca da vida no além. As ideias religiosas e as verdades teológicas, se valor e significado têm, é o de constituírem apenas o invólucro que pode proporcionar o ambiente de congruência ao conteúdo moral de uma religião, mas não o fundamento mesmo da moral e da moralidade; elas podem eventualmente também ser um veículo para a moral, mas não o fundamento desta. Assim, tal como a moral, também a religião, mesmo o Cristianismo, é assunto da razão e por isso a verdadeira religião é a religião natural e da razão. Kant escreve-o sem ambiguidades:

> O Cristianismo é a ideia da religião que de uma maneira geral deve fundar-se na razão e ser, nessa medida, natural. […] O Cristianismo não é uma religião naturalista, ainda que seja uma religião simplesmente natural. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:44-45)

Não é possível iludir a muito arriscada ousadia destas afirmações. Nelas se retoma em síntese o desenvolvimento feito em *Die Religion* (AA 06:157-163) sob o título «A religião cristã como religião natural» (*Die christliche Religion als natürliche Religion*). E elas até poderiam ser vistas como o melhor elogio que do Cristianismo se pudesse fazer. Mas uma tal apropriação do conteúdo moral e racional de uma religião só é possível graças à posição hermenêutica que permite distinguir o essencial e autêntico do acessório e espúrio ou mesmo nocivo. E não será essa atitude parente daquela que, na história da religião bíblica, primeiro os Profetas e depois o próprio Cristo adotaram frente à tradição instituída, recusando a interpretação doutrinal e cultual dos sacerdotes e a interpretação legalista dos doutores da lei, e fazendo do conteúdo da revelação uma leitura que punha o acento na exigência da qualidade interior do

homem e no compromisso deste com ações que mudavam realmente e interiormente as suas vidas e a condição dos seus semelhantes?

No caso de Kant, a razão para isso é, porém, mais funda. É que toda a sua filosofia se reconhece como tendo a sua origem na Moral, como sendo desencadeada pelo problema moral e como estando ao serviço da Moral. Ele o diz de muitos modos, declarando que «a origem da filosofia crítica é a Moral» (*Ursprung der critischen Philosophie ist Moral*)[27], afirmando o primado da razão prática (moral) sobre a razão especulativa ou teórica[28], subalternizando a Metafísica à Moral e pondo aquela ao serviço desta.[29]

O filósofo estava assim em natural sintonia com aquela visão moral do mundo que carateriza medularmente tanto o Judaísmo como o Cristianismo, segundo a qual a existência histórica dos homens e a da própria natureza são pensadas e compreendidas mediante categorias morais, como fazendo parte de um grande drama moral teo-antropocósmico.[30]

É numa das suas últimas obras publicadas – *O Conflito das Faculdades* (*Streit der Fakultäten*, 1798) – que Kant explicita os princípios de hermenêutica que praticou na sua leitura de passagens bíblicas e na apropriação de conteúdos do Cristianismo e da religião em geral.[31] Fá-lo no contexto de uma resposta à censura que merecera a sua obra de 1793,

---

[27] *Löse Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA 20:335.

[28] *Crítica da Razão Prática*, trad. port. p. 140: «Não se pode pedir à razão pura prática que se subordine à razão especulativa e que inverta a ordem, porque todo o interesse é ao fim de contas prático <moral> e mesmo o da razão especulativa é apenas condicionado e só é completo no uso prático <moral>».

[29] *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. Pölitz, Darmstadt: WBG, 1975 (Erfurt, 1821), p..261: «O principal é sempre a moralidade: este é o sagrado e inviolável que devemos proteger e este é também o fundamento e o fim de todas as nossas especulações e investigações.» *Refl.4982*, AA 18:50: «As mais importantes de todas as ciências da razão são a Metafísica e a Moral, mas aquela por causa desta. A utilidade daquela é dialética: na medida em que a razão contrapõe algo às objeções dogmáticas da razão, os fundamentos da Moral ficam sem obstáculo.»

[30] Veja-se o meu ensaio já citado: «O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético», pp. 127-128.

[31] Os princípios kantianos de hermenêutica bíblica foram expostos com grande pertinência por Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis*

A Religião nos Limites da mera Razão, por conseguinte, no contexto de uma justificação dos seus pontos de vista, encenando um conflito judicial de competências ou de saberes entre o teólogo e o filósofo. No fundo, a questão é esta: que direito ou competência tem o filósofo para pretender ter algo a dizer sobre a religião e a interpretação da Bíblia? É a Moral que deve ser interpretada segundo a Bíblia, ou a Bíblia segundo a Moral?

As respostas ou teses de Kant são contundentes. A todas preside esta, que liminarmente recusa o princípio luterano da *sola scriptura* como critério da religião e verdade teológica: «a razão é em matéria de religião o supremo exegeta da Escritura» (*Streit der Fakultäten*, AA 07:41)[32]; tese também explicitada, num registo que até encontraria apoio em certas passagens bíblicas, como segue:

> o Deus em nós é ele próprio o exegeta, porque não compreendemos ninguém senão aquele que fala connosco através do nosso próprio entendimento e da nossa própria razão e, então, a divindade de um ensinamento que recebemos não pode ser reconhecida de nenhum outro modo que não seja exclusivamente pelos conceitos *da nossa* razão, na medida em que são moralmente puros e por isso mesmo infalíveis. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:48)

Mas se a razão reconhece pertinência num qualquer conteúdo ou ideia, então esse conteúdo e essa ideia podem por ela ser reivindicados como sendo-lhe próprios, não havendo, por conseguinte, qualquer heteronomia na sua adoção. Por isso, como vimos, o filósofo pode sentir-se autorizado a adotar a linguagem e os pressupostos da moral cristã, convicto de que, sendo eles racionais, mesmo que nos tenham chegado ao conhecimento

---

bíblica, Barcelona: Anthropos, 2006 (obra na qual o autor sistematiza ideias que desenvolvera em vários ensaios que sobre o assunto vinha publicando desde 1994 a 2000).

[32] No mesmo sentido, na *Religion* (AA 06:110), Kant põe a questão de «se é a Moral que tem de ser interpretada segundo a Bíblia, ou antes a Bíblia segundo a Moral» (*ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse*). A resposta é inequívoca: as passagens bíblicas devem ser interpretadas pelo critério da Moral da razão, não o inverso.

através de uma instituição ou de uma fonte literária (a Bíblia) de suposta revelação divina – por conseguinte, por um processo heterónomo –, eles têm na verdade a sua verdadeira origem na razão humana que os credita, e se não tivessem sido descobertos e transmitidos por essa via histórica, a razão algum dia a eles chegaria por si mesma. Esta mesma ideia fora exposta por Lessing, no seu opúsculo *A Educação do Género humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*): a Revelação tem uma função pedagógica e supletiva, enquanto o homem individual, através da Educação, não for capaz de orientar-se por si mesmo e pela sua razão; mas «a Revelação não dá ao género humano nada que a razão humana deixada a si mesma também não possa alcançá-lo; só que ela deu-lhe e dá-lhe as coisas mais importantes mais cedo» (*also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbts überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher*).[33] Paulo, na Carta aos Romanos (5;8), dissera outro tanto a respeito da Lei de Moisés: ela teve a função transitória do pedagogo, que deve cessar quando chega a lei do espírito, da graça, da fé. De resto, há muitos outros passos da própria Escritura que dão suporte a esta ideia: nomeadamente, ainda aquele de Paulo, na mesma Carta aos Romanos (2,14-15), onde fala de uma revelação mais originária e universal do que a da Lei de Moisés, a qual está presente a todos os homens e escrita, não em tábuas ou em livros, mas no íntimo dos seus corações e que se lhes faz ouvir na voz das suas consciências: «para esses que sem terem a Lei cumprem naturalmente aquilo que manda a Lei, eles são a lei para si mesmos e mostram pelo seu proceder que trazem escrito no coração aquilo que a Lei ordena; a voz da sua consciência ensina-lhes o que devem fazer, quer acusando-os, quer defendendo-os.» Ou ainda quando o mesmo escreve: «sou eu mesmo que, pela razão, me submeto à lei de Deus e, pela carne, à lei do pecado.» (*Rom* 7,25)

[33] G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), cap. 2, §§ 1…4 (ed. bilingue, Paris: Aubier-Flammarion, 1968).

A razão, portanto, como supremo exegeta. Mas a razão, entenda-se, enquanto é orientada pelo critério da moralidade, e não por outros interesses, nomeadamente teoréticos:

> É assim que se devem fazer todas as interpretações escriturárias no que se refere à Religião segundo o princípio da moralidade para que aponta a revelação, sem o qual são praticamente vazias ou mesmo obstáculos para o bem. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:48)

Isso nos leva a outro princípio ou pressuposto kantiano: o de que a essência da Religião é moral e não teológico-doutrinal. Dito nas palavras do filósofo: «A Religião é aquela fé que põe o *essencial* de toda a veneração de Deus na moralidade do homem.» (*SF*, AA 07:49) Enfim, tudo na Religião tem que ver apenas com a acção e «a fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o género humano» (*Religion*, AA 06:140). O filósofo parte do pressuposto de que a Religião tem um conteúdo racional moral e que «a filosofia, esquadrinhando, encontra no texto da Escritura uma significação moral e, mais ainda, que a impõe ao texto» (*SF*, AA 07:46). E assim, mesmo as passagens bíblicas que possam conter dogmas teóricos que excedem toda a compreensão racional (mesmo moral) podem ser interpretadas em benefício da razão; contudo, as que incluem proposições contrárias à razão prática, devem necessariamente sê-lo. Kant aduz, como exemplo deste último caso, a doutrina da predestinação, tomada à letra de certas passagens bíblicas pelos teólogos calvinistas e outros, a qual é manifestamente insustentável, porque irreconciliável com a liberdade e a responsabilidade do homem pelos seus próprios atos, por conseguinte, com toda a moral.

Finalmente, o pressuposto ou princípio que reconfigura a relação entre Moral e Religião, relação que é simultaneamente de identificação (pelo seu conteúdo), de subordinação da segunda à primeira (quanto ao fundamento), e de complementaridade. Kant subverte o modo tra-

dicional de as apresentar, o qual coloca a Religião como fundamento da Moral. Fazer isso implicaria a heteronomia do princípio ético e sobretudo não garantiria a sua qualidade e pureza moral. Mas são convertíveis, e pode, assim, ora considerar-se a lei moral da razão prática como se fosse mandamento divino, ora o mandamento divino como sendo lei moral da razão. Ouçamos o filósofo:

> A Religião não se distingue em nada da Moral quanto à sua matéria, isto é, quanto ao seu objeto, pois se refere em geral a obrigações; mas difere da Moral só pela forma. Isto é, que se trata de uma legislação da razão para dar à Moral, por meio da ideia de Deus, surgida desta mesma Moral, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os deveres. Por isso, é única e não há religiões diferentes, mas antes diferentes maneiras de crer numa revelação divina e nos seus dogmas estatutários que não podem provir da razão; ou seja, são diversas formas da representação sensível da vontade divina, para garantir a esta influência sobre as almas. Entre essas formas, o Cristianismo é, segundo o nosso parecer, a mais conveniente. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:36)

Não é difícil imaginar o quanto deveriam soar suspeitas e perigosas estas teses de hermenêutica filosófica da Escritura e da Teologia aos ouvidos dos teólogos da época, fossem eles de resto de que confissão fossem.

As considerações que temos feito nas páginas anteriores devem ser tomadas apenas como uma aproximação ao assunto que vai no título deste ensaio. É impossível em duas dezenas de páginas dar conta de tema tão vasto em toda a sua complexidade. O simples elenco completo de motivos cristãos ou bíblicos presentes no pensamento ético de Kant – de forma explícita ou implícita – seria longo. A noção de lei moral ou imperativo categórico – do próprio dever na sua pureza, santidade e majestade, que o filósofo não teme em mostrar que, apesar das aparências em contrário, está em plena consonância com a lei evangélica do

amor ao próximo e até ao inimigo e, se bem entendida, diz o mesmo que ela (*GMS*, AA 04:399); a insistência numa ética da intenção ou da *disposição íntima* (*Gesinnung*) do agente moral, que faz depender o valor moral da ação da qualidade dessa disposição e não das obras ou efeitos da ação mesma (embora disso não se siga que o filósofo seja indiferente às obras mesmas e à sua eficácia, desde que elas sejam boas na sua raiz, segundo a metáfora bíblica da árvore que assim dá bons ou maus frutos consoante a condição da sua natureza); o destaque posto na liberdade do sujeito moral, na sua dignidade enquanto pessoa, que é capaz de agir autonomamente e de ser responsável pelos seus atos; mas ao mesmo tempo a doutrina do mal radical na natureza humana, como uma versão filosófica da doutrina bíblica do pecado original, o qual restringe, mas não anula completamente a autonomia humana quanto a uma sua capacidade de autorregeneração, assim deixando aberta a porta ao complemento do auxílio divino, venha ele de resto de que modo vier[34]; tudo isso são elementos ou ingredientes da antropologia moral kantiana que trazem a indelével marca do património bíblico-cristão e para os quais se podem aduzir fartos apoios dos escritos neotestamentários.[35]

Necessário seria, nomeadamente, dar muito mais atenção à obra de Kant, *A Religião nos Limites da mera Razão*, a qual se pode considerar como uma legitimação do Cristianismo de um ponto de vista ético e como uma interpretação das verdades deste, tentando surpreender nestas um conteúdo genuinamente moral, mesmo se este conteúdo está envolto e até

---

[34] Veja-se Knut Wenzel, «Die Erbsündenlehre nach Kant», in: *Kant und die Theologie*, hrsg. v. G. Essen / M. Striet, Darmstadt: WBG, 2005, pp.224-250.

[35] Não raro, Kant glosa conhecidas passagens dos Evangelhos incrustando nelas as suas próprias teses, como se estas fossem naturais interpretações daquelas. Sejam exemplos: o passo da *Fundamentação,* que vai abreviado na epígrafe deste ensaio (AA 04:408), o qual evoca o passo de *Lc*, 18,19; o passo de *Para a Paz Perpétua* (AA 08:378), onde se lê: «Cuidai antes de mais do reino da razão prática e da sua *justiça* e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) vos será dado por acréscimo.», que evoca também um passo de *Lc* 12, 31; o passo de *A Religião nos limites da mera razão* (AA 06:136) sobre o sentido ético e interior (não político e exterior) da ideia de um «Reino de Deus» de que se fala em *Lc* 17, 21.

oculto pelos adereços de uma linguagem simbólica que carece também ela de pertinente interpretação. E, para os homens, não há outro intérprete que não seja em última instância a sua própria razão. Pois como quereriam eles garantir-se de que algum outro, fosse ele um Deus ou um homem, e não a sua razão é o verdadeiro intérprete senão ainda e somente através da sua própria razão?[36]

---

[36] Como já referimos no Prelúdio a este ensaio, embora o que está aqui sob consideração seja o Cristianismo e o resgate que Kant faz do seu conteúdo moral, não seria destituído de pertinência alargar a nossa reflexão à abordagem que é feita pelo filósofo crítico do conteúdo e fundo moral de todas as religiões, tópico recorrente em obras, em algumas notas de ensaios dos anos 90 e nos seus Cursos, que o leva ao reconhecimento de uma arcaica comunidade de todas elas, o que constituiria prova ainda de uma originária unidade moral da razão humana e de que seria testemunho, nomeadamente, a representação trinitária da divindade que na maioria delas se pode constatar, sob formas por vezes disfarçadas na grande variedade das suas famílias teológicas, o que o filósofo considera verdadeiramente "digno de nota" (*quod notandum est*). Uma ampla súmula kantiana da teologia trinitária cristã pode ler-se nas *Reflexões* 6307-6310 (AA 18:598-606). Segundo Kant, a representação que a razão faz da divindade só pode ser a de uma trindade de funções, que têm, porém, não um significado teológico (isto é, uma revelação a respeito da natureza de Deus), mas sim um importante significado moral para o uso imanente da razão humana (*Refl.* 6096, AA 18:450; *Vorl. ü. die philos. Religionslehre* <Pölitz, reed. Darmstadt: WBG, 1982>, 142, 167, 170); *Refl.* 6096 (AA 18:450); *Refl.* 6097, AA 18:450-451); *Tugendlehre* (AA 06:438; 401); *Die Religion* (AA 06:103); *Streit der Fakultäten* (AA 07:38-40). A *Reflexão* 5658 é perentória: *Trinitas probat conceptum antiquum moralem* (AA 18:318). E na *Reflexão* 6093 (AA 18:449) lê-se: «Das ist das *heilige Symbol der Moraltheologie*, das *monogramm* seines Geheimnisvollen Wesens, aber um theosophie und theurgie zu verhüten. Die dreyfache Function im Verhältnisse muss in Gott ein dreyfaches Ursprüngliches Princip seiner Thätigkeit voraussetzen; aber dies können wir nicht einsehen. […] die Betrachtung Gottes in dieser dreyfachen Personlichkeit ist nicht theoretisch, sondern moralisch.» Veja-se, ainda na mesma linha, este passo das *Vorl. ü. die phil. Religionslehre* (ed. cit., 144-145): «Diese Idee von einer dreifachen göttlichen Function ist im Grunde schon sehr alt, und scheint beinahe schon in allen Religionen zum Grunde gelegt zu sein.» (v. *Religion*, AA 06: 140-141). Na continuação, Kant fornece um quadro das correspondências de trindades divinas de várias religiões antigas (hindu, persa, egípcia, germânica, judaica), que encontramos noutros lugares. Veja-se esta passagem de uma *Vorlesung über Anthropologie* (*Anthrop.-Pillau*, 1778-79): «Bey allen Völckern finden wir einige Begriffe von der Dreyfaltigkeit; (*quod notandum est*) denn es haben sich alle Gott vorgestellt: als Gesetzgeber, als einen gütigen Regierer, und als einen gerechten Richter.» (AA 25:842). Um outro aspeto apontado por Kant é a proximidade linguística de certos conceitos morais reconhecíveis em várias línguas antigas e modernas de povos mesmo muito afastados geograficamente (remete para Sonnerat, *Reise*, 4. Buch, 2. Kap., 2. B.) – trata-se no caso dos persas e germânicos, dos tibetanos e dos gregos –, vestígios que podem constituir indícios de uma arcaica origem comum, considerando o filósofo que seria uma fecunda tarefa para o investigador da Antiguidade aquela que seguisse «o fio condutor do parentesco linguístico até à origem dos conceitos religiosos atuais de muitos povos» [so mag es eine Aufgabe für

Todavia, a ampla e arrojada interpretação do Cristianismo proposta por Kant nessa obra não teve geral acolhimento favorável, nem sequer no ambiente luterano da sua Prússia natal[37], embora, por outro lado, a sua filosofia tivesse sido acolhida e ensinada em algumas universidades católicas do sul da Alemanha e da Áustria, o que pode interpretar-se como um sinal da equidistância e independência das suas ideias relativamente às posições das diferentes confissões religiosas cristãs.[38] Após a morte de Frederico II, sucede-lhe, no trono da Prússia, Frederico Guilherme II e a política de tolerância e de liberdade de expressão do pensamento, nomeadamente em matérias de religião, praticada pelo monarca anterior, altera-se radicalmente, dando lugar à instauração de um regime

---

den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der **Sprach**verwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen **Religions**begriffe mancher Völker nachzugehen] (*Das Ende aller Dinge*, AA 08:328-329; *Die Religion*, AA 06:108-109; *Zum ewigen Frieden*, AA 08:359-360, 364-365, 367; *Opus postumum*, AA 21:148). Por estes aspetos, que poderia alguém considerar pormenores sem importância e que de facto geralmente não são tidos em conta pelos seus intérpretes, Kant revela-se um verdadeiro *precursor* dos comparatistas do século XX, como Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969) e Georges Dumézil (*L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles, 1958), que identificaram, através da arqueologia linguística, as representações mentais, políticas e teológicas da ampla família dos antigos povos indo-europeus. Embora Kant seja sem dúvida um *Aufklärer*, a sua atitude em relação às religiões não é a de uma rejeição liminar, mas tenta antes resgatar nelas (e delas) o respetivo fundo de sabedoria e de racionalidade prático-moral que nelas existe, separando o essencial do acessório, o autêntico do espúrio, e isso mesmo que à custa de uma *symbolica interpretatio*. Veja-se o meu ensaio: «La trinità della ragione, ovvero il pensiero kantiano e il suo ritmo», in: Mario Longo e Giuseppe Micheli (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, Padova: CLEUP, 2017, tomo 2: pp.89-108.

[37] Sobre o conflito de Kant com a censura luterana-prussiana, veja-se: W. Dilthey, «Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung» (1900), in: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Leipzig/Berlin, 1925, 285-309. Sobre a receção da filosofia kantiana da religião no âmbito do pensamento reformado, veja-se: Rudolf Malter, «Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skisse zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens», in: *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. v. A. J. Bucher, H. Drüe, Th. M. Seebohm, Bouvier, Bonn, 1975, pp.145-167.

[38] Veja-se: Norbert Hinske, «Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption», in: H. Klueting (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalisierung im 17.und 18. Jahrhundert.* Hildesheim: Olms, 2003, pp.279-294; L.E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in: *Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978: Anexo VI: Katholische Universitäten, in Beziehung auf Kantsche Philosophie, pp.105-106.

de censura inquisitorial, com o qual se pretendia defender a ortodoxia luterana da expansão das ideias iluministas. É assim que, por um rescrito real de 1 de outubro de 1794, o velho professor Kant é acusado de irresponsabilidade, de agir contra o seu dever como mestre da juventude e de «abusar da sua filosofia para desfigurar e vilipendiar diversos dogmas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do Cristianismo», sendo intimado a justificar-se e a não persistir no ensino e publicação de tais ideias.

Kant responde em carta ao rescrito real. A sua resposta de justificação é defensiva, explicando qual a sua intenção com a referida obra, mas, ao mesmo tempo, é subtilmente afirmativa da sua tese central. Protesta que esse seu livro não contém, propriamente falando, nenhuma apreciação sobre o Cristianismo e, por isso, não pode ser acusado de o menosprezar; que, na realidade, a obra só contém juízos sobre a religião natural, embora admita que as citações de algumas passagens bíblicas, para confirmar certas doutrinas puramente racionais da religião, tenha dado azo a interpretações erradas quanto ao seu conteúdo e à intenção do seu autor. Mais declara ter precisamente demonstrado nessa obra o seu grande respeito pela fé bíblica no Cristianismo, considerando a Bíblia como o melhor guia por tempo indefinido para fundar uma religião nacional verdadeiramente regeneradora de almas e para o ensino público da religião. Mas logo acrescenta que o maior e o mais duradouro elogio que aquela sua obra faz do Cristianismo é precisamente o ter exposto

> a harmonia deste com a mais pura fé moral da razão […], pois, precisamente graças a isso, e não mediante a erudição histórica, se restabeleceu sempre o Cristianismo, tantas vezes degenerado, e além disso poderá ser restabelecido de novo, em circunstâncias análogas que não faltarão no futuro. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:9)

Na tradição do Luteranismo, a ideia de uma harmonia entre a ética do Evangelho e a ética da razão humana constituiu uma dificuldade

desde a origem e a tendência foi antes no sentido de negar ou minimizar a capacidade da razão para conduzir moralmente o homem e de reconhecer a impotência da liberdade humana para ter a iniciativa de ações moralmente qualificadas. Philipp Melanchthon, que foi, apesar de tudo, dos mais moderados, escrevia:

> A lei divina foi impressa nas mentes humanas, mas está obscurecida na presente imbecilidade dos homens, de tal modo que não se podem perceber com nitidez suficiente aqueles preceitos que determinam acerca da vontade de Deus e acerca da perfeita obediência dos corações.[39]

Ora se até a visão dos preceitos da lei ficou imbecilizada, quanto mais debilitada não ficou pelo pecado original a capacidade da vontade para seguir esses preceitos?

Kant, que já foi considerado por muitos como sendo o "filósofo do protestantismo"[40] e viu apontadas vezes sem conta as suas afinidades

---

[39] Philipp Melanchthon, *Philosophiae moralis epitomes libri duo, Werke in Auswahl*, Band III. Gütersloh: Georg Mohn, 1969, Bd. III, p.162.

[40] Nas três primeiras décadas do século XX, Kant foi frequentemente usado como arma de arremesso confessional ou anti-confessional, por católicos contra luteranos, por luteranos contra católicos. Veja-se: Bruno Bauch, *Luther und Kant*, Berlin, 1904; Idem, «Unser philosophisches Interesse an Luther», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 164, 1917, 128-148; Idem, «Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischer Beleuchtung», *Kant-Studien*, 13, 1908, 32-56; Emil Sulze, «Luther und Kant», *Protestantische Monatshefte*, Berlin, 9, 1905, 161-172; Julius Kaftan, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin: Reuther & Reichard, 1904.; Karl Braing, «Kant, der Philosoph des Protestantismus», *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (München), 134, 1904, Heft. 2, 81-103 (com relação ao opúsculo de Kaftan); Victor Cathrein, «Kant, der Philosoph des Protestantismus», in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* (Linz) 53, 1900, 495-507; M. Glossner, «Kant, el filósofo del protestantismo», in: *Cultura Española* (Madrid) 3, 1906, 868-873; Idem, «Kant der Philosoph des Protestantismus», in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (Paderborn) 22, 1907, 1-23; Jules Paquier, *Le Protestantisme allemand. Luther, Kant, Nietzsche*. Paris: Bloud & Gay, 1915; Richard von Kralik, «Kant als Philosoph des Katholizismus», in: Idem, *Vom Weltkrieg zum Weltbund*, Innsbruck, 1916, 416-420; August Deneffe, *Kant und die katholische Wahrheit*, Freiburg i.Br.: Herder & Co., 1922; Martin Doerne, «Ist Kant der Philosoph des Protestantismus?», in: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Leipzig) 57, 1924, 738-743, 755-757; 778-779; 818-821; 835-839; Hinrich Knittermayer, «Kant und das Protestantismus der Gegenwart», in: *Marx – Kant – Kirche. Verhandlungen des Bundes für Gegenwartschristentum* 1924, 60-78;

com Lutero[41], não segue, todavia, o Reformador em muitos aspetos decisivos da respetiva teologia moral. Nomeadamente, no que toca à interpretação que propõe do Cristianismo como sendo matricialmente uma "religião moral" e mesmo "natural" que está em essencial conformidade com a razão humana, e à sua insistência na capacidade do homem para ouvir a voz da lei moral e mesmo para a seguir. Veja-se, a este respeito, toda a «Nota Geral» ao cap. 1.º de *A Religião nos Limites da mera Razão* (*Religion*, AA 06:44 ss), que segue a exposição da tese do «mal radical». Apesar da sua insistência na incontornabilidade do «mal radical na natureza do homem», o filósofo continua a afirmar que na natureza do homem – na razão prática ou consciência moral – «deve pressupor-se que subsiste um germe de bem em toda a sua pureza que não pode vir a ser conspurcado ou corrompido» [*muss hierbei vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinheit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte – Religion*, AA 06:45); que subsiste no homem, no fundo do seu coração, «a disposição originária nunca perdível [*nie verlierbaren ursprüngliche Anlage*] de uma vontade boa» (*Met. der Sitten – TL*, AA 06:441); que «há uma coisa na nossa alma, a qual, se a olhar-

---

H. Rust, «Kants Verhältnis zum Protestantismus», in: *Hochschulwissen* (Warnsdorf) 1, 1924, Heft 4, 157-162; W. Switalski, *Kant und der Katholizismus*, Münster/Münster i. W.: Aschendorf, 1925; Joseph Lenz, «Kantianismus und Katholizismus», in: *Pastor bonus* (Trier) 36, 1925, 40-58; Hans Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christenheit*, Gotha: Leopold Klotz, 1928.

[41] Mais recentemente, Rudolf Malter (na sua obra, *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn: Bouvier, 1980), desenvolveu um sistemático confronto e uma esforçada aproximação entre o programa filosófico de Kant e o programa teológico de Lutero, que estariam unidos pelo comum projeto de uma "metafísica prático-transcendental". Mas, apesar da imensa erudição mobilizada, não se consegue ver como todo esse esforço do intérprete não claudica perante a contumaz retórica depreciativa de Lutero contra a razão ("die Hure Vernunft"), na persistente diabolização da filosofia e na sua exclusiva ancoragem na *sola fides* (que por certo não é a *Vernunftglauben* nem a *Glaube* que Kant coloca no lugar do Saber – *Wissen*) e na *sola scriptura*, a que o filósofo de Königsberg contrapõe a "mera razão" ("blosse Vernunft"), a "pura razão" ("reine Vernunft"). De resto, sobre os incontornáveis desafios que Kant continua a fazer à Teologia, seja à católica ou às "reformadas", veja-se o já citado volume *Kant und die Theologie*, editado por G. Essen e Magnus Striet (Darmstadt: WBG, 2005).

mos convenientemente, não deixaremos de a contemplar com o mais elevado espanto, e onde a admiração é correta, ela também ao mesmo tempo estimula o ânimo» [*eines ist in unsrer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhoren können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist*] (*ib*. 49); que «se a lei moral ordena: nós **devemos** ser agora homens melhores, então segue-se incontornavelmente: nós temos também de **poder** sê-lo!» [*wenn das moralische Gesetz gebietet: wie **sollen** jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch **können***] (ib., p.50); que «aquele que é orientado por uma intenção que é boa no seu fundamento tem de **esperar** poder alcançá-la pela aplicação da sua **própria** força: pois ele deve tornar-se um homem bom, mas somente será julgado como **moralmente** bom de acordo com aquilo que lhe possa ser atribuído como feito por ele mesmo» [… *der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er **hoffen** können durch **eigene** Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als **moralisch**-gut zu beurtheilen ist*.] (*ib*., 51); enfim, que o homem não perdeu a capacidade e a força para «o restabelecimento da originária disposição para o bem» e para «restabelecer a pureza da lei moral na sua máxima moral». Kant descreve o efeito dessa capacidade como se se tratasse de uma verdadeira «revolução na atitude (*Revolution in der Gesinnung*), «uma mudança do coração» (*Änderung des Herzens*), a «transformação do modo de pensar» (*Umwandlung der Denkungsart*) ou a «fundação de um caráter» (*Gründung eines Charakters*). E o filósofo da "mera razão" não tem qualquer reserva em associar esse acontecimento moral àquele novo nascimento do homem que se refere num conhecido passo do *Evangelho de João* (3,5) ou mesmo à originária criação relatada no *Génesis* (1,2): o homem «pode tornar-se um homem novo somente por uma espécie de renascimento como que através de uma nova criação» [*er kann ein neuer Mensch nur durch einer Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung*]. (*Religion*, AA 06:46).

As passagens citadas, a que se poderiam associar muitas outras do mesmo teor – por exemplo, as relativas à graça ou ao auxílio divino e seu contributo para a moralidade –, não deixam espaço para ambiguidade quanto à posição de Kant na matéria e à sua distância em relação às posições clássicas, sejam elas as do luteranismo ou as do calvinismo. Da mesma forma que é inequívoca a sua interpretação do Cristianismo como uma religião moral, dita nestas palavras, que evocam a parábola evangélica dos talentos, na versão do Evangelho de Lucas:

> Segundo a religião moral (entre todas as públicas que alguma vez houve, só a cristã o é) constitui um princípio: que cada qual somente tenha de fazer tanto quanto esteja em suas forças para se tornar um homem melhor; e só então, se ele não enterrou o seu talento (*Lucas* XIX, 12-16), se ele usou a originária disposição para o bem [*ursprüngliche Anlage zum Guten*], para se tornar um homem melhor, aquilo que não está em seu poder será completado mediante uma cooperação superior. (*Religion*, AA 06:52)

Em suma: para Kant, num sentido genuinamente moral, a ação ou cooperação divina só pode ser entendida como complementar, nunca como substitutiva da do homem.[42] No mesmo sentido, como vimos acima, ele recusa como perniciosa e contrária à moral a doutrina calvinista da predestinação, da mesma forma que não sanciona muitas outras posições teológicas das várias confissões cristãs, católicas ou reformadas.

---

[42] Num recente "Dossier" sobre o tema da Graça em Kant e suas abordagens na literatura kantiana atual, Pablo Muchnik e Lawrence Pasternack mostraram bem as dificuldades em que laboram os hermeneutas da filosofia da religião quando pretendem encontrar em Kant uma justificação para as próprias posições de fé (luteranas, calvinistas, ou outras), que o filósofo de modo nenhum sanciona, sendo assim levados a ver na *Religion* apenas insuperáveis contradições entre uma postura agostiniana (a respeito do "mal radical") e uma pelagiana (a respeito da liberdade e poder da vontade). Veja-se: Pablo Muchnik e Lawrence Pasternack (Eds.), "Kant on Grace", *Con-Textos Kantianos*, n.º 6, 2017, pp. 256-271. Na continuação, são apresentados três ensaios, respetivamente, de Robert Gressis («Why is Kant Noncommittal About Grace?», *ibidem*, pp. 272-284), de Dennis Vanden Auweele («Kantian Grace as Ethical Gymnastics», *ib.,* pp.285-301) e de Jacqueline Mariña («Kant's Robust Theory of Grace», *ib.,* pp.302-320).

E, todavia, ele estava honestamente convencido da consonância da sua filosofia moral e religiosa – que se condensa na noção da mais pura fé racional – com o Cristianismo, tal como o concebe (como a mais pura doutrina moral na linha da pregação do mestre dos Evangelhos) e de que, a esse nível e sob esse aspeto, a sua filosofia, mostrando a consonância dessa religião com a razão, representa o modo de regenerar o Cristianismo, devolvendo-o à sua genuína matriz moral, mas também de evitar que ele se afundasse no cataclismo cultural que nos seus dias já estava a varrer a Europa.

Poslúdio

Seja-me permitido concluir este ensaio com uma pergunta: Poderia Kant ser recuperado hoje para a herança cristã?

Uma expressiva e ainda recente resposta a essa pergunta encontro-a numa carta encíclica do Papa Bento XVI – *Spe salvi* (30 de Novembro de 2007). Ao longo da história, em muitas cartas encíclicas dos pontífices, os filósofos, quando visados ou mencionados, geralmente o eram para se lhes condenar as ideias e as esconjurar como perniciosas para a fé ou costumes dos crentes. Mas não é o que acontece no presente caso. A carta encíclica trata da esperança. Tenha-se presente que Kant foi o primeiro filósofo que colocou expressamente a questão da esperança – "que me é permitido esperar?" – como sendo uma das questões filosóficas essenciais que a razão humana não pode dispensar-se de enfrentar. Dessa feita, a esperança, que até então era considerada uma questão teológica, converte-se também numa questão filosófica. E essa questão está diretamente relacionada com a questão ética da ação – "que devo fazer?" (*KrV* A 805 /B 833) Neste mesmo passo da sua primeira *Crítica*, diz o filósofo que se a esta pergunta responde a Moral, àquela outra responde a Religião. Da mesma forma, no § 24 da sua encíclica, escreve o Papa, claramente glosando a questão kantiana: «Retomemos agora a questão: o que é que podemos esperar?»

E toda a encíclica é sobre a importância da esperança (ligada à fé), pois «pela esperança fomos salvos» (*spe salvi facti sumus*, Rom 8,44). E Kant é citado aí extensamente, entre santos Doutores e consagrados Padres da Igreja, como um dos que contribuíram para ajudar a explicitar e a entender o que está contido na fé dos cristãos e como se deu – a expressão é do Pontífice – «a transformação da fé-esperança cristã no tempo moderno», como alguém, enfim, que tentou compreender o sentido do Cristianismo também num plano histórico. Depois de, no § 18, identificar as duas categorias – razão e liberdade – que passam a ser decisivas para se entender na Modernidade a realização da comunidade humana perfeita, e de evocar as duas mais significativas manifestações epocais dessa conjunção – o Iluminismo e a Revolução Francesa –, todo o § 19 da carta-encíclica é sobre o contributo de Kant. Comentando um ensaio que seria integrado como secção da obra *A Religião nos Limites da mera Razão*, escreve o Pontífice:

> Temos de lançar brevemente um olhar sobre duas etapas essenciais da concretização política desta esperança, porque são de grande importância para o caminho da esperança cristã, para a sua compreensão e persistência. Significativos […] são dois escritos de Kant, nos quais ele reflete sobre os acontecimentos. Em 1792 escreve a obra *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden*. Nela afirma: "A passagem gradual da fé eclesiástica ao domínio exclusivo da pura fé religiosa constitui a aproximação do reino de Deus". Diz também que as revoluções podem apressar os tempos desta passagem da fé eclesiástica à fé racional. O "reino de Deus", de que falara Jesus, recebeu aqui uma nova definição e assim também uma nova presença; existe, por assim dizer, uma nova "expectativa imediata"; o "reino de Deus" chega onde a "fé eclesiástica" é superada e substituída pela "fé religiosa", ou seja, pela mera "fé racional". (*Spe salvi*, §19).

A seguir, Bento XVI comenta ainda um outro ensaio de Kant (já evocado neste artigo), do qual cita extensamente uma reflexão sobre o des-

tino do Cristianismo, que ilustra bem aquilo a que acima chamámos a visão moral do mundo do filósofo. Ei-la:

> Em 1794 no ensaio *Das Ende aller Dinge,* aparece uma imagem diferente. Agora, Kant toma em consideração a possibilidade de que, a par do fim natural de todas as coisas, se verifique também um fim contrário à natureza, perverso. Escreve a tal respeito: "Se acontecesse um dia chegar o cristianismo a não ser mais digno de amor [*liebenswürdig*], então o pensamento dominante dos homens deveria tomar a forma de rejeição e de oposição contra ele; e o Anticristo […] inauguraria o seu regime, mesmo que breve, (baseado presumivelmente sobre o medo e o egoísmo). Em seguida, porém, visto que o cristianismo, embora destinado a ser religião universal, de facto não teria sido ajudado pelo destino a sê-lo, poderia verificar-se, sob o aspeto moral, o fim (perverso) de todas as coisas.". (*Ibidem*)

O que, a acontecer, frustraria a legítima esperança de um fim moral de todas as coisas, isto é, de uma vitória final, na natureza humana, do bom princípio sobre o mau princípio, a pretensão, enfim, de que o mundo tenha um sentido e um fim final consentâneos com a exigência imperativa de uma razão moral.

Caso leiam estes parágrafos do Pontífice, talvez não fiquem menos escandalizados os fiéis católicos do que os exegetas kantianos por verem assim o filósofo, com fama de agnóstico e tantas vezes no passado acusado de promover o ateísmo, que teve até a sua principal obra – a *Crítica da Razão Pura* – postumamente inscrita no *Index librorum prohibitorum* (por Decreto do Santo Ofício Romano, de 11 de Junho de 1827)[43], convocado agora pela autoridade máxima do magistério eclesiástico cató-

[43] Devo – e agradeço – a confirmação deste dado (que não deixa de ser relevante no presente contexto) ao Dr. Telêmaco César de Oliveira Jucá, participante num seminário que orientei na UFRN (Natal, Brasil) sobre o pensamento político de Kant, que o refere também na sua tese *O abismo da Razão: a idéia de Deus na* ***Crítica da Razão Pura***, Natal: UFRN, 2004, p. 160.

lico para a sua reflexão sobre a esperança, destinada antes de mais aos crentes da sua Igreja. Obviamente, isso não faz do filósofo da razão pura nem um "Doctor Ecclesiae" nem o "filósofo do catolicismo". Mas o que o gesto revela é que se passou da atitude de suspeita, de desconfiança, de censura e de proibição, à humilde disponibilidade para ouvir o que tem a dizer quem, com seu honesto pensar, deu um relevante contributo para o sempre escasso esclarecimento que temos os humanos a respeito do sentido da realização da destinação da humanidade. A sabedoria laica humana é assim assumida como fonte relevante do magistério católico, tal como outrora as sibilas pagãs, com seus aforismos ou sentenças, eram consociadas aos testemunhos dos Profetas bíblicos, para ajudarem a decifrar o sentido da revelação.

7
O PODER DO NEGATIVO, OU A ECONOMIA DO MAL NO PENSAMENTO ANTROPO-POLÍTICO DE KANT

> Aquele que procura no homem os germes do mal é uma espécie de advogado do diabo. […] Muitos afirmaram que no homem não há germes do bem, mas germes do mal, e somente Rousseau começou a afirmar o contrário.
>
> Immanuel Kant, *VüE* (ed. Gerhardt, pp.103-104).

A publicação dos Cursos universitários de Kant, recolhidos por alguns dos seus alunos, veio permitir que se faça uma ideia muito mais adequada do que terá sido o desenvolvimento do pensamento do filósofo em relação a muitos tópicos e que, assim, também se compreendam melhor até mesmo os assuntos expostos em obras posteriormente publicadas. Mas, sobretudo, ela torna possível que se preencham lacunas de informação a respeito daqueles períodos em que o filósofo menos publicou ou quase nada publicou e nos quais, todavia, o seu pensamento estava em intensa laboração. De facto, nas *Lições* surpreendemos por vezes a génese de tópicos ou de ideias que só muito mais tarde viriam a ser dadas a publicação e surpreendemo-las com um vigor por assim dizer ainda selvagem, que deixa ver melhor a sua originária feição e até a sua relevância. É o caso do tema que me proponho tratar neste ensaio.[1] Nos textos publicados

[1] Uma completa abordagem do tema do mal, no contexto global da filosofia kantiana, requereria a atenção a aspetos que não poderão ser tidos em conta neste

de Kant, o tema do mal faz-se notar com toda a evidência num ensaio de 1792, «Sobre o mal radical na natureza humana», publicado na revista

---

ensaio, nomeadamente, o que se refere à sua apreciação no âmbito da teodiceia (de como compatibilizar a existência do mal físico e moral no mundo com a santidade, a bondade e a justiça de Deus) e mesmo no contexto expressamente moral-religioso (tal como abordado por Kant em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ou seja, o "mal radical na natureza do homem", entendido como a capacidade de auto-perversão da vontade, por conseguinte, como tendo origem na liberdade do homem), aspetos que aqui serão tocados apenas de passagem.

O tópico tem vindo a suscitar o crescente interesse dos intérpretes da filosofia kantiana. Para uma representativa amostra do estado atual da abordagem dos vários aspetos do tema, sobretudo no contexto da literatura kantiana anglófona (com ensaios de Philipp J. Rossi, Patrick Frierson, Gordon E. Michalson Jr., Claudia Card, Robert B. Louden, Pablo Muchnik, Allen W. Wood, Jeanine M. Grenberg, Sharon Anderson-Gold e David Sussman), veja-se: Sharon Anderson-Gold / Pablo Muchnik (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010; Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University Press of New York, 2001; Henry Allison, *Essays on Kant*, Oxford University Press, 2012 (chapter 6 of Part Two: «The very idea of a Propensity to Evil»); Pablo Muchnik, *Kant's Theory of Evil*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009; Idem, «Kant on the Sources of Evil», In: *Proceedings of the Tenth International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp.287-297; R. Bernstein, *Radical Evil: a Philosophical Interrogation*, Cambridge: Polity, 2002; G. Michalson, *Fallen Freedom: Kant on radical Evil and moral Regeneration,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Veja-se também: Maria de Lourdes Borges, «Muitos Tons de Mal» (Many Shades of Evil), in: Leonel R. dos Santos, Robert B. Louden, Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e o A Priori*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2017, pp.193-200; Ottfried Höffe, «Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse», in: O. Höffe und A. Pieper (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp. 11-34; Idem, «Evil in Relations among Different Peoples», in: Idem, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace* [2001], Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.201-203. Höffe aborda as ocorrências do tópico no ensaio *Zum ewigen Frieden*, considerando que «the expression does not appear as by accident, but in four important passages», embora registe que elas têm sido «overlooked by the majority of interpreters» (p.201) e pergunta-se se elas poderão constituir um argumento contra a ideia kantiana de uma «república mundial» e, por conseguinte, também contra a ideia de uma paz perpétua entre os povos.

Um dos primeiros a chamar a atenção para a importância do tema do "mal radical" em Kant foi Karl Jaspers, contrapondo à visão "moral" kantiana a sua visão "trágica" do mal, numa conferência proferida em Zurique, em 1935, «Das radikal Böse bei Kant» (mas já antes desenvolvida num Curso em Heidelberga), depois publicada em *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München: R. Piper, 1958, pp.107-136. Referência merecem os estudos de Olivier Reboul sobre o tema: *Kant et le problème du mal*, Montreal, 1971 (com Prefácio de Paul Ricoeur) e «Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant», *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974), pp.169-175. Para uma abordagem recente do tema do mal nas fronteiras entre a filosofia moral e a filosofia da religião (onde a perspetiva kantiana a respeito da efetiva radicalidade do mal – por mais que ela seja misteriosa e inescrutável – é confrontada com a de

Berlinische Monatschrift e depois integrado como primeiro capítulo da obra *A Religião nos Limites da mera Razão* (1793). E, aparecendo assim, como se não tivesse antecedentes, ele não deixa de suscitar surpresa e até algum escândalo nos leitores e intérpretes de Kant, pois parece pôr em causa a bondade e a pureza da vontade pressupostas pela sua doutrina moral. Mas o texto recentemente publicado das *Lições sobre Antropologia*, pode projetar uma inesperada luz sobre um tema que se julgava de ocorrência tardia no pensamento moral-religioso de Kant, tornando patente a intensa ocupação do filósofo com ele, a partir do ano de 1775, em plena "década silenciosa", mesmo se o tópico é aí considerado privilegiadamente do ponto de vista do que se poderia chamar a antropologia política.[2] É claro que é legítimo perguntar se o registo desses Cursos pode ser considerado como fiel expressão do pensamento mesmo de Kant, e se os alunos deste que fizeram o registo não terão mal-compreendido ou simplificado as ideias do seu professor, não captando as nuances do seu pensamento. Mesmo assim, sendo dada a insistência do tema e das mesmas teses nos cursos de anos sucessivos, é difícil não aceitar que, no

---

outros pensadores contemporâneos), veja-se: Petruschka Schaafsma, *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*, Leuwen: Peeters, 2006 (o cap. 3, pp. 97-146, é dedicado a Kant: «Kant's Radical Evil: an Ethical Approach to Evil»; o cap. 2 é dedicado a Paul Ricoeur, o cap. 4 a Karl Jaspers e o cap. 5 a Karl Barth). Veja-se também: Heiner F. Klemme, «A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre Moral, Religião e Direito», *Studia Kantiana*, v.11, n.15 (2013), pp.5-37; Carlos João Correia, «O mal radical e a visão mítica do mundo», in: Manuel José do Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Religião, História e Razão da "Aufklärung" ao Romantismo*, Lisboa: CFUL/Colibri, 1995. Vejam-se ainda os dois números da *Revista Portuguesa de Filosofia,* dedicados ao tema em seus múltiplos aspetos, t. LVII, fasc. 3 e 4, 2001, respectivamente, *Os desafios do Mal: do Mistério à Sabedoria* e *O Mal e a(s) Teodiceia(s): Novos Aspectos sapienciais* (sobretudo este último, com artigos de Xavier Tilliete, Juan A. Estrada, Jörg Splett, Cristina Beckert, Eleonore Stump, Jeremiah L. Alberg, Josef Schmidt, Eckhard Frick, Raymund Schwager, John Mbiti, Paul Valadier, Marilyn McCord Adams, William C. Placher e João J. Vila-Chã). A posição kantiana a respeito do mal é evocada em vários artigos.

[2] O tema é, aliás, recorrente também nos Cursos de Ética ou de Filosofia Moral (desde a segunda metade dos anos 70 e princípios dos anos 80 (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*) até meados da década seguinte (*Moralphilosophie Collins*…1784-85), nos Cursos de Filosofia da Religião – *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, hrsg. v. K. H. L. Pölitz, Leipzig: Verlag der Taubert'schen Buchhandlung, <1817>, 1830[2] – e em muitas Reflexões, do que, oportunamente, adiante daremos sucinta amostra.

essencial, o teor do registo que deles foi feito corresponde àquilo que terá sido efetivamente ensinado pelo professor Kant e, por conseguinte, com as devidas cautelas críticas, pode ser tomado como um testemunho credível.[3]

De facto, quem lê as *Lições sobre Antropologia* [*Vorlesungen über Anthropologie*] de Kant, nas suas versões a partir do curso do semestre de inverno de 1775/76, na secção que se intitula «Do carácter da humanidade em geral» (ou, nas ulteriores edições do curso, «Do carácter da espécie humana»), não pode deixar de ficar impressionado pela insistência que aí se faz na ideia da maldade do homem e do papel que essa maldade desempenha na economia do desenvolvimento social e no cumprimento até da «destinação da humanidade». Toda essa secção está profundamente marcada pelo intenso debate a que Kant submete as ideias antropo-políticas de Rousseau e até por uma interpretação muito positiva e favorável destas últimas, conseguindo ver nelas uma interna congruência e reconhecer também a sua pertinência racional. E a questão do mal, como algo associado ao carácter da humanidade, é enunciada logo no início da secção, e de tal modo que parece constituir o que mais preocupa o filósofo, nestes termos: «Que se deve julgar em geral a respeito da humanidade? Que espécie de carácter é o dela entre os animais e entre todos os outros seres? Quanto bem e quanto mal há nesse carácter? Tem ele <esse carácter> em si uma fonte para o mal ou para o bem?» (*ViiA*, AA 25:675) Mas, precisamente, esse ponto da maldade da natureza humana parece ser aquele no qual o Professor Kant menos acompanha a visão antropológica do pensador genebrino, parecendo

[3] As *Lições sobre Antropologia – Vorlesungen über Anthropologie* [*ViiA*]– foram publicadas em 1997, sob a responsabilidade editorial de Reinhard Brandt e Werner Stark, constituindo o volume 25 (em dois tomos) dos *Kants gesammelte Schriften* (AkademieAusgabe), Berlin: Walter de Gruyter. Sobre o bom uso que se pode fazer dos materiais das Lições para a hermenêutica do pensamento kantiano, veja-se o que escrevi no meu ensaio «Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», In: Robinson dos Santos e Flávia Carvalho Chagas (Org.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFIBE e UFPEL, 2012, 55-116 (especialmente pp.56-62).

antes coincidir mais com a ideia exposta por Hobbes no *De Cive*, no que respeita à condição do homem no estado de natureza, segundo a qual «o homem é o lobo do homem»[4]. Mas talvez, por fim, a proximidade ou a discrepância de Kant em relação aos dois pensadores modernos não sejam nem tão simples nem tão óbvias. Rousseau, é certo, abre o seu *Emílio* com a conhecida declaração: «Tudo sai bem das mãos do autor das coisas. Tudo degenera nas mãos do homem.»[5] Por seu turno, num seu ensaio de 1786, em que oferece uma síntese interpretativa do pensamento de Rousseau, como corolário da sua hermenêutica filosófica dos primeiros capítulos do livro bíblico de *Génesis*, Kant parece glosar essa mesma ideia, quando escreve que «a história da Natureza começa com o bem, pois é obra de Deus; a história da liberdade, porém, começa com o mal, pois é obra dos homens» (*MA*, AA 08:115). E, segundo um passo registado no curso de Antropologia de 1775, terá exposto aos seus alunos um princípio de teleologia da Natureza, que não desagradaria ao autor do *Emílio* e no qual a própria economia do mal é positivamente recuperada, nestes termos:

> Tudo o que reside na Natureza é bom. […] O mal reside na liberdade e no mau uso da Natureza. Ora deve ter-se em conta se algo mediante a Natureza é bom ou mau. É difícil decidir se algo reside ou não na Natureza. Mas se

---

[4] Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society [De Cive]*, English Works of Thomas Hobbes, London, 1841, vol. II, p.II. Em Hobbes, porém, a visão pessimista do homem no estado de natureza é transfigurada numa visão otimista do homem no estado de sociedade, como se se tratasse de uma espécie de divinização do homem; pois se o homem, considerado no estado de natureza, «é um lobo para o homem» (*homo homini lupus*), já no estado de sociedade ele «é um deus para o homem» (*homo homini deus*), segundo se lê na «Epistola Dedicatoria» aos *Elementa Philosophica de Cive* (Amstelodami, 1742): «Illic <scilicet, *Homo homini Deus*> justitia & caritate, virtutibus pacis, *ad similitudinem Dei acceditur*, Hic <scil., *Homo homini lupus*> propter malorum pravitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes Bellicas vim & dolum, id est, *ad ferinam rapacitatem*.». Veja-se o meu ensaio «Hobbes e as metáforas do Estado», in: L. Ribeiro dos Santos, *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, sobretudo pp. 237-241.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'Éducation*, *Œuvres Complètes*, Paris: Éditions Gallimard, vol. IV, 1969, p. 245.

> acharmos que o mal reside na Natureza, então ele é bom pela razão de que, residindo na Natureza, tem de ter um fim e um propósito bom, desde que não seja mal usado pela liberdade. (*ViiA*, AA 25:698-699)[6]

Por outro lado, Rousseau não ignora o amplo estendal da maldade dos homens. Contudo, apesar dessa vasta evidência, ele insiste em proclamar a sua fé na bondade natural do homem. «Os homens são maus; uma triste e contínua experiência dispensa de prova; todavia, o homem é naturalmente bom», como se lê, numa nota ao segundo *Discours*.[7] Mas como entender este «naturalmente bom»? No sentido de que, no fundo da sua natureza, o homem é bom e só as condições da vida em sociedade – «as mudanças sobrevindas à sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu» – o tornaram mau e depravado? Ou, dito de outro modo, no sentido de que o homem era inequivocamente bom no estado de natureza, mas se tornou irremediavelmente mau no estado de sociedade? Mas isso devido a quê? Tudo depende, então, das distinções que se façam, de que homem ou homens, de que

---

[6] Não seria difícil encontrar outras declarações do mesmo teor, como esta: «Apenas na liberdade reside o mal. A natureza é boa no seu todo. […] Em cada ordem particular, que tem as suas leis, ela é boa […] Mas o acaso, isto é, o acontecer da natureza pode ser mau, na medida em que se afasta das regras da ordem por influxo de outras, por conseguinte, não ocorre sob uma regra particular da predeterminação, mas apenas da possibilidade.» *Refl.* 4138, AA 17:430.

[7] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris, 1964, p.202. Para um ponto da situação, veja-se: Jeremiah L. Alberg, «Rousseau and the Original Sin», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), 773-790, e do mesmo autor: *Verlorene Einheit: Die Suche nach einer philosophischen Alternative zu der Erbsündenlehre von Rousseau bis Schelling*, Frankfurt: Peter Lang, 1996. De Kant, veja-se este passo de um dos Cursos de Filosofia Prática (*Praktische Philosophie Powalski* <1782-83?>, *Vorlesungen über Ethik* (AA 27.1:233-234): «A questão acerca da destinação da humanidade foi discutida entre Rousseau e outros filósofos. Ele deu a isso uma grande notoriedade, o que foi de grande utilidade. A questão de Rousseau é: o homem é por natureza bom ou mau? O homem é bom, diz ele, e torna-se mau mediante o abandalhamento e a educação [*Verwahrlosung und Erziehung*]. Por isso são as regras da educação meramente negativas. A parte teológica diz que o homem é mau por natureza. Porém, o homem no estado de natureza não só é melhor e menos corrompido, mas é também mais feliz do que no estado civilizado. [...] O mal entre os homens forçou-os a instituir uma coerção legal [*Gesetzlichen Zwang*].»

mal, de que natureza se fala. Em Kant, trata-se, porém, inequivocamente da inscrição explícita do mal na própria natureza do homem (mesmo se permanece indecisa a resposta à questão de como isso acontece e de como isso possa ser compatível com a pressuposta bondade da natureza). É por certo aflorado de passagem nestas Lições a origem do mal, a sua natureza e a sua fenomenologia sobretudo social. Todavia, o que sobremaneira nelas releva é a atenção dada à função do mal ou da maldade humana na economia finalizada da Natureza (ou no plano da Providência) em relação à espécie humana e em vista da realização da «destinação do homem», considerado não enquanto indivíduo mas enquanto espécie humana. Para o Professor de Antropologia da Universidade de Königsberg, o mal não advém ao homem em consequência da sua existência em sociedade, mesmo se as condições da vida em sociedade possam constituir ocasião e incentivo para a sua manifestação. O mal está inscrito na natureza do homem e já na sua animalidade. Mas como se dá essa radicação do mal na natureza do homem? O Professor Kant parece hesitar. Várias hipóteses de resposta parecem perfilar-se como candidatas ao longo do texto de registo destas Lições em suas sucessivas edições, mas nenhuma o chega a ser de forma inequívoca. Aponta-se a animalidade do homem [*das böse in der thierischen Natur ist der Thierheit angemessen* – *VüA*, AA 25:688], sendo uma das mais explícitas aquela que refere que «o mal nasce da colisão da humanidade com a animalidade ou das disposições naturais físicas com as morais» [*VüA*, AA 25:1420]. Embora esta colocação da maldade do lado da animalidade seja contrariada por outras passagens, que antes a atribuem à «malignidade do espírito» [*Bösartigkeit des Gemüths* – *VüA*, AA 25:680] ou à «liberdade» do homem (*VüA*, AA 25:698); por conseguinte, àquilo que precisamente constitui a humanidade. Em nenhum caso, porém, se aponta explicitamente a existência em sociedade como sendo a origem do mal ou a causa responsável por ele. Depreende-se, porém, que a existência em sociedade propicia as ocasiões para a eclosão e a vária manifestação do mal, que está enraizado na natureza do homem. Também não fica totalmente

clara qual seja a relação entre o bem e o mal na natureza do homem. Ou antes, ela parece pender para a prevalência e o carácter originário do mal em relação ao bem, como se aquele fosse mais determinante e decisivo que este. Mais tarde, no já referido ensaio «Sobre o mal radical na natureza humana», Kant clarificará o seu pensamento sobre este tópico, visto aí, porém, já numa perspetiva predominantemente moral, e, ao mesmo tempo que radicaliza a sua tese da implantação do mal na natureza do homem, declarando que «o homem é mau por natureza», parece contudo minimizá-la, repensando os lugares relativos que no carácter da espécie humana ocupam o bem e o mal, dizendo que no homem há uma «disposição originária» (*ursprüngliche Anlage*) para o bem (noutros lugares Kant fala de «germes do bem» (*Keime des Guten*), enquanto que, para o mal, há uma «propensão» (*propensio*, *Hang*), também por certo originária ou inata (isto é, não adquirida), propensão esta que, todavia, não é ativada sem a intervenção do livre arbítrio do homem, sendo, por conseguinte, ao mesmo tempo contraída (e, portanto, contingente e não necessária), cabendo por isso ao homem em última instância a responsabilidade pelo mal. Apesar da subtileza das distinções aí feitas, não deixa contudo de pairar a ambiguidade e, no fundo, a incompreensibilidade e inescrutabilidade (*für uns unerforschlich*) a respeito dessa presença do «mal radical na natureza humana», a qual, por outro lado, não podemos deixar de admitir como quer que seja, se queremos dar conta da realidade efetiva do mal que a experiência tão fartamente nos apresenta.[8]

---

[8] Assim, segundo Kant, a proposição "o homem é *mau*" nada mais pode querer dizer senão que «ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito». O homem é mau *por natureza* significa que isso se aplica a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico – o conceito de um homem em geral (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece por experiência, não se pode julgar de outro modo, ou que pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. Ora, visto que esta inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade, devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a universalidade deste mal, se

Porém, nas *Lições sobre Antropologia*, não se encontra ainda essa e outras distinções, antes se tende a ver nelas o mal como algo que reside na natureza de todos os homens como uma «mola propulsora» (*Triebfeder*), e até se sublinha a precedência do mal em relação ao bem, como sua «causa» ou «causa ocasional» (*gelegentliche Ursache*), como sua «fonte» (*Quell*), como sua raiz (*Wurtzel*), como o «aguilhão» (*Stachel*) que faz desenvolver no homem as disposições para o bem e todas as perfeições de que a espécie humana é capaz, desde as físicas às morais, e sem o qual elas não viriam sequer a ser desenvolvidas: «o inevitável mal na destinação do homem é o aguilhão para o bem que o homem tem de praticar» [*das unvermeidliche Uebel in der Bestimmung des Menschen ist der Stachel zum Guten das der Mensch ausüben muss – VüA*, AA 25:1420]. São recorrentes nessas Lições declarações do género: «Esta malignidade reside na natureza de todos os homens» [*Diese Bösartigkeit liegt allen Menschen in der Natur – VüA*, AA 25:679]; ou: «O homem não é bondoso por natureza» [*Der Mensch ist von Natur nicht gutartig – VüA,* AA 25:688]; ou ainda: «A raiz do bem reside no mal, pois o mal é a causa do desenvolvimento dos talentos, mediante o qual depois toda a bondade nasce.» [*Die Wurtzel des Guten liegt in dem Uebel, denn das Uebel ist die Ursache der Entwicklung der Talente, wodurch hernach alles Gute entsprungen ist – VüA,* AA 25:697].

É feita nestas *Lições* a distinção, que a língua alemã permite, entre *Übel* e *Böses*: o primeiro termo diz o mal físico em geral, que é independente do homem e que este sofre; o segundo tem uma conotação antropológico-moral, depende do homem, da sua liberdade, das suas paixões, do seu egoísmo. Todavia, nem sempre o texto registado das Lições respeita esta distinção e muitas vezes o primeiro daqueles termos é usado também no sentido do mal moral e em alguns passos parece mesmo supor-se

---

o supremo fundamento subjetivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: então podemos chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre auto-culpada, podemos denominá-la a ela própria um mal radical na natureza humana, mas nem por isso menos contraído por nós próprios.» (*Religion*, AA 06:21)

alguma correlação entre os dois planos, como se o mal físico também tivesse a sua causa no mal moral e, tal como este, constituísse um estímulo para o homem desenvolver as disposições da sua natureza. Mas, como foi dito, o que sobretudo releva no texto registado destas Lições é o esforço de Kant por ver e mostrar o lado positivo desse aspeto aparentemente só negativo: como do mal nasce todo o bem que o homem alcança em sociedade.[9] Essa condição é dita sob várias expressões: maldade, intratabilidade, insocialidade (*Bösartigkeit*, *Unverträglichkeit*, *Unverträgsamkeit*, *Ungeselligkeit*). O Professor Kant não poupa na dureza das palavras. O tópico é tratado com maior ou menor extensão e recorrência em 4 edições registadas do Curso, mas sobretudo nas três primeiras (1775, 1777, 1781). Tudo conduz à tese que se exporá por fim pelo oximoro já de algum modo amenizado da «insocial socialidade» (*ungesellige Geselligkeit*), que ocorre no ensaio *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee* AA 08:20). No fundo, esta tese supõe a rutura com a ideia tradicional da antropologia política de matriz aristotélica, segundo a qual o homem é por natureza um animal político, que tende a associar-se a outros. Segundo o Professor Kant, pelo contrário, «o homem enquanto um animal é um animal extremamente insociável [*unverträgliches*]. No estado selvagem nada há que ele mais tema do que um outro homem.» (*ViiA*, AA 25:677)

Documenta-se o que seria a fenomenologia das relações humanas no estado selvagem com a evocação do romance *Robinson Crusoë.* Num tal estado, o homem, que foi capaz de se proteger de todos os animais, só teme realmente o seu próprio semelhante. Robinson, ao ver pegadas

---

[9] Num seu ensaio de 1763 Kant havia-se proposto «introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas», abrindo assim espaço para uma conceção e uso dialético de muitos conceitos, realmente especulativamente produtivo, tanto no plano teorético como no plano estético e moral. Tais conceitos não significam apenas a ausência, a privação ou a negação lógica dos respetivos conceitos positivos, mas significam uma real contraposição e, enquanto tais, são efetivamente grandezas negativas. Tal é, entre outros, o caso do conceito de *mal* (*Übel*, *Böses*) relativamente ao de *bem* (*Gut*), como o do *feio* em relação ao do *belo.* (Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Grössern in die Weltweisheit einzuführen*, AA 02:182)

humanas na areia da praia, começa a suspeitar da existência de um outro ser humano na ilha, e não mais se sente em segurança, pois agora ele vai ter que enfrentar um inimigo mais perigoso do que todos os animais. Destes, ele podia proteger-se e até enganá-los. Mas sabe que não pode fazer isso em relação a um outro homem, o qual pode persegui-lo sem que ele se dê conta, pode estar a observar todas as suas ações e atacá-lo de surpresa, constituindo para ele um perigo em todos os aspetos e a qualquer momento. Pode-se questionar se o exemplo é bem escolhido, pois Robinson já tivera uma anterior experiência de civilização. Ainda assim, o que na história importa destacar é que o homem projeta no outro todos os sentimentos e movimentos negativos de que ele próprio se reconhece capaz. E assim, o outro homem é para ele, antes de tudo, um inimigo e não um sócio. Em suma: no estado de natureza, o homem não é para o seu semelhante um «bom selvagem». E, mesmo depois de associado com outros em sociedade, ele mantém latente a atitude de desconfiança em relação aos seus consócios, e mantém-na mesmo expressa em relação a todos os que lhe são estranhos. Cito do Curso de 1775/76:

> Convenhamos que, no seio do reino animal, é impossível contar o homem entre os carnívoros, pois não parece que ele tenha um apetite imediato pelo sangue animal de outros, que o leve a estraçalhá-los e a devorá-los. […] Todavia, se o observarmos com relação à sua própria espécie, com relação aos outros seres humanos, somos forçados a considerá-lo como um carnívoro, na medida em que ele demonstra desconfiança, violência e hostilidade em relação ao seu semelhante; traço este que não se revela na condição civil, pois, uma vez aí, o homem é mantido sob coerção, mas que nunca cessa de se desenvolver e nos cinge ainda sobremaneira ao que é próprio da condição animal. (*VüA*, AA 25:678)

Este passo lembra a bem conhecida e já aludida fórmula hobbesiana da Carta Dedicatória do *De Cive*. Seguidamente, o Professor Kant convida-nos a fazer um exercício de psicologia social:

> Prestemos, pois, atenção a uma sociedade: a qualquer uma, e vejamos se cada um não toma aí o outro por seu inimigo, desconfiando abertamente de todos quantos não conhece e, por isso mesmo, mostrando-se excessivamente retraído. Supondo que toda a coerção da ordem civil cessasse de súbito, ninguém se sentiria seguro em sua casa; todos temeriam que esta fosse arrombada durante a noite, e que eles próprios fossem alvo de violência. E não devemos afirmar que só a populaça agiria desse modo, pois todos os homens são por natureza populaça – os que o não são, apenas se deixaram refinar pela ordem e pela disciplina civis. Se estas cessassem, todavia, o refinamento terminaria, e todos os homens voltariam a ser essa mesma populaça. (*ViiA*, AA 25:678-679)

É de notar que surge aqui, associada à maldade (na sua expressão social e política), a necessidade da coerção. Disso falarei mais adiante. Na mesma linha da passagem citada, lê-se na versão do Curso de 1784: «O homem é um temível animal, se ele não está na sociedade civil. É difícil provar a um selvagem que se é seu amigo.» (*ViiA*, AA 25:1422). Mas, como disse, a notável originalidade de Kant está precisamente no modo como tenta mostrar e provar como se extrai dessa maldade natural do homem toda a bondade possível e efetiva, seja no plano social e político, seja no plano civilizacional e cultural, seja até mesmo no plano moral. O mal e o negativo que há na natureza humana inscrevem-se assim, em última instância, numa finalidade da natureza (ou até num plano da Providência) em relação à espécie humana, a qual, porém, não se realiza sem o esforço e o trabalho humanos. O mal e o negativo são considerados mesmo como o meio e o estímulo de que a natureza se serve para tirar os homens da indolência de uma vida arcádica e os levar a realizar a sua completa destinação, desenvolvendo as disposições naturais de que a natureza originariamente os dotou. Antes de mais, a propensão para a maldade, que se revela como intratabilidade (*Unverträglichkeit*) ou insocialidade (*Ungeselligkeit*), vai levar os homens a dispersarem-se por toda a Terra e a povoá-la e a diferenciarem-se segundo língua, costumes, religião, desenvolvendo cada qual diferentemente os talentos e

capacidades que estão em germe e em potência inscritos nas disposições originárias da espécie humana. Se os homens fossem naturalmente sociais, amontoar-se-iam como ovelhas num mesmo lugar e levariam uma vida ociosa. Todavia, a mesma intratabilidade também por fim os leva a reunir-se, pois a Terra não é uma superfície indefinida na qual eles pudessem sempre fugir para longe uns dos outros. Ela é redonda e, por muito que eles se afastem uns dos outros, têm de por fim encontrar-se e inventar formas que tornem possível e sustentável a vida em comum. Assim, não é porque os homens são inequivocamente e naturalmente sociáveis que se reúnem e organizam em sociedade, mas é antes porque o não são – ou porque há neles uma tendência para a sociedade que é fortemente contrabalançada por uma tendência de sinal contrário para se isolarem – que isso aconteceu, acontece e há de continuar a acontecer. Lê-se no registo de um dos Cursos (1784):

> Mediante esta insociabilidade é, porém, produzida uma união civil estável, a qual influi por sua vez na cultura e no refinamento do gosto. Sem esta insociabilidade nunca teria existido uma tal união civil estável, mas, no máximo apenas uma arcádica vida pastoril… A insociabilidade impulsiona os homens para o estado no qual um e outro cuidam dos seus haveres e bens e mediante isso entram em colisão uns com os outros e assim se veem obrigados a decidir escolher um chefe que os governe e dessa maneira instituir o sistema no estado civil. (*VüA,* AA 25:1422-1423)

Nesta versão, reconhece-se o tom e os termos da proposição 4.ª de *Idee*, publicado nesse mesmo ano. Mas, ainda assim, a versão do Curso de 1775 é de todas a mais eloquente e também aquela onde o tópico da economia teleológica do mal recebe o seu mais amplo desenvolvimento. A tese, aí exposta em diferentes versões, é a seguinte:

> Esta maldade reside, pois, na natureza de todos os homens; e, embora tenha em vista diretamente algo mau, uma tal orientação da Natureza, universal como é, tem de possuir indiretamente um fim. (*VüA*, AA 25:679)

Já aqui, mas ainda mais na continuação, se enuncia o princípio teleológico geral que preside a estas considerações:

> Esta é uma regra universal que se deve ter em conta, e que é muito filosófica, que se procure sempre o fim e a intenção de algo que em geral existe na Natureza, mesmo que isso diretamente se oriente a algo mau, pois não foi em vão que a Natureza fez uma tal ordem universal. (*VüA*, AA 25:679)

Este pressuposto teleológico a respeito da Natureza expõe-se numa linguagem que é importada da História Natural (*Embryon*, *Keime*, *Anlage*, *Entwicklung*), naquele sentido que Kant expusera num seu ensaio desse mesmo ano de 1775 sobre as diferentes raças humanas.[10] É comum pensar-se que a adopção por Kant do princípio teleológico se dá só a partir de 1788, no ensaio sobre esse tópico, e se confirma depois na *Crítica do Juízo*. Mas as coisas não são bem assim. De facto, há pelo menos um domínio na filosofia de Kant onde o princípio teleológico foi efetivamente aplicado, muito antes de vir a ser reconhecido e assumido para a natureza orgânica como um princípio transcendental na sua peculiar legalidade e legitimidade (o que acontece na resposta a Georg Forster de 1788 e depois nas Introduções à *Crítica do Juízo* e na Segunda Parte desta obra). Esse domínio é o da antropologia histórica e política. E isso acontece reiteradamente precisamente na secção que aqui analisamos das *Lições sobre Antropologia*. Mas qual o estatuto desta teleologia ou do pressuposto teleológico invocado nestas Lições já desde a edição de 1775?

Não se trata, é certo, de uma teleologia num sentido forte e objetivo, mas de um pressuposto apenas, que permite iluminar e dar sentido a um vasto conjunto de fenómenos diretamente implicados sobretudo com aquilo que mais tarde o filósofo designa por «fins essenciais e últimos

---

[10] O ensaio *Sobre as diferentes raças humanas*, que acompanhava o Anúncio do Curso de Geografia Física do ano de 1775, será publicado dois anos depois, por Johann Jacob Engel, na segunda parte de *Die Philosophie für die Welt* (Leipzig, 1777).

da humana razão» ou com a «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*), conceito e expressão que surge também nestas Lições a partir do ano de 1775. Ora, o que é significativo é que este princípio teleológico se aplica antes de mais à própria maldade: ela própria se inscreve nos fins da Natureza (ou nos planos da Providência). Vejamos uma dessas passagens onde a linguagem da nova História Natural à maneira kantiana (não já como mera *Naturbeschreibung*, mas como verdadeira *Naturgeschichte*) se cruza intensamente com o pressuposto da teleologia e com o tema do mal:

> O começo dá-se com o mal a partir da liberdade, pois o mal pertence à perfeição animal do homem [*Mit dem Bösen aus Freiheit wird der Anfang gemacht, denn das böse gehört zur thierischen Vollkommenheit des Menschen*], só que na natureza tudo tem em vista atingir a sua máxima perfeição. Tal como um homem devém a partir de um embrião, assim também tudo se eleva para a sua perfeição. Na natureza humana residem germes que se desenvolvem para nos levar à perfeição a que estão destinados. (*VüA*, AA 25:694-695)

Este fim da Natureza, ao qual até o mal serve e em vista do qual em definitivo colabora, só pode ser bom. Por conseguinte, a presença da maldade na composição da natureza do homem (entenda-se esta como ingrediente da perfeição da sua animalidade ou de qualquer outro modo que seja) só pode visar um fim bom. É deste modo e por este desvio da teleologia que Kant se encontra com o otimismo de Rousseau a respeito da bondade da Natureza: tudo o que provém da Natureza é bom e mesmo a maldade reverte positivamente a favor do desígnio da Natureza, desígnio este que não podemos pensar senão como sendo bom.[11]

---

[11] Uma reflexão, que terá servido para os cursos de Antropologia, assim nos diz este pressuposto: «A Natureza permanece, mas nós ainda não sabemos o que a Natureza é, e temos de presumir dela o melhor.» [Die Natur bleibt, aber wir wissen noch nicht was Natur ist, und müssen von ihr das Beste vermuthen.] *Reflexion* 1523, AA 15.2:896. Esta ideia de confiante otimismo a respeito do curso da Natureza e da Providência,

Mas o Professor Kant permite-se ir ainda mais longe e, de forma provocadora, chega à conclusão, em várias versões repetida, de que tudo o que de bom existe na humanidade tira-o homem da sua maldade natural. E o que, antes de tudo, dessa maldade original se extrai, como de sua raiz, é a própria constituição civil:

> Aprouve à Providência fazer sair o bem da raiz do mal [*aus der Wurtzel des Uebels das gute herauszuziehen*], pois foi devido à maldade do homem que toda a Terra se povoou e uma vez que ninguém pode obrigar ninguém, então submeteram-se todos a uma coação comum da qual resultou a constituição civil e a coação civil. (*VüA*, AA 25:691)

Mas não é só a constituição civil que nasce da raiz do mal. O Professor Kant continua a escandalizar os seus alunos (e agora também a nós leitores do registo destas suas Lições) ao afirmar que o bem e a própria moralidade nascem dessa raiz do mal, seja como da sua fonte ou como da sua causa, mesmo que ocasional:

> As raízes do bem residem no mal pois o mal é a causa do desenvolvimento dos talentos, mediante o que seguidamente todo o bem surgiu. (*Die Wurtzel des guten liegt in dem Uebel denn das Uebel ist die Ursache der Entwickelung der Talente, wodurch hernach alles gute entsprungen ist*. – *VüA*, AA 25:697)

A mesma ideia é dita em sucessivas variações, expondo-se o que se poderia ler como uma história natural do desenvolvimento de todas as disposições naturais da humanidade em vista da sua completa perfeição.

---

em linha com o passo citado acima na nota 6, é expressamente desenvolvida nos Cursos de Ética dos anos 80 como antídoto contra a descrença moral e a descrença religiosa: «Tudo reside na Providência geral; por isso, nos nossos discursos é melhor não pretendermos determinar em particular os desígnios de Deus. No curso do mundo tomado no seu todo tudo se funda no bondoso Providente e podemos esperar que tudo há de acontecer segundo o cuidado de Deus. É o universal da Natureza que deve incitar a nossa gratidão e não as circunstâncias particulares, que por certo ao afetarem-nos mais diretamente nos induzem a uma atitude que não é tão nobre.» (*VüE*, ed. Gerhardt, pp.103-107; *V-Mo/Collins*, AA 27: 315-320)

Assim, a partir do mal, surge não só a constituição política e o direito, mas também a cultura, a civilização, o gosto e até a própria moralidade. Ouçamos o Professor Kant:

> Esta é uma grande vantagem que nasce da maldade, se os homens habitam uns junto dos outros e começam a cultivar, quando passam das simples necessidades da natureza para as artificiais, então começa a propriedade e isso envolve os homens sempre numa guerra. […] Se, pois, se quer ter uma propriedade, então tem de haver proteção e segurança, e isso acontece mediante a coerção da autoridade. Em consequência, tem de ser erigido um direito, ao qual está ligado o poder. Por conseguinte, como é que nasceu a mais civilizada constituição entre os homens? Mediante a maldade da natureza humana [*Durch die bösartigkeit der menschlichen Natur*]. Este é, pois, o outro grande fim que daí resulta. Mediante esta ordem civil nasce um certo todo de homens e dai resulta a regularidade, a ordem, a recíproca destinação de um membro em relação ao outro e em relação ao todo da humanidade. Daí resulta o desenvolvimento dos talentos, os conceitos de direito e de moralidade e o desenvolvimento da máxima perfeição de que as pessoas são capazes. Porque cada qual na constituição civil está em relação com outro, cada homem é para o outro de grande importância. O juízo dos outros tem grande influência sobre ele e daí nasce o sentido da honra e cada qual é estimulado a fazer muitas coisas não apenas em função das suas necessidades, mas em função da melhor vida comum e daí nascem as artes. […] O homem torna-se refinado pelo gosto da prosperidade e boas maneiras. Todas estas perfeições provieram da maldade do espírito do homem [*Alle diese Vollkommenheiten sind aus der Bösartigkeit des Gemüths der Menschen entstanden*], que em primeiro lugar produziu a coerção civil. (*VüA*, AA 25:680)

Num outro passo, mas ainda no mesmo tom:

> Pergunta-se: se não existisse esta maldade do espírito [*Bösartigkeit des Gemüths*], tudo isto poderia ter surgido? Muitos acreditam que o estado dos

homens seria melhor se não houvesse nenhuma maldade; só que, se assim fosse, os homens nunca teriam vivido senão lado a lado; nenhum homem se teria preocupado com o outro, cada qual teria vivido tranquilamente consigo próprio (ou não fosse o homem por natureza ocioso), e, se não o tivesse um outro impulso dissuadido de ser ocioso, ele teria permanecido assim. Como tal, algo teria de o forçar a mudar, pois, se os homens fossem por natureza brandos e benévolos, jamais uma constituição civil se teria formado. Ora, é justamente esta última a origem do desenvolvimento dos talentos, do conceito de direito e de toda a perfeição moral, os elementos mais insignes da ordem civil… Precisamente esta maldade não só fez com que a constituição civil fosse erigida, como contribui ainda para que ela seja preservada, pois a maldade consiste em que cada qual nutre desconfiança em relação aos outros e ninguém confia no outro, e mesmo se isso acontece é já como uma consequência da ordem civil e do refinamento da moralidade. [*Eben diese bösartigkeit hat nicht nur gemacht, dass diese bürgerliche Verfassung errichtet ist, sondern sie macht auch, dass sie erhalten wird, denn weil die Bösartigkeit darinn besteht, dass einer gegen den andern Mistrauen hegt, dass keiner dem andern traut, und wenn es auch geschicht, so ist es schon eine Folge der bürgerlichen Ordnung und der Verfeinerung der Moralitaet*.] (*VüA*, AA 25:680-681)

Seja por fim ainda este outro passo, que aponta explicitamente o mal como a fonte do bem:

O mal é, pois, aqui a fonte do bem. E em vez de perguntarmos de onde vem o mal, melhor seria perguntarmos de onde vem todo o bem; pois o homem não é por natureza bom. O mal na natureza animal é adequado à animalidade, e é a fonte do desenvolvimento do bem da humanidade. [*Das Uebel ist also hier der Qvell des guten. Und wenn man so viel frägt: woher kommt das böse? So solte man lieber fragen, wo kommt alles gute her? Denn der Mensch ist von Natur nicht gutartig. Das böse in der thierischen Natur ist der Thierheit angemessen, und ist der Qvell der Entwicklung des Guten der Menschheit.*] (*VüA*, AA 25:688)

Na versão do ano 1777, não só o mal mas até o pecado de Adão são igualmente considerados como estando inscritos no plano da Providência em relação ao homem.[12] Sob o título «Acerca da origem do bem a partir da maldade» (*Vom Ursprung des Guten aus dem Bösen*), propõe-se aí a distinção, a que já aludimos, entre o mal físico (*Übel*) e o mal moral (*Böses*). Mas, na continuação, da mesma forma que em outros lugares onde o mesmo assunto é tratado, nem sempre se mantém essa clara especificação no uso dos termos *Übel* e *Böses*, sendo por vezes um (sobretudo o primeiro) tomado também pelo segundo. Lê-se aí:

> Mal [*Ubel*] é o que nos repugna fisicamente. Maldade [*Böse*], porém, é o que repugna ao entendimento, e só os vícios são maus [*böse*], ao passo que todas as dores são um mal [*Ubel*]. Com o mal tudo começa e está misturado com ele algo mau. Mas este mal é a causa ocasional mediante a qual algo bom surge [*Vom Ubel fängt alles an und mit ihm vermengt sich was böses. Dieses Böse ist aber die gelegentliche Ursache, wodurch etwas Gutes erweckt wird*]. Se os homens tivessem permanecido sob o cuidado da Natureza, se tudo lhes fosse dado gratuitamente, todos teriam permanecido na estupidez, ou pelo menos só se teria refinado algo o seu gozo animal. Mas a Providência quis que vivêssemos num mundo no qual só mediante o esforço alcançássemos alguma coisa. Visto desde esta perspetiva, até o pecado de Adão, filosoficamente considerado, tem em si muitas vantagens: pois antes o homem só desperdiçava a sua razão, na medida em que tinha tudo em excesso. Aqui temos pois um mal do qual surge o bem. As dificuldades da vida são as molas propulsoras para o desenvolvimento dos talentos. Os males por certo não servem completamente para o desenvolvimento dos talentos. O homem tem de ter ainda em si um mal, que ele causa a um outro, e que é a mola propulsora para o desen-

[12] Veja-se, sobre o tópico da «felix culpa» (o pecado de Adão), de recorte agostiniano (*oh felix culpa, quem talem nos meruisti redemptorem!*): O. Marquard, «Felicidad en la infelicidad: para una teoria de la felicidad indirecta entre teodicea y filosofía de la historia», in: Idem, *Felicidad en la infelicidad* [*Glück im Unglück*, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006, pp.11-41.

volvimento dos talentos. [*Hier ist also ein Ubel als welchem Gutes entsteht; die Mühseligkeiten des Lebens sind die Triebfedern zur Entwickelung der Talente. Die Uebel dienen noch nicht völlig zur Entwickelung der Talente. Der Mensch muss also noch ein Böses an sich haben, was er einem andern anthut, und dass eine Triebfeder zur Entwicklung der Talente abgiebt.*] (*ViiA*, AA 25:843-844)

Em suma, traçando um quadro tendencialmente negativo e pessimista a respeito da natureza humana, em que sobressaem os traços da conceção hobbesiana a respeito do estado de natureza, Kant, de forma surpreendente, faz reverter o negativo para o positivo, graças à sua conceção do antagonismo dinâmico, que é porventura um dos traços mais fundos do seu peculiar modo de pensar, não apenas as questões da política e da antropologia, mas também as do cosmos, as da história humana, as da moralidade e da religião, e até as da metafísica.[13] Aparentemente, pela sua insistência na tese da maldade que está enraizada na natureza humana, ele situa-se nos antípodas da visão idílica que Rousseau pintara da bondade natural do homem, bondade esta que teria sido irremediavelmente perdida pela entrada do homem no estado de sociedade. Mas talvez a divergência do Professor Kant relativamente ao filósofo de Genebra não seja tanta quanta à primeira vista se poderia pensar. Com a sua visão teleológica da Natureza, que Rousseau não tinha ou pelo menos não explicita em nenhum lugar da sua obra (a não ser sob a forma do pressuposto ou axioma da bondade e sabedoria da Natureza), Kant consegue conciliar a tese da bondade natural do homem de Rousseau com a evidência histórica da maldade dos homens. Mais ainda: ele sabe tirar precisamente desta maldade, como sendo um resultado que o homem deve alcançar e merecer pelo seu esforço, aquilo que, segundo o filósofo genebrino, era um dado da Natureza (ou do seu Criador), o qual, porém, se fosse concebido como um estado primitivo e destinado a

[13] Veja-se: José Gomes André, «O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant», *Trans/Form/Ação*, 35 (2012), pp.31-49.

assim permanecer perpetuamente, não teria permitido aos homens que desenvolvessem todas as disposições que a mesma Natureza colocou na sua humanidade para que fossem levadas à perfeição e, se assim fosse, a «destinação do homem» (*Bestimmung des Menschen*) não se cumpriria. Por isso, Kant podia escrever já nas suas «Observações» à margem do seu exemplar do seu próprio ensaio *Considerações sobre o sentimento do belo e do sublime*, que, depois de Rousseau, «Deus está justificado», não podendo mais ser responsabilizado pelo mal no mundo. (*Bemerkungen z. Beobactungen,* AA 20:44) Ou antes, agora fica à vista que até o mal tem uma importante função na economia da sábia Providência (chame-se ela embora também Natureza) em relação à espécie humana. Mas pode igualmente dizer-se que, depois de Kant e da sua doutrina da economia e teleologia do mal inscrito na natureza do homem, é também Rousseau que fica justificado.

Mas se o mal representa, na economia da Natureza, uma causa, uma causa ocasional, uma mola propulsora ou um aguilhão para o desenvolvimento da destinação do homem enquanto espécie, essa energia carece do freio que impeça que ela se torne simplesmente destrutiva. Em vários dos textos já citados encontrámos a convicção de que o próprio mal gera esse freio ou essa coerção. Num passo das Lições lê-se que o «mal… é a animalidade unida com a liberdade, na medida em que a liberdade não está subordinada a nenhuma lei» (*Böse… die Thierheit mit der Freyheit verbunden, so fern nehmlich die Freyheit unter keine Gesetze gebracht ist*. – *ViiA*, AA 25.2:284). Mas Kant reconhece que na própria economia do mal há a exigência de um princípio de coerção, que neutraliza o potencial mutuamente destrutivo da maldade (na sua expressão social, como antagonismo, discórdia, conflito, guerra) que lhes é natural. É bem conhecida a afirmação que se lê na proposição sexta do ensaio de 1784, segundo a qual «o homem é um animal, que, quando vive no meio de outros da sua espécie, precisa de um senhor.» (*Idee*, AA 08:23) Esta frase, que se encontra também nas *Lições sobre Antropologia* desse mesmo ano, está igualmente bem apoiada pela reflexão das Lições da década anterior.

A passagem da natureza à sociedade não é um passo natural, mas tem de ser instituída, como um ato da vontade comum, e, uma vez instituída, só se mantém graças à coerção da lei e da autoridade que daquela emana, pois o indivíduo tem sempre tendência para regressar ao estado de natureza, isto é, para usar a sua liberdade natural (que é uma propriedade da sua humanidade) mas sem lei (como o fazia no estado de natureza). Não há aqui coisa muito diferente do que propuseram outros filósofos políticos da Modernidade, de Hobbes a Rousseau. Mas o Kant destas *Lições* vai muito além de todos os filósofos modernos do político na fina discriminação que faz dos níveis da coerção e do papel desta na produção das muitas mais-valias da vida social, propondo mesmo o que se poderia considerar uma fenomenologia histórica da coerção. No Curso de Antropologia de 1775, onde o tema tem maior relevo, são identificadas 4 formas de coerção, mediante as quais se põe freio à tendência destrutiva do mal e se torna possível e efetivo o desenvolvimento dos talentos. A primeira é a «coerção civil» (*bürgerliche Zwang*), que resulta da própria instituição da constituição civil. (*ViiA*, AA 25:691) Mas esta coerção, exercida pela lei e pela autoridade que dela emana, sendo a base de todas, não é ainda suficiente, pois atinge apenas o exterior. Ela é, porém, condição necessária, e é a partir dela que a própria dinâmica da vida social vai conduzir a uma progressiva interiorização da coerção. Esta passa então a ser não já apenas sentida como algo imposto do exterior, mas como algo que se quer, porque nos granjeia o apreço dos outros, ou nos faz sentir bem entre eles e por eles estimados. Como, assim crê o Professor Kant, mediante a coerção civil, os homens se tornam cada vez mais finos, civilizados e cultos, surge, como que espontaneamente, aquilo a que chama uma «coerção do decoro» (*Zwang der Anständigkeit*), mediante a qual os homens se obrigam entre si sem violência no que respeita ao gosto, à polidez, à cortesia, às boas maneiras. Porém, com o desenvolvimento e aperfeiçoamento da constituição civil, chega-se ainda a um terceiro patamar, a que Kant chama já a «coerção moral» (*moralische Zwang*), a qual consiste nisto, a saber, «que cada homem teme o juízo moral do outro e mediante

isso é obrigado a executar ações de honestidade e de pura moralidade» [*Handlungen der Rechtschaffenheit und der reinen Sittlichkeit ausüben*] (*VüA*, AA 25:692). Assim se expõe o que se poderia chamar uma génese social da moralidade, como resultado do desenvolvimento do próprio aperfeiçoamento progressivo da constituição civil e tornada possível por esta, enquanto sua condição, preparada pela coerção do gosto e pela coerção do sentido da honra. O que estas considerações revelam é a convicção de que a simples existência em sociedade já educa moralmente os homens, criando neles um «modo de pensar» [*Denkart*] que torna possível o exercício da moralidade. Com efeito, no estado de natureza não havia nem bom nem mau, não havia nem moralidade nem o sentido dela, tal como não havia noção de gosto, de honra, de honesto ou desonesto. Mas esta terceira forma de coerção, a do sentido da honra e do decoro, embora qualificada como sendo já «moral» e na qual o homem de certo modo se obriga já a si mesmo a fazer o que convém ser feito, não é, todavia, o último patamar da coerção. Ela é ainda uma coerção exterior, pois se funda no juízo dos outros, que se teme e que, por isso, se segue como regra das próprias ações e que até pode substituir a carência de coerção civil e a das boas maneiras. Para além dela, assim ensina o Professor Kant, há ainda uma outra coerção, que é a que pode considerar-se verdadeira e propriamente moral: a «coerção da própria consciência» de cada qual (*Zwang seines eigenen Gewissens*), mediante a qual cada homem julga o seu comportamento moral de acordo com a lei moral e age em consequência com esse seu ajuizamento. Este estádio de desenvolvimento da consciência moral é descrito no texto das Lições de 1775 como «o reino de Deus sobre a Terra». A consciência seria então o nosso supremo juiz. O filósofo considera, porém, que a nossa consciência ainda não está corretamente cultivada, na medida em que «ainda se toma muito ópio por consciência». Acredita, todavia, que «se ela fosse cultivada, a coerção que ela traz consigo, sendo interior, seria tão forte que tornaria desnecessárias todas as outras». E vê a possibilidade de que tal aconteça, na medida em que «para isso temos realmente posta em nós pela Provi-

dência uma disposição, mediante a qual cada um se orienta a si mesmo e também julga em si moralmente os outros» (*VüA*, AA 25:693). Creio que é esta mesma convicção de que o próprio mal (já na sua expressão social e política) faz surgir mecanismos de auto-coerção, que, duas décadas mais tarde, no ensaio *Para a paz perpétua* – onde ainda se fala amiúde da «maldade da natureza humana» ou de «uma certa maldade enraizada na natureza humana» (*Bösartigkeit der menschlichen Natur / eine gewisse in der menschliche Natur gewurzelte Bösartigkeit* – AA 08:355/375) –, leva o filósofo a propor o exemplo extremo ou a hipérbole do «povo de demónios»: até os demónios, desde que não sejam completamente destituídos de inteligência, se quiserem subsistir para a prossecução dos seus objetivos perversos ou malévolos, se verão obrigados, a erigir uma sociedade civil (de demónios), isto é, a encontrar leis ou estabelecer pactos a que se subordinem e que impeçam a sua mútua destruição.[14] E, num outro passo do mesmo ensaio, lê-se a mesma confiança na economia teleológica do mal, exposta nestes termos:

> De modo nenhum o mundo há de acabar porque diminuam os homens maus. O mal moral tem por sua natureza a inseparável propriedade de, nos seus propósitos (sobretudo na relação frente a outros com a mesma intenção), ser contra si próprio e autodestrutivo, e assim dá lugar ao princípio (moral) do bem, mesmo se isso só acontece mediante um lento progresso. (*ZeF*, AA 08:379)

A teodiceia histórica kantiana não se escandaliza com o mal no mundo, na sua expressão social e humana. Antes sabe tirar desse mal todo o bem social, político e até moral. Essa teodiceia – ou, antes, fisiodiceia (*Rechtfertigung der Natur*) – expõe-se em muitas passagens do ensaio

[14] Veja-se: Adelino Braz, «O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demónios», *Philosophica*, 31, 2008, pp.65-78; O. Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.201-203.

Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolítico, o qual, na verdade, constitui a síntese das reflexões desenvolvidas e amadurecidas pelo filósofo ao longo da década anterior nos seus cursos de Antropologia.[15] O próprio tema e até o título desse ensaio se anunciam três anos antes da sua publicação, precisamente na última página do registo do curso de Antropologia de 1781. (*ViiA*, AA 25:1202-1203) A proposição 4.ª do referido ensaio liga por fim num discurso orgânico o que nas Lições é dado muitas vezes de modo avulso e descontínuo. Mas se a síntese final ilumina aquelas Lições, também o registo sucessivo destas lições ajuda a compreender melhor o sentido daquelas teses. Concluo citando um passo da referida proposição, onde o negativo, o antagonismo, a insociabilidade, e até os vícios na sua expressão social e política, são considerados como meios e molas propulsoras que a sábia Natureza usa para alcançar os seus superiores fins, que só podem ser os melhores:

> O meio de que a Natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, de tal modo que, por fim, estas são a causa de uma ordem conforme à lei. […] Graças sejam dadas pois à Natureza pela intratabilidade [*Unvertragsamkeit*], pela invejosa e competitiva vaidade, pela nunca satisfeita avidez de riqueza ou também de poder. Sem isso, todas as excelentes disposições naturais na humanidade ficariam eternamente adormecidas e não desenvolvidas. […] As molas propulsoras naturais em vista disso, as fontes da insociabilidade e da contínua resistência, de que tantos males nascem, mas que, por outro lado, também de novo impulsionam para novas tensões das forças e, com isso, para muito mais desenvolvimento das disposições da Natureza, reve-

[15] Como já documentadamente o mostrei em ensaio anterior: «Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», in: Robinson dos Santos e Flávia Carvalho Chagas (Orgs.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFGIBE e UFPEL, 2012, pp. 55-116, sobretudo pp. 58-62. Veja-se também: Jerome B. Schneewind, «Good out of Evil. Kant and the Idea of 'unsocial sociability'», in: Amélie O. Rorty and James Schmidt (Eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, Cambridge: Cambridge University Ptress, 2009, pp.94-111.

lam bem, por conseguinte, a ordenação de um sábio criador; e não algo como a mão de um espírito maligno, que, de forma invejosa, tivesse viciado ou estragado a sua magnífica instituição. (*Idee*, AA 08:21-22)[16]

Tal como no Prefácio da sua juvenil obra de cosmologia, Kant dizia ousadamente «dai-me a matéria – mesmo dispersa e em convulsão nas suas formas mais caóticas – que eu mostro-vos como dela surge um mundo perfeitamente ordenado», a partir justamente e apenas da tensão dinâmica das leis antagónicas de atração e repulsão (*NTH*, AA 01:229), assim agora o mesmo filósofo, tornado demiurgo do mundo humano político e moral, parece dizer, e não com menor ousadia: dai-me todo o

[16] A posição de Kant a respeito da economia do mal poderia parecer uma variante da conhecida tese de Bernard Mandeville (primeiramente exposta no poema *The Grumbling Hive, or, Knaves turn'd Honest* (1705) e depois desenvolvida em *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits* (1714), segundo a qual os vícios privados têm benefícios públicos, e, inversamente, uma sociedade de indivíduos virtuosos não seria nem próspera nem feliz. Sem dúvida, não faltam reflexões de Kant que apontam um lado positivo ou «uma natural tendência boa» (*eine naturlich gute Neigung*) mesmo dos vícios (veja-se: *Refl.* 1389-1391; AA 15:605). Mas só na aparência Kant diz algo que soe semelhante ao que defende Mandeville. A perspetiva kantiana a respeito do mal e dos vícios (egoísmo, inveja, ódio, avidez, vaidade, ambição) e da sua eficácia e produtividade em benefícios para a sociedade inscreve-se antes numa visão teleológica da Natureza e o horizonte para onde aponta é o do progresso moral do homem, que não se mede pelo mero cômputo da felicidade ou da prosperidade. Contudo, nas *Considerações sobre o Otimismo* (1753-54), onde prefere o sistema de Pope ao de Leibniz, Kant regista esta tão surpreendente quão prístina reflexão de inequívoco sabor mandevilliano, enquadrada embora pela teodiceia estoico-neoplatónica do filósofo-poeta de *An Essay on Man*: «O amor próprio, que não tem em vista senão o prazer próprio e que, aparentemente, parece ser a causa da desordem moral que observamos, é a origem deste belo acordo que admiramos. Tudo o que é útil para si mesmo encontra-se na necessidade de ser ao mesmo tempo útil para os outros. Os laços universais, que mantêm o todo de uma maneira que ultrapassa o que procuramos, fazem com que as vantagens individuais se relacionem sempre com a vantagem das outras coisas, e isso por uma consequência natural. Assim, uma lei geral da Natureza estabelece este amor que mantém o todo, e isso por causas motrizes que produzem também de maneira natural este mal, do qual muito gostaríamos de ver destruídas as raízes.» (*Refl.* 3704, AA 17:234). Seja ainda a *Refl.* 6102 (AA 18:454): «Devemos esperar tudo da Natureza, da nossa própria e da que nos circunda neste mundo sensível, e, com isso, para tanto, devemos fazer sair o bem e a felicidade de nós mesmos. […] A luta da animalidade com o princípio racional deve ser vencida em nós mediante uma cultivação gradual. Uma geração forma a outra. A falsidade, a preguiça, a vileza são vícios, e, todavia, na totalidade eles são, em certo modo, corrupções que servem para a produção do bem.»

mal que quiserdes na sua forma antropo-política – o antagonismo, a discórdia, todos os vícios e paixões dos homens na sua relação de uns com os outros, e até a guerra –, que eu vos mostro como disso, precisamente disso, surge todo o bem que os homens podem desejar merecer e esperar construir e alcançar como expressão da sua humanidade. Mas, tal como ali, também aqui a criação não é obra de um instante, nem alguma vez estará completa. Tal como ali, também aqui o filósofo poderia dizer que tem de existir um sábio plano e uma destinação em relação à espécie humana precisamente por isso que a natureza humana, até mesmo no caos e no meio das forças ou tendências de destruição que nela residem, não pode por fim proceder de outro modo que não seja regular e ordenadamente para dar origem a construções e realizações cada vez mais belas. Atribua-se, de resto, esse sábio e artificioso (ou até mesmo retorcido) plano à Providência ou à Natureza.[17]

---

[17] Já depois de ter saído publicado este ensaio na sua primeira forma, tive ocasião de ler o tratado de Proclo – *De malorum subsistentia* – e não pude evitar a perceção de evidência da proximidade ou afinidade entre as teses desse filósofo neoplatónico do século V, a respeito do que se poderia chamar uma positiva economia do mal, e as teses defendidas por Kant, nomeadamente a da inscrição do mal numa superior e mais complexa ordem da Providência e a da não subsistência do mal por si mesmo, mas antes a da sua inerência no bem como se fosse um seu "parasita" (*parupostasis*), que serve ao bem de estímulo para se desenvolver, ao mesmo tempo que tanto um filósofo como o outro atribuem a origem do (e a responsabilidade pelo) mal propriamente moral à decisão da livre vontade do agente humano racional, por conseguinte, a uma capacidade que em si mesma é um bem (veja-se: Proclus: *De malorum subsistentia*, §§ 49-50,53,58-61 (*On the Existence of Evils* translated by Jan Opsomer & Carlos Steel, London: Bloomsbury, 2014). Todavia, não encontrei a esse respeito qualquer alusão de Kant ao filósofo de Constantinopla.

Veja-se este passo da *Lição sobre a Doutrina Filosófica da Religião* (presumivelmente lecionada no ano 1783-84): «O mal no mundo pode ser considerado como o incompleto desenvolvimento do germe para o bem. O mal não tem efetivamente um germe particular, pois é uma mera negação e consiste apenas na limitação do bem. O bem, por seu turno, tem um germe, pois ele é independente. Estas disposições para o bem, que Deus colocou no homem, devem, porém, ser desenvolvidas pelo próprio homem, antes que o bem possa vir à luz. Mas, ao mesmo tempo, o homem, se deve continuar a ser homem, tem e deve ter muitos instintos que pertencem â sua animalidade; e então a força destes instintos indu-lo a abandonar-se a eles, e assim surge o mal. Ou, antes, enquanto começa a usar a sua razão, o homem abandona-se à estupidez. Um germe particular para o mal não pode ser pensado. Antes, o primeiro desenvolvimento da nossa razão em direção ao bem é que constitui a origem do mal. E o que resta de rudeza no desenvolvimento da cultivação é de novo mal. O mal é então inevitável? E, então, Deus

Chegados aqui impunha-se que prosseguíssemos o nosso plano de seguir o tema do mal na posterior meditação de Kant nos diferentes contextos em que ele se explana e tentar surpreender tanto as eventuais

---

quer talvez o mal? – De modo nenhum. Deus quer, antes, a eliminação do mal, através do omnipotente desenvolvimento do germe para a perfeição. Ele quer a remoção do mal através do progresso para o bem. O mal não é sequer um meio para o bem, ainda que surja como uma consequência colateral [*Nebenfolge*], devendo o homem lutar com os seus próprios limites, com os seus instintos animais. O meio para o bem é posto na razão. Este meio é a aspiração para sair da rudeza. Começando por aí, o homem primeiramente faz uso da sua razão ao serviço do instinto, mas por fim ele desenvolve-a por si mesma. […] Quando, por fim, o homem se desenvolver totalmente, então o mal cessa por si mesmo. Se, pois, o homem conhece a sua obrigação para o bem, e, todavia, faz o mal, então ele é digno de pena, pois podia dominar o seu instinto. E os próprios instintos foram postos nele para o bem. Que ele faça uso exagerado dos seus instintos, o culpado é ele, não Deus. Com isso, pois, fica justificada a santidade de Deus, pois deste modo a inteira espécie humana por fim alcançará a perfeição. Mas se se pergunta de onde vêm os males nos indivíduos da humanidade, será preciso responder que a sua causa reside nos limites absolutamente necessários das criaturas, da mesma forma que responderíamos se se perguntasse de onde deriva a parte de um todo.» (*Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, ed. Pölitz, Leipzig: C.F.Franz, 1817, pp.150-151). Na Introdução à sua tradução italiana desta obra (Immanuel Kant, *Lezioni di Filosofia della Religione*, Napoli: Bibliopolis, 1988, pp 84-91), Costantino Esposito destaca o tema do mal como um dos aspetos mais interessantes desse Curso e sublinha a diferença entre o tratamento que do tema aí é feito e o que se lê em *Die Religion* (1793): ali uma perspetiva aparentemente mais otimista, sendo o mal eliminado com o progressivo desenvolvimento do germe do bem; enquanto na *Religion* se trata do mal como uma tendência inescrutável de tal modo enraizada na natureza humana, que pode ser vencida, mas não completamente destruída mediante forças humanas (*Die Religion,* AA 06:37). Em muitas Reflexões (provavelmente destinadas ao Curso de Doutrina Filosófica da Religião) o tópico é recorrente, num contexto de meditação teodiceica – como explicar o mal em Deus ou as objeções contra a santifdade, a bondade e a justiça de Deus devido à constatação da existência do mal físico e moral no mundo. Vejam-se, a título de exemplo, as *Reflexões* 6101-6102 (AA 18:453-455): «Objeção contra a santidade de Deus: que o mal [*Böses*] (vício) existe no mundo. Objeção contra a bondade de Deus: que o mal [*Übel*] existe no mundo. Objeção contra a justiça de Deus: que a felicidade e o mal [*Übel*] estão improporcionalmente repartidos segundo a dignidade [*Würdigkeit*] dos seres racionais. Nós devemos esperar tudo da Natureza, tanto da nossa própria como da que nos rodeia neste mundo sensível, com o que nós extraímos o bem e a felicidade a partir de nós próprios e não existimos como crianças que precisam de quem cuide delas [*Pflegekinder*]. O conflito da animalidade com o princípio racional em nós tem de ser superado mediante uma cultura contínua; uma geração forma a outra. A falsidade, a preguiça, a cobardia são vícios; mas no todo elas são ao mesmo tempo corrupções que servem para a produção do bem. O mal [*Übel*] considerado apenas segundo a nossa ideia de felicidade é causa da insatisfação, mas ele é um aguilhão da atividade. Não devemos querer ser felizes aqui, pois temos de morrer. Quanto à falta de justiça: fosse ela tal como a desejamos, e então toda a moralidade se transformaria em egoísmo. O mal nasce de que nós olhamos apenas a uma parte do mundo e não ao todo do curso do mundo, e ele é apenas a imperfeição que corresponde às partes.

linhas de continuidade como as transformações que ele recebe. Terá Kant mudado de posição a respeito deste tópico? E, se sim, essa mudança foi no sentido do abandono, do aprofundamento e radicalização, ou da moderação da sua tese da maldade radical da natureza do homem? E, no horizonte destas questões, ainda uma outra se impõe: como se compagina o aparente pessimismo antropológico com o declarado – embora moderado – otimismo histórico (social e político) em relação à espécie humana (ou antes, em relação à Natureza e seu sábio "plano secreto"?) na realização da sua destinação? Terá Kant por fim desistido de pensar que o mal (na sua expressão antropológico-política ou na sua expressão moral) possa ser «um meio para alcançar o bem»?[18] Só aparentemente Kant se encaminha para uma posição mais moderada e mais circunstanciada a respeito da maldade do homem, posição que é visível já de algum modo na formulação utilizada no citado ensaio de 1784. O tema vai sofrer uma mudança de plano de abordagem passando da consideração num plano político para um plano marcadamente moral e até se pode dizer que é objeto de uma nova radicalização. Avulta, a este respeito, o já aludido ensaio de 1792, «sobre o mal radical na natureza humana», retomado

---

Isso depende do facto de que o homem em cada geração somente realiza uma parte do todo.» Vejam-se os textos citados na nota 16.

Para a apreciação do tópico do mal, também em Kant, no contexto do pensamento teodiceico setecentista, vejam-se os seguintes estudos de Odo Marquard: «Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofia moderna», in: *Apología de lo contingente* [*Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1986], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000, pp. 27-47; «El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII», in: *Adiós a los principios* [*Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 1995], Valencia: Alfons el Magnánim, 2000, pp.47-74; *Felicidad en la infelicidad* [*Glück im Unglück*, München: Fink, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006. Agradeço ao Prof. Maximiliano Hernández Marcos, da Universidad de Salamanca, a amiga indicação e partilha destes importantes estudos sobre o tema deste ensaio. Veja-se também: J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Würzburg, 1909; O Lempp, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schille*r, Leipzig, 1910.

[18] Com efeito, lê-se na Reflexão 6105: «A eliminação, isto é a superação do mal real no mundo mediante o progresso para a perfeição é a *perfectio phenomenon*. Embora o mal não seja um meio para o bem.» (AA 18:455).

como primeira seção de *Die Religion*, o qual, porém, exige uma abordagem própria, que não cabe na economia deste ensaio. Sem o conhecimento dos outros muitos lugares onde o Professor Kant aborda o tema do mal, muitas vezes aquele ensaio foi recebido com escândalo pelos leitores do filósofo, porque nele parece pôr-se em causa tudo quanto havia sido dito anteriormente acerca da autonomia da vontade, da liberdade, do carácter absoluto e incondicional do imperativo e da lei moral, da incorruptível pureza da razão prática. A estranheza desses leitores seria menor – ou, quem sabe, seria ainda maior! – tidas que fossem em conta as teses do Professor Kant acerca da maldade do homem expostas reiteradamente nos seus Cursos de Antropologia, a partir de meados da década de 1770 e também noutros Cursos na década de 1780. Naqueles Cursos, o filósofo parece atribuir um carácter francamente positivo ao mal, que é visado sobretudo na sua expressão antropo-social e histórico-política, embora, como vimos pelos textos aduzidos, não esteja excluída da sua consideração a dimensão moral. No ensaio de 1792, porém, o que é expressamente objeto de atenção é o mal na sua expressão e feição originariamente e propriamente moral – enquanto tem a sua origem no livre arbítrio, ainda que, ao mesmo tempo, deva ser considerado como uma "tendência" (*Hang/ propensio*) inata na natureza de toda a espécie humana, mas, por outro lado, enquanto reside no livre arbítrio de cada qual e por cada qual é exercida, ao mesmo tempo, como contingente e como contraída pelo homem mediante os seus atos livres – e para a sua abordagem Kant mobiliza agora toda uma nova instrumentação de distinções formais. Ainda assim, nesse ensaio onde mais aprofunda e mostra a realidade incontornável do mal na sua fenomenologia moral, ele não deixa de apontar a solidariedade entre ambos os domínios e planos de abordagem: entre essa propensão corrupta ou esse mal «enraizado na natureza humana» e as manifestações da «malignidade da humana natureza» (*Bösartigkeit der menschlichen Natur*), sob a forma de violência gratuita dos homens em relação aos seus semelhantes, que a história amplamente documenta, seja essa violência (sob a forma de matança e

chacina) praticada pelas sociedades ditas civilizadas, que não deixam de praticar um sofisticado canibalismo (*ZeF*, AA 08:354-345), seja pelas mais primitivas (de Tofua, da Nova Zelândia, das Ilhas do Navegador, dos desertos da América do Norte oriental, e outros), isto é, naquelas onde alguns filósofos da época acreditavam encontrar o «bom selvagem» ainda no estado de natureza não corrompido pela civilização e nele também uma suposta bondade natural da natureza humana (*Religion*, AA 06:32-33).[19]

[19] Note-se que a questão abordada no ensaio de 1792, que depois será o 1.º capítulo de *Die Religion*, era já tema nos Cursos de Antropologia, de Moral e de Filosofia da Religião das décadas anteriores. Veja-se este passo da *Vorl. üi. Ethik* (Collins -1785): «Pergunta-se se na alma humana existe uma direta tendência [*Neigung*] para o mal, por conseguinte, se existe uma tendência demoníaca [*teuflisch*] para o vicio? Demoníaco chamamos nós quando o mal nos homens é levado tão longe que extravasa o grau da natureza humana, da mesma forma que o bem quando é levado além da natureza humana o chamamos angélico. É de crer, porém, que na natureza da alma humana não se encontra uma tendência direta para o mal, mas que ela é apenas indireta. O homem não tem pois nenhuma tendência [*Neigung*] direta para o mal enquanto mal [*zum Bösen als Bösen*], mas apenas uma indireta. […] Esta é, porém, uma espécie de animalidade, pela qual o homem tem em si algo de um animal feroz [*Raubthier*] que ele não consegue vencer. A origem disso não a sabemos. De algumas propriedades não sabemos dar nenhum fundamento. É assim que há animais que possuem uma tendência tal que destroem tudo sem disso fazer nenhum uso, e parece como se o homem tivesse mantido essa tendência da animalidade.» (AA 27.1:440-441).

(Página deixada propositadamente em branco)

8
KANT E O EXERCÍCIO DA FILOSOFIA COMO CRIAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

> A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se. A *religião*, invocando a sua *santidade*, e a *legislação*, invocando a sua *majestade*, querem subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode suportar o seu livre e público exame.
>
> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio A XI.

1. O tema e sua pertinência

Devo começar por colocar a questão da pertinência do título e assunto deste ensaio. Que sentido tem ou poderá ter, nesta segunda década do século XXI, trazer para o debate sobre o «espaço público» a perspetiva de um filósofo do século XVIII? Terá Kant, o filósofo da "razão pura", algo a dizer que seja pertinente acerca desse tópico?[1] O assunto, que por aquela expressão agora se nomeia, foi ao menos por ele entrevisto, se não expressamente abordado, nas suas reflexões?

O discurso atual acerca do «espaço público» (ou da «esfera pública»), sobre o qual, de resto, muito se fala e escreve, com raras exceções, é con-

[1] Uma primeira versão deste ensaio foi apresentada, como comunicação, no Colóquio «O Espaço Público e os Afetos», na Pontifícia Universidade Católica, São Paulo (Brasil), a 13 de novembro de 2014.

siderado como constituindo um domínio ou uma competência de sociólogos e de politólogos. Não se considera, a não ser raramente, que um filósofo ou a perspetiva da filosofia (ou mesmo de outras ciências) possam ter também algo a ver com isso ou algo de pertinente a dizer sobre isso. Ignora-se até que foram filósofos os que primeiramente instituíram esse tópico – ou que, pelo menos, contribuíram decisivamente para a instituição desse tópico e da realidade que por ele se designa – como um assunto merecedor de reflexão e de estudo. Ora, precisamente Immanuel Kant (1724-1804), professor de Filosofia numa muito periférica e bem pouco importante universidade do Báltico oriental (a pequena e apagada universidade de Königsberg, que por certo ficaria bem lá para o fim da fila, se tivesse de ser avaliada e classificada num *ranking* de universidades da época), foi nisso um dos pioneiros, se não mesmo o pioneiro. E não se pode dizer que o mérito da sua reflexão sobre esse assunto não tenha sido já reconhecido por alguns. Refiro os mais significativos. Antes de mais, Jürgen Habermas, na sua obra, publicada em 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*A mudança de estrutura do espaço público*), que se tornaria um clássico de referência sobre o tópico até aos dias de hoje. Num dos capítulos dessa obra, esse herdeiro e continuador da Escola de Frankfurt teve o mérito de reconhecer a contribuição do filósofo setecentista para a constituição do conceito de «espaço público» – de «esfera pública», de «publicidade» (*Öffentlichkeit*) –, na medida em que ele teria sabido dar expressão à reivindicação de intervenção dos intelectuais na construção da ordem burguesa do mundo, fundada sobre os pressupostos direitos de liberdade e de igualdade dos cidadãos emancipados. Habermas tinha aí em vista sobretudo um pequeno ensaio de Kant de 1784, a «Resposta à questão: Que é *Aufklärung*? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), que adiante comentarei. Por seu turno, Hannah Arendt, na singular leitura em registo político que propôs e desenvolveu da *Crítica do Juízo* de Kant, já a partir de alguns dos seus ensaios do início da década de 60, e confirmada em vários cursos, de que se destaca o lecionado no Outono de 1970, na New School for Social Research de Nova Iorque, mostrou como

esse tópico está no cerne do pensamento de Kant e da sua reinvenção do político.[2] No início da década de 70, foi a vez de John Rawls, numa obra também já clássica para o pensamento político contemporâneo (*A Theory of Justice*,1971), destacar aspetos do pensamento político-jurídico de Kant igualmente relevantes para o tema do «espaço público».[3]

Respaldado por estes três pensadores, que, com a sua própria reflexão e obra, marcaram decisivamente a agenda filosófica contemporânea, tendo sido também responsáveis, cada qual a seu modo, pela descoberta da importância incontornável do pensamento prático-político de Kant, quero aqui percorrer alguns dos momentos ou aspetos da reflexão de Kant relevantes para o tema e mostrar como este não é um assunto menor a que o filósofo se tivesse também aplicado, mas é sim uma preocupação maior que gere toda a sua filosofia, e não só a filosofia prática (moral, política e jurídica), mas mesmo, e antes de mais, a própria filosofia crítica na sua vertente especulativa ou teorética. Tendo em conta a evocação do exemplo de Kant de intervenção no espaço público e de reflexão sobre esse tópico, eu tenho em vista dois objetivos complementares.

Em primeiro lugar, reivindicar de novo também para os filósofos o direito a terem voz efetiva no espaço público, de onde, por exclusiva culpa própria, têm andado arredados, porque enredados, às vezes quase

---

[2] Esse Curso viria a ser publicado postumamente por Ronald Beiner, com o título: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. Veja-se o meu ensaio «Da Estética como Filosofia Política: Hannah Arendt e a sua interpretação da *Crítica do Juízo*», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.503-546; e também: Hannes Bajohr, *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*, Berlin: Lukas Verlag, 2011, pp.95 ss.

[3] Entre as abordagens mais relevantes do tópico do caráter "público" ou da "publicidade da razão", vejam-se: Johannes Keienberg (Hrsg.). *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011; Klaus Blesenkemper, *„Publice age" – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Frankfurt a. M.: Verlag Haag und Herchen, 1987; Onora O'Neill, «The public use of Reason», in: Idem, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1988, pp.28-50; James Bohman, «The Public Spheres of the World Citizens», in: James Bohman / Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, Mas.: The Mit Press, 1997, pp.179-200.

exclusivamente, em formais questões académicas e escolares, que servem sem dúvida para reproduzir a instituição académica e escolar e a sua profissão (e sendo assim úteis para o treino da mente de apurados analistas de conceitos e de argutos cultores de formalidades), mas talvez não (ou talvez muito pouco) para aumentar realmente a ciência (mesmo a filosófica) e que, sobretudo, não contribuem muito ou mesmo nada para o que até esta última – a ciência – deveria ter como fim: o *Weltbeste* – o melhor bem do mundo, o bem público comum. Ora, deste «melhor bem do mundo» faz parte integrante uma inequívoca dimensão política como fim a promover pela filosofia, segundo se lê mesmo em páginas quase finais da *Crítica da Razão Pura*, onde, falando o autor dessa obra dos «fins essenciais da razão humana» que devem ser visados por uma «filosofia concebida como legislação da razão humana», assim escreve acerca da sua utilidade:

> Que ela enquanto mera especulação sirva mais para afastar os erros do que para ampliar os conhecimentos, não causa nenhum prejuízo ao seu valor, mas dá-lhe antes dignidade e consideração mediante a função de censor [*Censoramt*] que assim exerce, a qual garante a ordem universal e a união e mesmo a prosperidade da república científica [*Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens*], e assim ela não se afasta do fim mais importante, que é a felicidade universal [*dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit*]. (*KrV* B 879).

Em segundo lugar, é meu intuito apontar que não se trata neste assunto somente de um vago direito, mas de uma inalienável e indeclinável responsabilidade ou dever dos filósofos de intervenção qualificada nos debates e na reflexão sobre os assuntos «que dizem respeito ao destino de todos os homens» (*die das Schicksal aller Menschen betreffen*)[4], assim

[4] Estas palavras ocorrem num ensaio juvenil de Kant – «Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat» (1756), [*VUE*], AA 01: 417.

contribuindo para libertar e tornar realmente "público" este espaço, que se pode encontrar como que confiscado e ocupado por outros saberes ou por outras competências disciplinares ou práticas, como se se tratasse de uma sua coutada privada (no tempo de Kant, tais saberes e práticas estavam organizados segundo as três faculdades superiores da instituição universitária – a Teologia, o Direito e a Medicina, mas, na atualidade, há muito mais candidatos a usurpar, a ocupar e a dominar esse espaço). Curiosamente, já num seu ensaio de juventude, no primeiro dos três que escreveu sobre o terramoto de Lisboa de 1755, Kant fala da «obrigação do investigador da natureza para com o público (*die Verbindlichkeit gegen das Publikum*) de lhe prestar contas (*Rechenschaft zu thun*) dos conhecimentos que a observação e a pesquisa lhe possam proporcionar» a respeito desse acontecimento da história da Terra, que marcou com terríveis efeitos também a história dos homens.[5]

Tenho clara consciência de que, ao fazer isto, corro o risco de abrir ou desencadear um novo "conflito de faculdades" ou uma guerra entre saberes constituídos, que é sempre um real conflito de poderes, como o mesmo Kant – numa tardia obra com esse preciso título – *O Conflito das Faculdades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798) – e mais recentemente também esse grande leitor de Kant que foi Michel Foucault o puseram em meridiana evidência, assim dando razão daquilo que já o filósofo seiscentista inglês Francis Bacon, no primeiro aforismo do seu *Novum Organon* apontava como constituindo o propósito do ideal moderno de ciência: *scientia ac potentia* – a aliança da ciência (do saber) com o poder, com o domínio sobre a natureza e também com o domínio (político, técnico, económico) sobre os homens. Mas, avisado aqui pelo filósofo crítico, que não temia os conflitos, mas sempre os encaminhava para uma solução civil e, por fim, para a assinatura de um tratado de paz entre os contendentes, fossem estes os Estados ou os cientistas e filósofos, também eu estou dis-

[5] *Ibidem*.

posto a sair daqui em civilizada paz firmada com as outras perspetivas que sobre o tema sejam propostas.

Em suma, eu proponho-me mostrar que a conceção kantiana a respeito do comprometimento da filosofia (isto é, do exercício crítico da razão) com a crítica e a criação ou instauração do **espaço público** – compreendido este no seu genuíno sentido como o espaço político na sua dimensão cosmopolita, sempre a reinventar e a reconstruir – é muito mais íntima e essencial do que poderia parecer à primeira vista e do que foi percecionado mesmo por aqueles que reconheceram o contributo do filósofo para a instituição desse tópico como um assunto incontornável da agenda filosófica. Tal é o arriscado propósito que vai dito no meu título. Kant é verdadeiramente o primeiro grande filósofo que tornou o que atualmente designamos por «espaço público» um tópico filosófico e fê-lo não de um modo episódico ou sectorial, mas colocando-o no cerne do seu pensamento e programa filosófico, como objeto próprio da intervenção da filosofia: é a própria conceção kantiana de razão e de filosofia que é **pública** – num sentido qualificado – e que enquanto tal requer, como seu princípio transcendental, a **publicidade**. Mas, antes de prosseguirmos, impõe-se um esclarecimento de linguagem.

É óbvio que não encontramos em textos de Kant as expressões «espaço público» ou «esfera pública», hoje em uso, e nem mesmo a expressão alemã *Öffentlichkeit* que lhes corresponde.[6] Não vou questionar aqui se estas duas expressões dizem o mesmo, não só no uso vulgar, como também no uso que as ciências sociais ou políticas delas fazem.[7]

---

[6] Escreve Johannes Keienburg (*Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011, p. 2): «mesmo que a *palavra* " Öffentlichkeit" não ocorra na filosofia de Kant, a *função* da „Öffentlichkeit" é nela omnipresente, e de tal maneira que ela afeta o cerne do pensamento kantiano.»

[7] Sem dúvida, a noção tem hoje um conteúdo e uso que já pouco tem que ver com o que Kant dela fez. E, como sublinhou Habermas, os pressupostos e contexto em que Kant invocava a ideia ou o princípio de publicidade e de uso público da razão estão completamente alterados na atual sociedade dominada pelos *mass media* enquanto gigantescas empresas de venda global de "informação", que, nesse aparentemente inócuo mercado "livre", são poderosas máquinas de uma tão insensível quão eficaz

Se atendermos à literatura sobre estes tópicos, franceses e portugueses usam preferencialmente a primeira expressão, enquanto no espaço anglófono se prefere a segunda.[8] Limito-me a assinalar que, tanto num caso como no outro, o conteúdo semântico dessas expressões é muito lato e frequentemente vago, sofrendo visivelmente do efeito da excessiva banalização do seu uso. Também não discuto aqui se qualquer dessas expressões traduz adequadamente a expressão *Öffentlichkeit*, usada no título da referida obra de Habermas.[9] Baste admitir que há pelo menos uma zona de vagueza e de ambiguidade que consente que essas expressões sejam tomadas como próximas e aparentadas, se não como totalmente equivalentes ou sobreponíveis.

Kant usa, ocasionalmente, *Öffenheit* (franqueza, sinceridade) e, sobretudo, usa abundantemente a forma adjetiva ou adverbial *öffentlich,* que tanto exprime o que é assunto **público** (o **direito, a legislação, a religião,** a **paz,** o **pensamento,** a **razão** e seu uso, a **opinião**)[10], como sobretudo o que é **patente**, **abertamente declarado ou francamente e publicamente dito**, sem subterfúgio, má-fé ou reserva mental. Faz igualmente uso do correspondente vocabulário latino. Ao termo alemão *öffentlich* equivale, no latim, *publicus*, que, enquanto adjetivo, diz menos um objeto de propriedade, de domínio ou de uso comum do que **a qualidade** ou **o modo de relação** dos condóminos ou dos usuários entre si e com essa sua comum propriedade. Como tal, contrapõe-se não só ao que é privado,

---

formatação ideológica. Veja-se: J. Habermas, *Kants Idee des Ewigen Frieden – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, Frankfurt a.M.; Suhrkamp, 1996; trad. franc.: *La Paix Perpétuelle*, Paris: Cerf, 1996, pp. 40-42).

[8] J. Habermas, «The **public sphere**: an encyclopedic article» (1964), *New German Critique*, 1 (3), 49-55.

[9] Traduzida ao inglês como: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity Press, 1962,1964.

[10] Assim, logo no Prefácio à 1.ª edição da sua *Crítica da Razão Pura*, a ideia de «publicidade» está intimamente ligada à própria ideia e ao objetivo da Crítica da Razão: como sendo uma exigência do "juízo maduro" da época: trata-se de submeter, a um «livre e público exame» (*freie und öffentliche Prüfung*) até mesmo a "*santidade* da Religião" e a "*majestade* da Legislação" (*KrV* A XI).

mas sobretudo ao que é escondido, ocultado ou sonegado, ao que é sub-repticiamente não declarado, mormente naquilo que respeita a todos ou que é do interesse de todos. Kant é visceralmente adverso ao espírito clubista de seitas e sociedades secretas, de qualquer tipo que sejam. A lealdade – a sinceridade, a veracidade – é a virtude cardeal da sua filosofia, da mesma forma que considera a mentira e a deslealdade como o pecado original e capital da razão, o qual contamina na raiz todas as instituições ou realizações humanas, nomeadamente, as que estão no âmbito da Política e do Direito, mas, em primeiro lugar, a própria Filosofia e a Metafísica, quando não disciplinadas e emendadas pela crítica da razão. A publicidade é uma extensão da exigência de veracidade e, na verdade, é uma outra maneira de a dizer.[11] Mas o filósofo usa também a forma substantiva (neutra) latina – ***Publicum*** *(ou* ***Publikum****)* – para designar **o público**, entendido como o conjunto dos humanos capazes de fazerem o salto (*Sprung*) ou dar o passo (*Schritt*) da menoridade (de que são eles mesmos culpáveis) para a maioridade auto-responsável, desde que lhes seja consentida a liberdade, ou que eles ousem reivindicá-la; e usa ainda, tomado igualmente do latim, o substantivo ***Publizität*** – **publicidade**, entendida como o ***tornar público*** o que é do interesse de todos; por conseguinte, tanto num caso como no outro, num sentido bem diferente do que tem hoje, sobretudo o último, totalmente degradado que está pelo contexto de uso massivo que dele se faz no *marketing* publicitário.

Evocarei de seguida dois momentos onde Kant faz um uso intensivo destes termos e onde é manifesto o conteúdo que por eles designa, seja

---

[11] Muitos textos kantianos e de épocas diferentes poderiam ser aduzidos para testemunhar isto. Baste, porém, ter presente o famoso ensaio de 1797, escrito em resposta a Benjamin Constant – *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (AA 08:423-430). Sobre esta peça e o tema que nela se trata, veja-se o meu ensaio: «Kant e a ética da linguagem», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp.175-203; e também o ensaio de Markus Gabriel, «O mal radical como problema epistemológico», in: Leonel Ribeiro dos Santos, Ubirajara R. Azevedo Marques, Gregorio Piaia, Marco Sgarbi, Ricardo Pozzo (Eds.), *Was ist der Mensch?/Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, 2010, 347-355.

na forma adjetiva ou substantiva. No primeiro, explicita-se o sentido da expressão "fazer **uso público** da razão»; no segundo, expõe-se o alcance da «fórmula transcendental de **publicidade**» no contexto do pensamento ético-jurídico e político kantiano.

2. "Fazer uso público da razão"

É num ensaio de 1784 – «Resposta à questão: que é a *Aufklärung*?» –, publicado no número de dezembro duma revista de Berlim (*Berlinische Monatschrift*), que Kant propõe uma distinção que se tornaria célebre, entre o que significa fazer um «uso público» e um «uso privado» da razão. É esse o ensaio que Habermas tem em vista quando, na obra acima referida, aborda o contributo de Kant para o tema da *Öffentlichkeit*. Curiosamente, cerca de duas décadas depois, este mesmo ensaio kantiano viria a ser comentado por Michel Foucault, o qual vê nele um outro aspeto de novidade e de grande significado: a emergência duma nova atitude filosófica perante a realidade histórica – a filosofia como "ontologia da atualidade"; por conseguinte, como expressiva amostra duma mudança de atitude (ou até de paradigma) em filosofia, a qual se caracteriza pela descida do filósofo do mundo das ideias ao mundo histórico humano que é o seu e nele agir, interpretando-o e moldando-o já pela sua mera intervenção interpretativa, mostrando desse modo que interpretar o presente e o mundo que está acontecendo, lendo-lhe os sinais que o caracterizam, é já intervir nele e transformá-lo de um modo decisivo.[12] Numa das suas últimas obras publicadas, Kant deixará uma breve mas importante reflexão sobre essa espécie de capacidade de profetismo laico, que, nas sociedades modernas secularizadas, cabe aos filósofos (herdeiros, nisso, do profetismo antigo), a de saberem ler, nos sinais do

[12] Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris: Gallimard, 1994, 680.

presente e nos acontecimentos do mundo natural ou histórico-político, o respetivo alcance e mesmo o significado de transcendência, por certo, de uma transcendência intra-histórica, e assim apontarem aos seus concidadãos um sentido possível e aberto para os rumos da história, que possa dar algum significado e pregnância também aos seus empreendimentos e às suas avulsas existências.[13] Podem esses acontecimentos ser da história da Terra, como o terramoto de Lisboa, ou da história política, como a Revolução Francesa, ou serem mais difusos acontecimentos-processo culturais e civilizacionais, como precisamente é o caso daquele que na Alemanha da época se nomeava por *Aufklärung*.[14] Na sua substância, este ensaio constitui um ousado manifesto de emancipação humana: «*Aufklärung* – escreve Kant – é a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado». (AA 08:35) *Aufklärung* não é para Kant, por conseguinte, propriamente sinónimo de difusão das luzes, de desenvolvimento das ciências e da cultura. Outros destacados pensadores da época, que responderam à mesma questão, frisaram isso. Mas não assim o professor de Königsberg. Para este, a *Aufklärung* é, antes de mais, uma atitude ética: uma decisão de auto-emancipação humana. Kant evoca o *Sapere aude*! (*Ousa saber!*), tomado de uma Carta do poeta latino Horácio[15]. Mas logo traduz essa ousadia na coragem de emancipar-se, libertando-se dos tutores de toda a espécie que dizem ao homem o que pensar e o que

---

[13] *Der Streit der Fakultäten*, AA 07:84-86. Veja-se, a propósito: Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986.

[14] Deixo o termo em Alemão, pois nenhuma das traduções habituais dá conta do seu conteúdo semântico: nem "Iluminismo", nem "Esclarecimento", nem "As Luzes".

[15] *Epistolae* I, 1,40. Num passo do *Opus postumum*, Kant explicita ainda o sentido pleno que atribui ao lema horaciano, lendo nele todo o sentido da sua própria noção de filosofia, nestes termos: «Filosofia (doutrina da sabedoria) não é uma arte do que se tem que fazer do homem, mas o que ele de si mesmo deve fazer <ousa saber> esforça-te por fazer uso da tua própria razão para o teu verdadeiro fim absoluto [Philosophia (doctrina sapientiae) ist nicht eine Kunst von dem was aus dem Menschen zu machen ist sondern was er aus sich selbst machen soll <sapere aude> Versuche dich Deiner eigenen Vernunft zu Deinen wahren absoluten Zwecken zu bedienen.] (*OP*, AA 21:117).

fazer, e assumindo ele próprio as suas decisões e responsabilidades, seja na política, na religião, ou na moral. Tal ousadia e coragem requer que ele faça um «**uso público** da própria razão», e isso por sua vez pressupõe a liberdade de pensar e de exprimir **publicamente** e **abertamente** (isto é, com sinceridade) os próprios pensamentos, para o que não pode haver constrangimentos ou limitações de qualquer espécie. Mas o modo como Kant entende nesse texto o que seria um **uso público** e um **uso privado** da razão é, no mínimo, singular, se não mesmo paradoxal. Evoquemos alguns passos do ensaio:

> Para esta *Aufklärung* nada mais se exige do que **liberdade**, e por certo a mais inofensiva de todas, a única que pode ser chamada liberdade, a saber: a de fazer da sua razão em todos os casos um **uso público** [*öffentlich Gebrauch zu machen*]. (AA 08:36)

E logo a seguir:

> Mas o que eu ouço de todos os lados é: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas executai! O conselheiro de finanças diz: não raciocineis, mas fazei contas! O eclesiástico diz: não raciocineis, mas crede! (Só um senhor no mundo <refere-se a Frederico II!> diz: raciocinai, tanto quanto queirais e sobre o que queirais; mas obedecei!) Em todas estas situações há limitação da liberdade. Mas qual limitação é prejudicial à *Aufklärung* e qual o não é, mas antes lhe é vantajosa? – Eu respondo: o uso **público** da própria razão [***öffentliche** Gebrauch seiner Vernunft*] tem de ser sempre livre, e só um tal <uso> pode introduzir a *Aufkärung* entre os homens; porém, o **uso privado** [***Privatgebrauch***] da mesma pode frequentemente ser muito limitado, sem que isso constitua obstáculo especial ao progresso da *Aufklärung*. (AA 08:36-37)

Segue a curiosa e desconcertante explicação da distinção entre **uso privado** e **uso público** da razão:

Eu entendo por uso público da sua própria razão [*öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft*] aquele que alguém como *sábio* [*Gelehrter*] dela faz perante todo o público do **mundo letrado** [*vor dem ganzen Publicum der Leserwelt*]. Chamo uso privado [*Privatgebrauch*] aquele que ele tem de fazer da sua razão num certo cargo *civil* [*bürgerlichen*] ou numa função que lhe foi confiada. Com efeito, para muitas atividades [*Geschäften*] que contribuem para o interesse da república [*des gemeinen Wesens*], é necessário um certo mecanismo, mediante o qual alguns membros da república [*Glieder des gemeinen Wesens*] se têm que comportar apenas passivamente [*bloss passiv*], para, mediante uma unanimidade artificial, ser dirigidos pelo governo para **fins públicos** [***öffentlichen Zwecken***], ou pelo menos para evitar a destruição destes fins. Aqui, por certo, não é permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. Na medida, porém, em que esta parte da máquina ao mesmo tempo se considera como membro de toda uma república [*Glied eines ganzen gemeinen Wesens*] ou mesmo de uma sociedade de cidadãos do mundo [*Weltbürgergesellschaft*], por conseguinte, na qualidade de um sábio [*Gelehrten*], que se dirige pelos seus escritos a um público em sentido próprio [*an einen Publicum im eigentlichen Verstande*], então ele pode sem dúvida raciocinar, sem com isso prejudicar a função que lhe está atribuída em parte como membro passivo. (AA 08:37)

E Kant explica-se com exemplos do professor e do pastor ou padre:

O uso que um professor faz da sua razão, quando colocado à frente da sua comunidade, é meramente um **uso privado**; […] pelo contrário, enquanto sábio, que mediante os seus escritos fala para um público propriamente dito [*zum eigentlichen Publicum*], a saber para o mundo, por conseguinte, o eclesiástico, no **uso público** da sua razão, goza de uma ilimitada liberdade de se servir da sua própria razão e de falar na sua própria pessoa [*sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen*]. (AA 08:38)

Mas uma tal explicação só nos aumenta o sentimento de perplexidade. Temos então o homem dividido em si mesmo? – em parte passivo,

enquanto executor mecânico do que outros lhe impõem como tarefa comunitária ou "pública"; em parte ativo, enquanto como autónomo membro de uma república se serve da "sua própria razão" e fala na "sua própria pessoa"? Tratar-se-á de uma esquizofrenia constitutiva, de mais um dos dualismos kantianos? Ou será, antes, o exercício de considerar-se – ou colocar-se – em dois *pontos de vista* diferentes: por um lado, como mero funcionário, que executa o que lhe é determinado por outrem para obter um certo resultado de interesse comum (que o professor ensine o que é suposto que ensine e para o que foi contratado; que o pastor pregue nos seus sermões a doutrina teológica da congregação ou igreja que o constituiu nessa função); mas, por outro lado, como pessoa, que age em nome próprio – «na sua própria pessoa» – ele tem ilimitada liberdade de falar ou de escrever «para um público propriamente dito». E é neste último sentido que propriamente falando ele faz «uso público da sua razão». Ora, nós seríamos precisamente tentados a inverter as designações: o primeiro caso é que seria para nós o "uso público" e o segundo o "uso privado". Que terá Kant querido verdadeiramente dizer com tão estranha subversão do entendimento vulgar dessa oposição? Chega-se a suspeitar que o filósofo quer dar a entender que o uso oficial que alguém faz da sua razão, como funcionário de um Estado ou de uma Igreja, por exemplo, é que é na verdade um "uso privado", isto é, um tal uso não tem em conta efetivamente o **bem geral de uma real república de cidadãos livres** e, por conseguinte, é como se com ele se confiscasse o domínio público para um uso e fim que são privados (a vontade e o interesse do monarca, a visão do mundo e o interesse de uma determinada confissão religiosa ou grupo de pessoas). Isso quer dizer que só aquele que fala em nome da razão faz desta um uso realmente público. A razão é verdadeiramente a coisa pública (*res publica*) por excelência e só ela cria e instaura aquele domínio que pode ser considerado genuinamente público.[16]

[16] A estranheza pelo uso da distinção kantiana e pela torção provocativa nela implicada foi logo manifestada por Mendelssohn, que assim o dizia: «Was Her. Kant

Seja como for, o filósofo tem consciência do arriscado do seu discurso e do carácter paradoxal da sua tese. Como garantir que a reivindicação (ou a concessão) da liberdade de cada qual usar publicamente a própria razão não vai causar perturbação no governo do Estado e na ordem pública? O filósofo acredita, porém, que a razão e a liberdade – se adequadamente entendidas e livremente exercidas – no seu próprio exercício têm já o antídoto contra os excessos e, por conseguinte, não causam a mínima perturbação à «**paz pública** ou à unidade da república». Pois cada qual só pode tomar para si tanta liberdade quanta igualmente reconhece a todos os outros; cada qual só pode usar e reivindicar a capacidade de ter razão na medida em que igualmente a reconhece e respeita em todos os outros, dispondo-se a ter em conta os argumentos deles, apreciando as questões não só a partir do ponto de vista próprio, mas

---

öffentlichen und Privatgebrauch der Vernunft nennt, hat bloss etwas fremdes im Ausdrucke». M. Mendelssohn, «Votum in der Mittwochengesellschaft, Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft», in: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläums Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1929 ss-1974ss, Band 8, 225-229 <p.227>. Ver: Lucien Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, 1979, p.66; Idem, «Öffentlichkeit», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, 1137; Lutz Wingert u. Klaus Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. No capítulo intitulado «Aufklärungspublizistik: Kants Begriff der Aufklärung» da sua obra *Kant als Schriftsseller* (Wien:Passagen Verlag,1990, p.131), Willi Goetschel faz notar que a formulação de Kant contém «uma fina provocação irónica» (eine feine ironische Spitze), dirigida contra um rescrito que Frederico o Grande publicara nesse mesmo ano de 1784, no qual se proibia expressamente toda a crítica *pública* (de ações, procedimetos, leis, medidas, ordenações, decisões do soberano e da corte) por parte de uma pessoa privada, nestes termos: «Eine Privatperson ist nicht berechtigt, über Handlungen, das Verfahren, die Gesetze, Massregeln und Anordnungen der souveräne und Höfe, ihrere Staatsbediente, Kollegien und Gerichtshöffe *öffentliche*, sogar tadelnde Urteile zu fällen oder davon Nachrichten, die ihr zukommen, bekanntzumachen oder durch den Druck zu verbreiten. Eine Privatperson ist auch zu deren Beurteilung gar nicht fähig, da es ihr an der vollständigen Kenntnis der Umstände und Motive fehlt.» É assim, com ousada e provocante ironia, que Kant, nesse mesmo ensaio sobre a *Aufklärung*, falando não enquanto *Privatperson* (não contrariando, por isso, literalmente a proibição do monarca), mas assumindo-se como pessoa "pública" (isto é, fazendo "uso público" da sua razão), põe às claras a incongruência do monarca, o qual, sob o disfarce de uma tolerante generosidade, permite que se pense o que se quiser, desde que não se discutam as suas ordens e se lhes obedeça!

também a partir dos pontos de vista alheios.[17] Assim entendido, o uso livre e público da razão não só não prejudica a paz pública e a unidade da república, mas antes favorece uma e outra, e um governante que seja realmente esclarecido reconhecerá ele próprio que não é prejudicial à legislação do seu governo permitir aos seus súbditos o fazerem uso público da sua razão, manifestando aberta e lealmente os seus pensamentos a respeito de uma melhor versão da própria legislação ou até tecendo críticas sinceras a uma dada situação, expondo-as publicamente ao mundo culto ou letrado constituído por aqueles que são igualmente capazes de pensar e de formar opinião fundamentada. Kant via no seu rei Frederico II um exemplo – e na verdade único na época – dessa atitude de tolerância e abertura à liberdade de pensamento e até de expressão do pensamento. Mas o filósofo não deixa de sublinhar o carácter paradoxal da situação, ao escrever:

> Revela-se aqui um estranho e não esperado modo de proceder das coisas humanas, onde, como em muitas outras coisas, se as consideramos em geral, quase tudo é paradoxo. Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade do espírito do povo e, no entanto, estabelece para ela limites intransponíveis; porém, um grau menor daquela, cria espaço para se expandir com todo o seu poder. Se, pois, a natureza sob esta dura casca desenvolveu o germe pelo qual ela delicadamente cuida, a saber a tendência e a vocação para o pensamento livre: então este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo mediante o que este se torna cada vez mais capaz da *liberdade de agir*) e finalmente também sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si mesmo tratar o homem de acordo com a sua dignidade, que doravante passa a ser mais do que máquina. (AA 08:41-42)

[17] Já na *KrV* (A 747/B 775) esta ideia está bem vincada: «A razão está tão travada e contida dentro dos seus próprios limites pela própria razão, que não tendes necessidade de chamar a guarda para opor a força pública ao partido cuja influência preponderante vos parece perigosa.»

Ou seja, o verdadeiro "uso público" que se faz da própria razão vai transformando a pouco e pouco tudo o que está na esfera do "uso privado" mesmo naquilo que são tarefas de interesse comum, como é a educação ou a religião. Não há esquizofrenia, mas antes a consciência de um lento processo de transformação das tarefas mecânicas, que fazem mover a máquina da vida em comum, em funções de um organismo vivo, que é a república efetiva de cidadãos livres, a qual constitui o verdadeiro *telos* da existência política.

Estas mesmas ideias retoma-as o filósofo num ensaio posterior, onde associa intimamente a liberdade de pensar à liberdade de tornar públicos os próprios pensamentos, e se pergunta mesmo se «pensaríamos e se pensaríamos bem, caso não pensássemos uns com os outros», isto é, caso nos fosse impedido o comunicarmos aos outros os nossos pensamentos e receber deles em troca também a comunicação dos seus próprios pensamentos. A liberdade de pensar não só se consuma naturalmente na liberdade de comunicar pela palavra ou pela escrita os próprios pensamentos, por conseguinte, na liberdade de expressão, mas, muito mais do que isso, a liberdade de pensar de um indivíduo pressupõe e exige, para ser efetiva e pertinente, a liberdade de pensar de todos os outros e a liberdade de todos os outros expressarem pela palavra dita ou escrita também os seus próprios pensamentos ou pontos de vista. Não pensa, e sobretudo não pensa corretamente, aquele que completamente isolado e solitariamente pensa. Dito em palavras de Kant:

> Sem dúvida diz-se: a liberdade para falar ou para escrever podia-nos ser tirada pelo poder supremo, mas a liberdade para *pensar* de modo nenhum nos pode ser tirada por esse poder. Mas quanto e com que correção *pensaríamos* nós se ao mesmo tempo não pensássemos em comunidade com outros aos quais *comunicamos* os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus? Por conseguinte, pode bem dizer-se que aquele poder exterior que tira aos homens a liberdade de *comunicarem* publicamente os seus pensamentos, também lhes tira a liberdade para *pensarem* [*diejenige äussere Gewalt, welche die*

Freiheit, seine Gedanken öffentlich ***mitzutheilen,*** *den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu* ***denken*** *nehmen***]**. (AA 08:144)

No ensaio sobre a "Aufklärung", Kant fala de um "**público propriamente dito**". Mas que **público** é esse? Não é, por certo, o que na época e ainda hoje designamos vulgarmente por tal. O **público** visado por Kant é **aquele que precisamente é criado ou instaurado pelo próprio uso público da razão** (que, por conseguinte, não existe verdadeiramente antes disso), mas que é ele também criador, na medida em que faz uso público – livre, autónomo – da sua razão. É o «público do mundo de leitores» (*Publicum der Leserwelt*), mas também dos escritores, um público esclarecido, portanto, formado por todos aqueles que leem, pensam e que têm voz própria e que podem até vir a ter a sua decisão e ação em nome próprio. Solicita-se a atividade, não a passividade, a liberdade, não a obediência, a autonomia, não a heteronomia: não é o público amorfo e meramente recetivo, mas o público de cidadãos livres e esclarecidos, que comunicam uns aos outros as suas perspetivas e dos outros recebem o acolhimento autónomo ou a crítica: o resultado dessa partilha recíproca de cidadãos livres que fazem uso público da sua razão é **o público em sentido próprio**. O **espaço público** – o verdadeiro espaço público é, por conseguinte, o que surge da instauração do uso público – livre, autónomo – da razão de cidadãos livres. E isso é e chama-se a **coisa comum** – a ***res publica***. Espaço público ou esfera pública é, pois, o espaço própria e genuinamente político: a *res publica* – *das gemeine Wesen* (e isso entende-se das repúblicas singulares, mas também, em escala mundial, da *Weltrepublik* – a *cosmopolis* dos cidadãos do mundo). O espaço público é, pois, uma **construção** dos seus próprios atores ou agentes, que são ao mesmo tempo os usufrutuários ou beneficiários dessa construção. Sob a expressão «fazer uso público da razão» expõe o filósofo a iniludível tarefa de alcance político que convoca a liberdade civil, a liberdade de pensar e de expressar o próprio pensamento e, em natural consequência, a liberdade de agir. Mas estas declarações do ensaio de 1784 serão assim

tão novas, como se Kant só tivesse acordado agora para a intervenção da razão filosófica no espaço público, o mesmo é dizer na esfera política?

Na verdade, tais ideias estavam já na *Crítica da Razão Pura* (1781), embora os primeiros leitores desta obra o não tivessem advertido, como igualmente o não advertiriam os intérpretes da mesma obra até há bem pouco tempo. De facto, essa obra foi lida e interpretada durante dois séculos ora como uma crítica das pretensões metafísicas da razão humana, ora como uma teoria do conhecimento científico, não, porém, com sendo também uma obra de filosofia política. E, todavia, é isso que ela também é: a crítica e recusa das formas do dogmatismo da razão são solidárias da crítica e recusa das formas históricas de despotismo, a reivindicação da liberdade de pensar é solidária da exigência da liberdade civil, o insubornável veredicto da razão no tribunal da razão pura que não aceita decisões arbitrárias de poder, mas apenas decisões justas segundo os princípios da lei. Desde o princípio, há perfeita homologia entre o programa filosófico kantiano – a instauração crítica da razão – e a instauração do domínio público como genuína existência política de cidadãos livres, iguais e autónomos, aos quais é reconhecida a sua dignidade. A isto regressarei no último ponto deste ensaio.

3. O princípio ou "fórmula transcendental de publicidade" no direito e na política

Mas antes gostaria de evocar um segundo momento da reflexão de Kant sobre o tema que aqui me ocupa. Tal é o que ocorre no ensaio de 1795 – *Para a paz perpétua,* aquele mesmo onde o filósofo propõe uma ousada e revolucionária arquitetura da ordem pública e política mundial, tendo como seu fim colocar as condições que possam garantir a paz duradoura entre os Estados, escrevendo desse modo verdadeiramente o que poderia chamar-se a gramática para a construção e conjugação da política numa era global, como era aquela que ele já entrevia como sendo

o sentido irreversível da história humana moderna. Tais condições são os três pilares do edifício do que ele mesmo chama o «**direito público**» (*das öffentliche Recht*), que engloba o direito civil (*Staatsrecht* / *Zivilrecht*), o direito das gentes (*Völckerrecht* / *ius gentium*) e o direito de cidadão do mundo ou direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht* / *ius cosmopoliticum*). Para Kant, com efeito, todo o direito é **público**; isto é, própria e formalmente falando, não há um direito privado, pois mesmo o direito que diz o que é **meu** ou o que é **teu** entre os singulares ou indivíduos, só o é na medida em que ***publicamente*** é reconhecido numa comunidade de proprietários e de repartição da propriedade, isto é, na medida em que resulta da lei emanada da **vontade legisladora comum** do povo sobre a propriedade.[18] Assim sendo, os três "artigos definitivos" desse tratado de paz perpétua apontam para três momentos-tarefa organicamente inter-relacionados e interdependentes, que são ditos pelos termos: republicanismo, federalismo, cosmopolitismo. Um não se cumpre sem os outros. Não basta pacificar os cidadãos entre si dentro de um só Estado, mesmo segundo os princípios do mais genuíno republicanismo, se os outros Estados vizinhos permanecem instáveis e constituem para aquele uma ameaça real ou potencial. À semelhança do processo de pacificação dos indivíduos dentro de um Estado singular, mediante o contrato, pelo qual todos acordam submeter-se à lei comum e ao poder que dela emana, assim devem por fim associar-se também os diferentes Estados mediante laços contratuais, os quais, no mínimo, impeçam a mútua agressão ou a destruição de uns pelos outros. Mas, por fim, há ainda que completar essa organização federalizada dos Estados com uma ordem jurídica cosmopolita, a instaurar, a qual visa não já apenas os Estados enquanto tais, mas todos os homens enquanto cidadãos do mundo, seja qual for o Estado a que

[18] Kant subverte a bem conhecida divisão do jurista romano Ulpiano (*Digesto*, 1.1.1.2), ainda hoje usada por muitos juristas, das formas do direito em **público** e **privado**, sendo «o público o que se refere ao estado da coisa Romana, o privado o que se refere à utilidade dos indivíduos» (Publicum jus est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum, quod ad singulorum utilitatem.)

pertençam. Ora, a instauração desse processo tem os seus pressupostos formais, os únicos que lhe podem garantir congruência e até sucesso.[19] E o principal deles é o da **publicidade** – a que o filósofo dá mesmo a qualificação de «**fórmula transcendental do direito público**». Que quer ele dizer com isso?

Para o saber, o melhor mesmo é ler o que a esse respeito escreve, numa secção desse seu opúsculo (o II Apêndice), onde se propõe mostrar que há um perfeito consenso entre a política e a moral no que respeita ao direito público. Eis as suas palavras:

> Se me abstrair de toda a matéria do direito público [*des öffentlichen Rechts*]… resta-me ainda a *forma da publicidade [Form der Publizität]*, que preside a toda a pretensão de direito [*Rechtsanspruch*], pois, na ausência dela, não existiria qualquer justiça (que possa ser pensada enquanto algo publicamente divulgável [*öffentlich kündbar*]) e, como tal, nenhum direito, o qual só por ela <a forma da publicidade> pode ser outorgado.- Toda a pretensão de direito [*Rechtsanspruch*] deve possuir esta capacidade de publicidade [*Fähigkeit der Publizität*] <isto é, de ser tornada pública> e uma vez que não é difícil apreciar se esta capacidade está efetivamente presente numa determinada situação, isto é, se é possível uni-la aos princípios do agente ou não, então é possível que ela faculte um critério de fácil utilização, encontrado *a priori* na razão, no sentido de reconhecer prontamente a falsidade (a ilegalidade) da referida pretensão (*praetensio juris*), como se de um experimento da razão pura se tratasse. – Tendo abstraído, pois, de todo o elemento empírico contido no conceito de direito estatal e de direito dos povos [*des Staats- und Völckerrechts*], […] podemos chamar à seguinte proposição a fórmula transcendental do direito público [*die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts*]: «*Todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não estão de acordo com a*

[19] Já no Primeiro artigo preliminar para a paz perpétua entre os Estados, se recusava como inválido qualquer tratado formulado sob reserva mental com ressalvas secretas ou não tornadas públicas, que futuramente pudessem vir a ser invocadas para reiniciar a guerra entre os contratantes.

publicidade, são injustas». Este princípio deve ser considerado não só como **ético** (como pertencente à Doutrina dos Costumes), mas também como **jurídico** (respeitante ao direito dos homens). Pois uma máxima que eu não posso deixar **divulgar** sem que ao mesmo tempo frustre a minha própria intenção; uma máxima que tem de ser **ocultada** completamente se quero que ela seja bem sucedida e da qual não me posso **declarar publicamente** partidário sem que, desse modo, inevitavelmente suscite a oposição de todos contra o meu propósito: uma tal máxima não pode provocar uma tão necessária e universal resistência por parte de todos contra mim (uma resistência que, como tal, é evidente a priori) senão em virtude da injustiça com a qual ela própria ameaça a todos. – Além disso é puramente **negativo**, isto é, não serve senão para reconhecer aquilo que em relação aos outros **não é justo**. Ele é, como um axioma, indemonstrávelmente certo [*unerweislich-gewiss*] e além disso de fácil utilização. (AA 08:381-382)

Note-se, em primeiro lugar, a correlação entre a condição de publicidade e a qualidade de justiça ou de direito do conteúdo de uma máxima. A falha formal da publicidade de uma máxima afeta a qualidade do conteúdo dessa máxima; isto é, mesmo se a máxima fosse em si mesma boa, o não satisfazer a condição de publicidade torna-a suspeita e má. Depois, o seu caráter axiomático, indemonstrável e autoevidente: trata-se de um critério que se encontra *a priori* na razão, o que quer dizer que a máxima não é extraída de situações experienciais, mas serve antes para julgar essas situações ou as máximas que as regem, «como se se tratasse de um experimento da razão pura». Acrescente-se a sua natureza simultaneamente ética e jurídica: o que vale no plano do direito vale no plano da ética, o mesmo é dizer que há uma equivalência entre o que é justo e o que é bom. Por fim, o seu caráter negativo: é um critério e indicador suficiente do que **não é** justo. Mas bastará para dizer o que **é** justo? Por certo que não. Na continuação, Kant faz notar que um tirano, ao qual ninguém está em condições de se opor, não tem qualquer receio ou pejo de tornar públicas as suas intenções, por iníquas ou insensatas que elas sejam.

Um pouco mais adiante o filósofo apresenta uma versão afirmativa do seu princípio de publicidade enquanto princípio transcendental do direito público, sob a seguinte fórmula, que vinca ainda mais a conformidade do direito com a política:

> Todas as máximas que **carecem** de publicidade (para não falharem o seu fim) concordam tanto com o direito como com a política. Pois se elas só mediante a publicidade alcançam o seu fim, então têm de ser conformes ao fim universal do público [*allgemeinen Zweck des Publikums*] (a felicidade) [*Glückseligkeit*]; ou não fosse a concordância com este fim (fazê-lo feliz no seu estado) a verdadeira empresa da política. Mas se este fim **só** for alcançável mediante a publicidade, isto é, mediante o afastamento de toda a desconfiança relativamente às máximas do mesmo [*durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben*], então têm de estar também estas em concordância com o direito do público [*Recht des Publikums*], pois somente neste é possível a reunião dos fins de todos. (AA 08:386)

Por conseguinte, o princípio ou fórmula transcendental de publicidade é invocado: a) ora num sentido lógico, como aferidor e critério da qualidade de justiça ou injustiça de uma máxima; b) ora num sentido intersubjetivo, como o modo de eliminar ou afastar a desconfiança entre os contratantes, enquanto garantia e prova de boa-fé; c) ora num sentido objetivo, como prova e expressão da união e conciliação (harmonia) da política com o direito e com a moral: o que não é formalmente correto, também não é justo nem é bom.

A especial importância deste princípio kantiano de publicidade no plano político-jurídico foi bem notada e realçada por John Rawls, na sua obra *Uma Teoria da Justiça*. Também o filósofo americano considera que o conceito do que é **justo** deve obedecer a um conjunto de condições formais: a generalidade e universalidade, a incondicionalidade, a capacidade de servir como regra pública de uma sociedade perpetuamente bem ordenada, a intuitividade ou o não carecer de demonstração, mas

ser por assim dizer imediatamente compreensível por todos. Entre essas condições consta aquela mesma que Kant apresentou no seu ensaio de 1795: a da publicidade, que é considerada por Rawls como uma decorrência natural da perspetiva contratualista, que sustenta a sua proposta de uma teoria da justiça (e que, de resto, também reconhece presente em Kant): as partes contratantes partem do pressuposto de que escolhem princípios para uma conceção pública de justiça. O objetivo da condição da publicidade está em fazer com que as partes avaliem as conceções de justiça como constituições morais para a vida social publicamente reconhecidas e plenamente eficazes. E o filósofo americano vai mais longe e reconhece mesmo que «a condição da publicidade está claramente implícita na doutrina kantiana dos imperativos categóricos, na medida em que nos exige que atuemos de acordo com princípios que desejaríamos, racionalmente, aplicar como lei para um reino dos fins, isto é, para uma comunidade ética que possuísse tais princípios morais como regra pública.»[20] Por conseguinte, uma tal condição preside à filosofia prática kantiana no seu todo: à política, ao direito, à moral.

É bem significativo que Rawls note que o princípio de publicidade está já implícito na própria noção kantiana da lei moral, contrariando assim a interpretação monológica, solipsista e egológica que Habermas tanto insistiu em fazer da moral kantiana. E o mesmo Rawls aponta ainda outros lugares da obra de Kant onde o tema comparece, sendo o mais intenso aquele que acabámos de ver, do II Apêndice a *Para a Paz Perpétua*. Mas, para além desse, também na *Doutrina do Direito*, no § 43, onde se diz: «O conjunto das leis que carecem de ser tornadas universalmente conhecidas [*allgemeinen Bekanmtmachung*], para produzir um estado jurídico, é o **direito público** [*das* ***öffentliche Recht***].» (AA 06:311) E, da mesma forma, no ensaio *Sobre o dito comum: Isso pode valer na teoria, mas não vale na prática* (1793), onde se lê:

[20] Rawls, 1993:118-119.

> Nenhum direito de um Estado pode ser, mediante uma reserva secreta, dissimulado de forma tácita e traiçoeira [*durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch verschwiegen*], sobretudo o direito que o povo afirma ser parte da constituição, pois todas as leis que a constituem devem ser concebidas como resultado da vontade pública [*öffentlichen Willen*]. Assim, se a constituição permite a insurreição [*Aufstand*], terá de declarar tal direito publicamente [*öffentlich*] e de que maneira se deve fazer uso dele. (AA 08:303)[21]

Isso decorre da própria essência do «direito público» enquanto «lei pública [*öffentliches Gesetz*] que, em relação a tudo, determina o que deve ser juridicamente permitido ou não permitido, como ato de uma vontade pública [*öffentlichen Willens*], da qual provém todo o direito.» (AA 08:294)

No final do citado Apêndice II a *Para a Paz Perpétua*, Kant promete para uma nova oportunidade a maior explicitação e explicação do seu princípio transcendental de publicidade. Não conheço, porém, que o tenha feito com maior desenvolvimento. Mas, no ano seguinte, o tema volta a estar presente num seu ensaio contra o "neoplatónico" J. G. Schlosser, o qual advogava uma pretensa filosofia do segredo, só para iniciados ou adeptos, uma filosofia que, por não poder expor-se em conceitos claros que todos entendam, se refugia no arcano, na invocação de uma visão intuitiva e no opaco sentimento íntimo de alguns eleitos. Na versão preparatória para esse ensaio, encontra-se esta reflexão:

> Que cada qual considere a sua opinião, que ele torna conhecida publicamente, como digna de dominar universalmente, isso reside já neste mesmo conceito

---

[21] Tenha-se presente o juízo muito crítico de Kant, exarado numa nota a *O Conflito das Faculdades*, a respeito da Constituição inglesa, no que concerne ao modo como nela se apresenta a monarquia: dá-se a ilusão de propor uma monarquia de poder limitado, quando, na verdade, se trata de uma monarquia absoluta, e isso, diz Kant, graças a uma «publicidade enganosa» (*eine lugenhafte Publicität*). Segundo o filósofo crítico «este sistema de corrupção para subsistir não pode certamente ser tornado público, sobrevivendo por isso sob o manto muito transparente do segredo.» [*Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses*]. *SF*, AA 07:90.

e concorda perfeitamente com a liberdade de pensar, de acordo com a regra *audiatur et altera pars*, a saber, não **sobre** a razão dos outros mas **mediante** ela, ser um coproprietário (*condominus*) da grande riqueza de conhecimentos que se oferecem à universal razão humana como sua propriedade, e não como um simples proprietário de uso (*dominus utilis*), algo assim como mera vassalagem (*dominium utile*), mas sim como proprietário que a tem diretamente na sua posse (*als dominus directus*). O lema deste uso limitado da razão, que, recusando a autoridade despótica não reconhece qualquer direito de preferência de um sobre a opinião de outros, está na proposição *audiatur et altera pars* e mesmo que uma suposta voz viesse do céu que contradissesse a da razão humana, ainda assim cada qual seria livre para duvidar <daquela>. Ora, recentemente surgiu um certo espírito senhorial (que invoca arrogantemente prerrogativas) a respeito do livre e público uso da razão mesmo apenas teorético, impedindo-a com ameaças não só de pensar em voz alta, mas até mesmo de apenas pensar (como se desta maneira se pretendesse sequestrar a razão.[22]

[22] Veja-se o «Vorarbeit zu "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie"», AA 23:195 (L Bl E 18 R II 77-78 VIII 389): «Von einem neuerdings sich regenden Herrschergeist in der Philosophie. Dass ein jeder seine Meynung die er öffentlich bekannt macht für würdig halte allgemeinen herrschend zu seyn liegt schon in diesem Begriffe selbst und stimmt mit der Freyheit zu denken nach der Regel *audiatur et altera pars* vollkommen zusammen nämlich nicht **über** die Vernunft Anderer sondern **durch** sie ein Miteigenthümer (*condominus*) der grössern Haabe der Erkenntnisse zu seyn welche sich der allgemeinen Menschenvernunft zum Besitz darbieten und zwar nicht blos als Nutzeigenthümer (*dominus vtilis*) der daran etwas gleichsam blos zu Lehn (*dominium vtile*) sondern als Grundeigenthümer der es unmittelbar (*als dominus directus)* im Besitz hat. Der Wahlspruch dieses durch kein Vorzugsrecht einer über die Meynung Anderer despotisch absprechenden Autorität eingeschränkten Gebrauchs der Vernunft ist in dem Satz *audiatur et altera pars* und wenn es auch eine vermeintliche vom Himmel herab gehörte Stimme wäre die jener der Menschenvernunft wiederspräche denn dass sie eine solche sey muss jedermann frey stehen zu bezweifeln – Nun regt sich neuerdings ein gewisser Herrschergeist (angemasster Vorzug) über den freyen und öffentlichen selbst nur theoretischen Gebrauch der Vernunft mit Bedrohung abzusprechen nicht allein laut zu denken sondern auch um gar nicht zu denken (auf gewisse Weise und auf solche Weise die Vernunft mit Beschlag zu belegen). Veja-se o meu ensaio: «Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos», in: Filipa Afonso, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015 – Filosofia & Atualidade*, Lisboa: *e*CFUL*prints*, 2015, pp.139-166. Neste volume, cap. 12.

Audiatur et altera pars. *Ouça-se também a outra parte*. Nesta regra, que exprime a modalidade de um justo e leal procedimento judicial, vai expresso o que diz o filósofo também pela expressão «uso polémico da razão», que contrapõe ao «uso dogmático» da razão.[23] Aquele é o pensamento antinómico, que garante a liberdade de pensar e de expor os próprios pensamentos com lealdade, o exercício dialético de contrastar as diferentes posições (sobre filosofia, sobre metafísica ou sobre o que quer que seja) e de colocar-se em pensamento no lugar dos outros, e não só com o intuito de apreciar e compreender os pontos de vista deles, mas também para, a partir deles, corrigir o seu próprio ponto de vista. Assim se alcança aquela qualidade de «modo de pensar alargado» ou de vistas largas – a *erweiterte Denkungsart*, de que fala o § 40 da *Crítica do Juízo*, que Hannah Arendt considerava de grande significado como expressão da capacidade para criar um mundo comum que possa ser habitado, partilhado e usufruído pelos humanos: o espaço verdadeiramente público, que tem por base um originário sentimento comunitário que liga os humanos numa espécie de contrato de humanidade, que o é de sentimentos e de afetos, antes de o ser de razões, de obrigações ou de interesses. O citado texto preparatório para o ensaio de 1796 contra Schlosser, na sua peculiar linguagem de economia política (que sugere o confronto entre o regime medieval de vassalagem e dependência feudal e o regime liberal burguês moderno), permite-me a transição para o último ponto deste ensaio, que é também a sua conclusão.

O tema da publicidade regressa na já citada obra de 1798, *O Conflito das Faculdades*, no ponto 8 da segunda seção, sob o título «Da dificuldade das máximas respeitantes ao progresso para o bem universal tendo em vista a sua publicidade». Aí se ligam as duas dimensões

---

[23] Veja-se o meu ensaio «"Uso polémico da razão" ou "paz perpétua em Filosofia"? – Sobre o pensamento antinómico e o princípio de antagonismo em Kant», in: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, 2014: pp.93-116. Neste livro, cap. 10.

antes analisadas, a do ensaio de 1784 sobre a *Aufklärung* do povo e a do ensaio de 1795 sobre a exigência de publicidade ou de tornar público tudo o que respeita aos direitos do povo, sendo os filósofos reconhecidos como os verdadeiros mestres e intérpretes desses direitos, e não os funcionários juristas ou de justiça, para tal credenciados pelo Estado. Escreve Kant:

> O **esclarecimento do povo** [*Volksaufklärung*] é a instrução pública do povo a respeito dos seus deveres e direitos no que respeita ao Estado a que pertence. Mas porque aqui só se trata de direitos naturais e emanados do entendimento humano comum, os naturais pregoeiros e intérpretes [*Verkündiger und Ausleger*] dos mesmos entre o povo não são os professores de direito enquanto funcionários para tal encarregados pelo Estado, mas sim os livres professores de direito [*freie Rechtslehrer*], isto é os filósofos, os quais, precisamente por causa desta liberdade que se permitem, são escandalosos para o Estado, que sempre quer apenas dominar, e são difamados sob o nome de *Aufklärer* como gente perigosa para o Estado; embora a sua voz não se dirija **confidencialmente** [*vertraulich*] ao povo (que, enquanto tal, disso e dos seus escritos pouca ou mesmo nenhuma notícia tem), mas seja dirigida **respeitosamente** [*ehrerbietig*] ao Estado implorando que este tome a peito esta sua jurídica necessidade; o que não pode acontecer por nenhuma outra via a não ser a da publicidade [*Publicität*], quando todo um povo quer expor as suas reclamações (*gravamen*). Assim, a proibição da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor, mesmo naquilo que diz respeito ao mínimo da sua exigência, a saber meramente ao seu direito natural. (*Der Sreit der Fakultäten*, AA 07:89-90)

Kant sabe que há aqui um conflito aberto, declarado ou latente. Mas é disso mesmo que trata essa obra, de identificar e de esclarecer como pode ser gerido civilizadamente o conflito, mas sempre tendo em conta o supremo interesse da razão que é também o supremo interesse da república.

4. A razão como coisa pública e comum, ou a homologia entre a razão e a república

O autêntico espaço público, em Kant, é simultaneamente o espaço da razão (ou do exercício da filosofia) e o espaço da política enquanto exercício da cidadania: espaços que são, um e outro, do uso público da razão. A primeira coisa que há que dizer é que só muito recentemente (há pouco mais de quatro décadas) se descobriu realmente o pensamento político de Kant (e a palavra **descobriu** não está usada aqui com exagero ou falta de propriedade!). Anteriormente, quando um ou outro raro intérprete reconhecia alguma pertinência a esse aspeto da obra do filósofo, o mais comum era pensá-lo como tratando-se de meros corolários ou da aplicação dos princípios da filosofia moral kantiana. Mas, nos últimos anos (desde meados da década de 80), vários intérpretes têm vindo a chamar a atenção para uma realidade muito distinta. O político (e a política) não é só um domínio a que o filósofo também se aplica, mas está no cerne da ideia kantiana de filosofia e esta é desde o princípio configurada politicamente. O que dá que pensar é como isso não foi advertido em cerca de duzentos anos de intensa hermenêutica kantiana! Desde a minha tese de doutoramento (1989), venho insistindo nessa ideia, tendo sido a ela levado pela identificação e consequente hermenêutica da envolvente metafórica jurídica e política que define o ambiente semântico e constitui a estrutura profunda daquela obra, toda ela escrita no contexto de uma complexa alegoria política bem determinada, mediante a qual se descreve o modo de existência e o funcionamento da razão.[24] Nos últimos anos, outros intérpretes têm

[24] Veja-se: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F. C. Gulbenkian/JNICT, 1994), II Parte, cap. VII. «A instauração republicana da Razão. Paradigmas politico-jurídicos do pensar kantiano»). As escassas exceções nesse sentido podem rastrear-se em algumas felizes indicações de Friedrich Kaulbach, nas suas obras *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Hildesheim, 1982), *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants* (Würzburg: K&N, 1982), *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant* (Würzburg: K & N, 1984) e em muito

vindo a secundar esta leitura, chegando a ela por caminhos autónomos, o que só é ainda mais significativo. Nomeio alguns: Onora O´Neill (1989)[25], Maximiliano Hernández Marcos (1993)[26], Otfried Höffe (2001)[27], Reinhard Brandt (2007)[28]. Aquela comparação da *Crítica* com o «tribunal da razão para resolver todos os seus conflitos», que aparece no Prefácio à primeira edição da obra, não é uma imagem decorativa de circunstância, mas indica claramente como a filosofia crítica entende e interpreta a sua função, ao mesmo tempo que nos deixa avisados quanto ao modo como Kant concebe o funcionamento da sociedade política. Na verdade, essa imagem é um elemento só aparentemente

---

breves apontamentos de Jean-François Lyotard, na sua obra *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (Paris: Galilée,1986).

[25] *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge U.P., 1989, cap. I: «Reason and politics in the Kantian enterprise» (pp. 3-27). (p.4): «The first *Critique* is not only deeply anti-rationalist but profoundly political... I hope to unsettle this view by showing that a series of connected political and juridical metaphors constitute the deep structure of the Critique of Pure Reason. I shall approach Kant's views on philosophical method, critique of reason and politics by way of an account of the macrostructure of the first *Critique* and of the claims of its two Prefaces. I shall say almost nothing about the five hundred pages of the "Transcendental Doctrine of Elements", but will discuss the account of reason and method that we find in the "Transcendental Doctrine of Method", in parts of the Critique of Judgment and in some of Kant's overtly political essays». (p.16): «Kant's account of the authority of reason uses not only the images of plurality but specifically those of constitutionality and political order. The reason why Kant is drawn to explicate the authority of reason in political metaphors is surely that he sees the problems of cognitive and political order as arising in one and the same context.»

[26] *La Crítica de la Razón Pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I. Kant*, Salamanca: Univ. de Salamanca, 1993.

[27] *Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts-und Friedenstheorie*, Frankurt a.M.: Suhrkamp, 2001, trad. inglesa: *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace* (Cambridge: Cambridge U.P., 2006), sobretudo o cap. 12: «The Critique of Pure Reason. A Cosmo-Political Reading»: «A novel political reading of the Critique of Pure Reason shows that the cosmopolitan concept of peace, relevant to Kant's entire philosophy, has implications even for what continues to be his most renowned work, the first *Critique*. Contrary to the popular contention that Kant's theoretical philosophy resembles a monologue, it in fact has both a republican and a world citizen character.»

[28] R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2007, nomeadamente o longo capítulo intitulado: «Kritik der reinen Vernunft: Der Gerichtshof», pp. 271-350. Mais recentemente: Diego R. Trevisan, *Der Gerichtshof der Vernunf. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

isolado – a ponta do *iceberg* – de uma alegoria muito mais vasta em que se expõe a razão como um estado organizado republicanamente.[29] Identificaremos mais facilmente esta alegoria e todo o seu alcance se atendermos aos pressupostos requeridos para o exercício da razão e da filosofia. Antes de mais nada, a liberdade. Num dos capítulos da Teoria Transcendental do Método (a Segunda Parte da *KrV*), intitulado «Da disciplina da razão pura no seu uso polémico», encontra-se exposta toda uma conceção de filosofia política de feição bem determinada, e nele lê-se o seguinte:

> A razão deve submeter-se à crítica em todos os seus empreendimentos e não pode impedir a liberdade da mesma mediante nenhuma proibição, sem ao mesmo tempo se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma desvantajosa suspeita.

E logo se explicita:

> É sobre esta liberdade que assenta mesmo a existência da razão, a qual não tem qualquer intuito ditatorial, mas cuja sentença é sempre apenas a concordância de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas hesitações, e até mesmo o seu veto sem impedimento. (*KrV* A738/B766)

À liberdade de cada qual usar a sua razão (manifestando as suas dúvidas, as suas hesitações, ou pronunciando o seu veto) e à noção de verdade que se deixa pensar antes de mais como o «consenso ou a concordância de cidadãos livres», devem acrescentar-se ainda duas outras propriedades essenciais desta singular república: a publicidade (ou seja

---

[29] Nos parágrafos seguintes, apresenta-se em forma abreviada o desenvolvimento que escrevi no citado 7.º capítulo da Segunda Parte do meu livro *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano* (pp.608-616: «A instauração republicana da razão ou a alegoria reitora da filosofia transcendental») e no meu ensaio «A "revolução da razão", ou o paradigma político do pensar kantiano» (1989), retomado no meu livro *A razão sensível. Estudos kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.82-84.

o princípio de exposição pública da verdade, mediante o qual a razão se institui como uma zona franca de debate), e a autonomia, ou seja, o pressuposto de que a razão humana é auto-suficiente e tem ou encontra dentro de si os mecanismos capazes de a corrigirem, de a julgarem e de a encaminhar à sua verdadeira natureza, se por acaso disso se desviasse, não precisando que de fora lhe digam o que fazer e o como o fazer. Nas palavras de Kant:

> A esta liberdade <da razão> pertence igualmente que aqueles que apresentam publicamente para apreciação os seus pensamentos, as suas dúvidas que eles mesmos não podem resolver, não sejam por isso acusados como cidadãos desordeiros e perigosos. Isto está já nos direitos originários da razão humana, a qual não reconhece nenhum outro juiz a não ser ainda a razão humana universal, na qual cada um tem a sua voz; e porque destes deve provir toda a melhoria de que a nossa condição é capaz, um tal direito é sagrado e não deve ser coartado. (*KrV* A 752/ B 780)

A mais invocada função da filosofia crítica é sem dúvida aquela que se pode identificar como a função judicial no interior de uma república. Neste sentido, reclamando, para poder exercer-se, a independência e a liberdade e rejeitando que lhe digam de antemão para que lado deve inclinar o seu juízo, ela proíbe-se a si mesma, no desempenho da sua função judicial, o recurso a outros meios que não sejam as «armas da razão» (*Waffen der Vernunft*), de uma «razão sem violência» (*zwangslose Vernunft*). Ela reivindica a liberdade segundo a lei, isto é, ao determinar e apreciar «os direitos da razão» (*Rechtsame der Vernunft*), fá-lo «de acordo com os princípios da instituição primeira da mesma razão» (*nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution*). Mas para além – ou antes mesmo – desta função judicial, a Crítica tem a função de instituir verdadeira e propriamente a razão. Kant expõe esta função da filosofia crítica estabelecendo uma explícita analogia com a teoria política hobbesiana da passagem do estado de natureza ao estado civil, nestes termos:

> Sem ela <a Crítica>, a razão está como no estado de natureza e não pode tornar válidas ou garantir as suas afirmações e exigências de outro modo que não seja pela *guerra*. A Crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais da sua primeira instituição […] cria-nos o sossego de um estado legal, no qual devemos conduzir a nossa desavença somente mediante *processo*. O que no primeiro caso conclui a ação é uma vitória, da qual se gabam ambas as partes e à qual na maioria das vezes segue apenas uma paz insegura […]; no segundo caso, porém, é a sentença, a qual, atingindo a própria fonte das desavenças, tem de garantir uma paz duradoura. (*KrV* A 751-752/ B 779-780)

E o filósofo conclui que, tal como é impossível para os homens permanecerem muito tempo no estado de natureza – um estado de guerra, de injustiça e de violência recíprocas –, sendo levados, por fim, a procurar o descanso numa legislação, assim também a razão não pode viver perpetuamente entregue às intermináveis desavenças dos dogmáticos ou à ruinosa anarquia dos céticos, obrigando-se por fim a procurar o sossego e a paz duradoura numa crítica da razão que leve esta mesma razão

> a abandonar necessariamente aquele estado e a submeter-se à coação legal, a qual limita a nossa liberdade de modo a que ela possa subsistir com a liberdade de cada um e desse modo também com o bem comum. (*KrV* A 752/ B780)

Neste sentido, a filosofia crítica justifica-se como a resposta ao «interesse da república filosofante» (*Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens*), como a situação que se impõe para uma situação insustentável criada no seio da razão pelos regimes filosóficos que a precederam e que têm a respetiva homologia com os regimes políticos. À constituição bárbara (*barbarische Verfassung*) e despótica dos dogmáticos e à anarquia e «dialética não policiada» (*polizeilose Dialektik*) dos céticos, ela contrapõe o estado de coisas que é exigido pela *salus reipublicae rationis*, a saber: «a

liberdade de pensar conforme à lei e a soberania da razão». Ao fazer isso, ela institui a razão como uma verdadeira república, ao mesmo tempo que institui a república segundo os princípios da razão, isto é, segundo o direito e a liberdade. Esta homologia entre a razão e a república – a configuração republicana da razão e a configuração racional da república – diz-se de muitos modos nos escritos de Kant, sendo a mais pregnante aquela que se expõe como uma ampla e complexa alegoria política que exibe a razão como um estado republicano no contexto da qual se constrói toda a filosofia transcendental.

A partir daqui pode avaliar-se melhor a relação que existe entre Filosofia e Política na obra de Kant. A política e o direito não são um mero corolário ou um campo de aplicação dos princípios da filosofia prática. A relação entre Filosofia e Política é muito mais profunda e essencial: o problema político é muito mais do que uma preocupação sectorial; é um problema filosófico que age em e sobre a totalidade do pensamento crítico-transcendental.[30] Pode dizer-se que, se pela sua filosofia da razão pura Kant conduz a razão à política, pela sua filosofia política ele conduz a política à razão. Caberia perguntar se o filósofo estaria consciente de que a sua filosofia estava assim construída sobre categorias e metáforas político-jurídicas e que tinha por paradigma semântico de referência um tipo bem determinado de conceção da vida política – o regime republicano com todos os seus ingredientes essenciais. A coerência e insistência do recurso a um tal paradigma e a tais categorias e metáforas não pode ser obra do mero acaso. Supõe, por certo, não propriamente uma intencionalidade programática declarada, mas sim uma atitude e convicção de fundo acerca da natureza da própria racionalidade e da comunidade

[30] Esse aspeto, que permaneceu invisível aos hermeneutas kantianos durante dois séculos, é hoje já irrecusável. Vários intérpretes o vêm apontando, desde há pelo menos três décadas. Refiro aqui apenas, entre outros, Onora O'Neill, no seu livro, publicado em 1989, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 4, 16 e todo o cap. que leva o título «The Public Use of Reason», pp.28-50.

humanas. Na verdade, ao construir e expor a sua filosofia segundo o paradigma de uma constituição republicana, Kant, sem que os seus leitores se deem conta disso está a operar neles a «revolução da razão», a completa alteração do modo de pensar que supõe a filosofia crítica e transcendental, impondo-lhes o «freio da razão», mas sem violência, conduzindo-os assim não só para aquele ponto de vista a partir do qual é possível apreciar e resolver as antinomias metafísicas em conflito na arena da razão pura e assim pacificar a razão, mas orientando-os igualmente para aquela forma de existência política que pode resolver as antinomias da sociedade humana e que, simultaneamente, se adequa à sua condição de seres humanos racionais, aquela, enfim, onde a liberdade é necessário pressuposto e condição de possibilidade não apenas da dignidade humana, mas ainda do próprio exercício filosófico da razão no espaço público.

A obra e o pensamento de Kant, mesmo no modo de se construírem e de se exporem, exibem a essencial, a íntima e profunda solidariedade entre o salutar regime da razão e o salutar regime das coisas humanas, entre a Filosofia e a Política. Dá-se assim na obra de Kant aquela qualidade que Friedrich Schiller requeria para os produtos estéticos e filosóficos, a saber, que neles, toda a matéria tem de ser trabalhada e elaborada pela forma, e isso a um tal ponto que no final já não se pode distinguir mais uma da outra: neste caso, não se sabe onde acaba a filosofia e começa a política, como não se sabe onde acaba esta e começa a filosofia. Cabe citar aqui Lyotard, que assim dizia isto mesmo: «A frase política segundo Kant é um análogo da frase filosófica segundo Kant. […] Não se aprende mais a política do que a filosofia.»[31]

[31] «La phrase philosophique selon Kant est un analogue de la phrase politique selon Kant. […] On n'apprend pas plus la politique que la philosophie.» Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Éd. Galilée, 1986, pp. 16 e 79.

9
A Educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant

> Como se há-de então tornar possível essa perfeição <da natureza humana> e de onde podemos esperá-la? De nada mais a não ser da educação [*Nirgends als durch Erziehung*].
>
> Kant, *Moralphilosophie-Collins* (abril 1785), AA 27:470.

> A educação é o maior problema, e o mais difícil, cuja solução os homens têm por tarefa.
>
> Kant, *Über Pädagogik*, AA 09: 446.

1. Um pensamento pedagógico de própria experiência feito

A julgar pelos relativamente poucos estudos que lhe têm sido dedicados, o pensamento pedagógico talvez pudesse ser tomado por uma parte muito secundária ou mesmo menor da obra de Kant. É essa, de resto, a percepção que se tem do silêncio ou esquecimento que lhe vota a imensa literatura sobre a filosofia kantiana, mesmo quando produzida por kantianos. E, por outro lado, os escassos estudos dedicados ao pensamento de Kant sobre educação raramente alcançam mostrar a conexão das ideias do filósofo nesse domínio com as outras secções da sua filosofia, como se isso constituísse um problema que nada ou pouco tivesse que ver com elas.[1]

[1] Da não muito abundante literatura sobre o tema, veja-se: Monique Castillo, «Kant éducateur», *Con-Textos Kantianos*, 3 (2016), pp.153-160; Traugott Weisskopf, *Kant und*

Ora, o que eu gostaria de conseguir mostrar neste ensaio é que a questão da educação (e os tópicos com ela conexos) está no centro das preocupações filosóficas de Kant e que nela se entretecem outros aspetos essenciais da obra e pensamento do filósofo, nomeadamente, a antropologia filosófica, a ética, a filosofia da história, a filosofia política. Só percebendo essas conexões se pode ter uma ideia da real significação e pertinência do pensamento pedagógico kantiano. Só assim também se pode entender aquela afirmação de Kant, segundo a qual «por detrás da educação se esconde o grande segredo da perfeição da natureza humana» (*Päd*, AA 09, p. 444)

A época moderna europeia (séculos XVII e XVIII) foi fértil em propostas de pensamento pedagógico, que equacionavam as novas concepções emergentes de ciência, de homem e de sociedade. E houve filósofos modernos de primeira grandeza que escreveram sobre educação e propuseram as suas ideias nesse domínio. Alguns fizeram-no contando com vastíssima prática pedagógica ativa, como João Amós Coménio (1592-1670), autor, entre muitas outras obras pedagógicas, da *Didática Magna* (1631) e da *Pampaidia* (1657), esta como parte do seu ambicioso programa de "reforma universal de todas as coisas humanas" (*De rerum humanarum emmendatione catholica*, 1644). Mas outros houve que não se coibiram de expor teoria pedagógica mesmo sem terem qualquer especial experiência ativa própria como pedagogos, como é o caso de John

---

die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie. Zürich: EVZ Verlag, 1970; Jürgen-Eckardt Pleines (Hrsg.), *Kant und die Pädagogik.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985; K. Roth and C. W. Surprenant (Eds.), *Kant and Education: Interpretations and Commentary*. New York: Routledge, 2012; Robert B. Louden, Translator's Introduction to *Lectures on Pedagogy*, in: I. Kant (G. Zöller, R. B. Louden, Eds.), *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.434-436; Idem, «Not a Slow *Reform*, but a Swift *Revolution*»: Kant and Basedow on the Need To Transform Education», in: K. Roth and C.W.Surprenant (Eds.); Leonel Ribeiro dos Santos, «Kant como professor de filosofia», in: Maria José Vaz Pinto e Maria Luísa Ribeiro Ferreira (coord.), *Ensinar Filosofia? – O que pensam os filósofos.* Lisboa: CFUL, 2013, pp.122-135; Vera Cristina Andrade Bueno, «Moralidade e Juízo: algumas considerações sobre a proposta de Kant para a educação», *O que nos faz pensar*. Revista de Filosofia da PUC-Rio, n.º 32, dez. 2012, pp.179-192.

Locke (1632-1704), autor de *Some Thoughts concerning Education* (1693), obra que resulta da elaboração de cartas dirigidas ao seu amigo Edward Clarke, que lhe pedira conselhos sobre o modo de educar seu filho;[2] ou, como Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), autor de *Émile, ou de l'Éducation* (1762), que, tendo enquanto preceptor escassa experiência própria, a considerava ainda assim suficiente para o convencer da sua falta de vocação e competência para tal tarefa. O que, todavia, não o impede de proferir judiciosas sentenças sobre o que deveria ser uma educação que seguisse a boa "ordem da natureza". Mas não é esse o caso de Immanuel Kant (1724-1804), cujas ideias sobre educação têm por base e lastro uma longa e variada experiência educativa ativa, seja como preceptor privado, durante cerca de sete anos (de 1747-1754), seja como professor universitário durante cerca de 42 anos (1755-1797). E embora não tenha publicado, por iniciativa própria, nenhuma obra sobre educação, este assunto constituiu tema e preocupação constante das suas reflexões e ele teve mesmo a oportunidade de explicitar as suas ideias a esse respeito nos Cursos de Pedagogia que lecionou na sua Universidade e cujos apontamentos o seu discípulo Friedrich Theodor Rink viria a publicar em volume ainda em sua vida, em 1803.[3]

Como acontecia na época com muitos outros intelectuais, após concluída a sua formação universitária, Kant foi preceptor privado, tendo desempenhado essa função em três casas: durante 3 anos, em casa do Pastor Andersch, em Judtschen, na Prússia lituana, a cerca de 100 km de Königsberg; um ano e meio, em casa do Conde von Hülsen, em Gross--Ansdorf, a cerca de 70 km de Königsberg, tendo a seu cargo 3 irmãos; e, por fim, também em casa do Conde von Keyserling, em Rautenburg (Tilsit), tendo tido por algum tempo a seu cuidado os três filhos do Conde. A condição de preceptor privado estava longe de ser entusiasmante, pois

---

[2] Veja-se o ensaio «Modernidade e actualidade do pensamento pedagógico de John Locke», no meu livro *O Espírito da Letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, pp.245-272.

[3] Kant lecionou o Curso de Pedagogia por 4 vezes: 1776/77, 1780, 1783/84, 1786/87.

era a de um serviçal entre outros, deles se distinguindo apenas pelo estatuto de letrado. Ainda assim, numa carta tardia, de 25 de Março de 1790, ao seu editor Lagarde, o então já sexagenário filósofo evoca esses anos de preceptorado considerando-os como "a época mais satisfatória da sua vida" (*Br*, AA 11:146), ainda que um dos seus primeiros biógrafos nos conte que costumava ironizar a respeito dessa sua experiência de pedagogo, dizendo que não teria havido no mundo pior preceptor do que ele. As considerações sobre a infância e sobre as crianças, frequentes nas suas Lições de Antropologia e de Ética e também nos materiais usados nos seus Cursos de Pedagogia e publicados por Rink, dão prova de um conhecimento colhido no trato direto com elas. Kant não tem uma visão idílica da infância e da criança, nem propende para uma cultura e prática pedagógica de prolongamento da infância, e ainda menos de promoção da infantilização dos seres humanos através do processo pedagógico. Como adiante veremos, concebe a educação como um processo biológico de progressivo desenvolvimento dos germes (disposições naturais) postos pela natureza nos indivíduos e na espécie humana, um desenvolvimento que só acontece, porém, se forem ativados e exercidos pelo esforço próprio de cada qual, cabendo à educação promover e acelerar esse desenvolvimento, seja em cada indivíduo, seja na espécie humana, de geração em geração. Toda a sua filosofia respira o imperativo de "saída da menoridade" ou "saída da infantilidade" (*Ausgang der Unmündigkeit*), de ousar pensar por si e chegar a ser capaz de assumir autônoma e responsavelmente a condução da própria vida, seja no plano cognitivo e intelectual, seja no plano moral e religioso, ou no plano das tarefas de cidadão. Tenha-se presente, a esse respeito, o seu ensaio *Resposta à questão: que é a Aufklärung?* Questão a que responde nestes termos:

> A *Aufklärung* é a saída do homem da menoridade [*Ausgang der Unmündigkeit*] de que ele próprio é culpado. Menoridade é a incapacidade de se servir do próprio entendimento sem a orientação de um outro. Auto-culpada é esta menoridade, se a causa dela não reside na falta de entendimento, mas na

falta de decisão e de coragem de se servir do seu próprio entendimento sem orientação de um outro. (*WA*, AA 08: 35)[4]

De regresso a Königsberg, obtém, no verão de 1755, um lugar precário de professor como *Privatdozent* na universidade onde se havia formado. E, no ano seguinte, apresenta uma nova dissertação – *Monadologia physica* – para concorrer a um lugar vacante de "professor extraordinário" (para o lugar que fora do seu professor Martin Knutzen, falecido em 1751), mas esse lugar seria entretanto extinto. Tentará de novo concorrer a um outro lugar, dois anos mais tarde, mas igualmente sem êxito. Na década seguinte, em 1764, é-lhe oferecida a cátedra de Poética e Retórica na sua universidade, mas não a aceita. E, em 1769, é-lhe oferecido um lugar na universidade de Erlangen (com o dobro do salário que auferia em Königsberg), mas acabou igualmente por não o aceitar. Em 1770, concorre com uma nova dissertação – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* – à cátedra de Lógica e de Metafísica da sua universidade, que obtém, e à qual se manterá ligado até ao final da sua carreira académica (1797), mesmo se teve ainda, em 1778, o convite do Barão von Zedlitz, Ministro de Estado de Frederico II, que era seu aluno no Curso de Geografia Física, para ocupar a cátedra de Filosofia da prestigiada Universidade de Halle (onde iria ganhar cerca de quatro vezes mais do que ganhava em Königsberg, além de outras generosas mordomias). Kant recusou esse convite, tão honroso quanto irrecusável pelas vantagens que oferecia (*Br,* AA 10:224, 228).

A primeira coisa que impressiona na atividade docente de Kant é a quantidade e a diversidade de disciplinas que lecionou durante a sua carreira universitária, não se limitando a ensinar disciplinas constantes

[4] O conteúdo semântico e epocal da palavra alemã *Aufklärung* não é adequadamente dito pelas expressões mediante as quais ela costuma ser vertida para outras línguas europeias: *les Lumières*, *Enlightenment*, *Ilustración*, *Iluminismo*, *Esclarecimento*. Por isso, acho preferível deixá-la na forma germânica.

no plano de estudos da sua universidade[5], mas introduzindo novas disciplinas de criação própria – a Geografia Física (a partir de 1755/56) e a Antropologia (a partir de 1772/73), que lecionará ininterruptamente até ao final da sua carreira, a primeira no semestre de verão, a segunda no semestre de inverno. A vida de professor universitário era na época assaz penosa, como de resto o é ainda hoje, quando levada como um ministério, e não como um privilégio. Numa carta a Johann Gotthelf Lindner (de 28 de Outubro de 1759), Kant dá conta da sua condenação diária, nestes termos rudes e pesados:

> No que me diz respeito, estou sentado dia após dia em frente da bigorna da minha cátedra, manejando sem interrupção o pesado martelo de uns cursos atrás dos outros. Às vezes sinto a nobre tentação de me libertar um pouco desta condição opressora, mas a penúria aparece de imediato com a sua voz turbulenta, assalta-me, e, sempre verídica nas suas ameaças, volta a atar-me sem demora ao rude trabalho. (*Br*, AA 10:18-19)

Não era um professor passivo ou meramente reativo, que fazia o que lhe mandavam ou lhe propunha o plano de estudos acadêmicos da sua universidade, mas, como hoje se diz, era proativo e inventivo, transformando as disciplinas que ensinava e até criando ou inventando novas que ele próprio lecionava. Aconteceu isso com duas já mencionadas: a Geografia Física e a Antropologia. É digna de ser citada a razão que dá para isto, no que à primeira se refere. Ouçamo-lo:

> Quando eu, logo no início da minha atividade académica, reconheci que uma grande deficiência da juventude escolar consistia principalmente no facto de que ela aprende muito cedo a *raciocinar* [*vernünfteln*] sem ter suficientes

[5] Lógica, Metafísica, Ética (Moral), Teologia Natural e Filosofia da Religião, Filosofia do Direito e Direito Natural, Enciclopédia Filosófica, Pedagogia; Física, Matemática, Ciências Mecânicas (Mecânica, Hidrostática, Hidráulica, Aerometria, Mineralogia).

> conhecimentos históricos, que fazem as vezes do *ter experiência* [*Erfahrenheit*], então propus-me fazer como suma disso a história do estado atual da Terra, ou a Geografia no seu entendimento mais vasto, apresentada de uma forma agradável e fácil, que pode preparar e ser útil para a razão prática. (*NEV*, AA 02:312)

Assim se esforçava por proporcionar aos seus alunos o «conhecimento do mundo» (*Geographie*, AA 09:157) pondo diante dos olhos deles não só o estado da Terra como a diversidade da sua ocupação pelos homens com suas características e diferenças, no que chama o "grande mapa do género humano" (*NEV*, AA 02:312-313), tarefa que reforçará, dezasseis anos depois, ao criar a disciplina de Antropologia, com vista a desenvolver neles o conhecimento da humanidade e o sentido cosmopolita de cidadãos do mundo. A análise dos seus Cursos universitários, mesmo quando estes seguem um Manual (segundo o procedimento que era comum e até obrigatório na época, mesmo na universidade), é igualmente muito instrutiva. Não era um repetidor, um mero seguidor ou explicador de manuais.[6] Era um pensador com ideias próprias, que nas suas lições, por vezes com grande antecipação, elaborava as ideias que só mais tarde vinha a publicar (sobre metafísica ou filosofia do conhecimento, sobre ética ou filosofia moral, sobre antropologia, filosofia da história, filosofia política, filosofia do direito, sobre filosofia da religião ou teologia racional).

Os seus cursos, mesmo quando seguiam manuais, não eram tanto a reiterada exposição de saberes já constituídos, mas antes e verdadeiramente um laboratório de criação e de elaboração de novas ideias e perspetivas, e os seus alunos eram cobaias. Felizes cobaias, a julgar pelo

[6] Na Universidade Albertina de Königsberg, os manuais adotados na época para as aulas de Pedagogia, e que Kant terá usado, eram o de Johann Bernhard Basedow, *Das Methodenbuch für Vater und Mutter der Familien und Völker* (Altona u. Bremen, 1770) e o de Friedrich Samuel Bock, *Lehrbuch der Erziheungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer* (Königsberg u. Leipzig, 1780).

expressivo testemunho que nos chegou de alguns deles. E o seu magistério não se confinava à sala de aula, mas era ampliado pela sua atividade de autor e de publicista, que, assim, como pensador e intelectual, fazia um "uso público" da razão, expondo livremente em jornais e revistas as suas ideias sobre os mais variados assuntos, defendendo expressamente a liberdade de pensar e de exprimir publicamente as próprias ideias na república da razão, em nome da responsabilidade cosmopolita dos intelectuais. Nisso Kant é verdadeiramente um *Aufklärer*, convicto da responsabilidade e da decisiva importância dos intelectuais na educação dos seus concidadãos e até dos seus príncipes e governantes.

Graças aos seus primeiros biógrafos, mas também ao testemunho de alguns dos seus alunos de diferentes gerações, alguns dos quais viriam a ser também referências de primeira grandeza da cultura filosófica e científica alemã, sabemos como era o modo e o impacto do seu ensino. Cito um desses expressivos testemunhos, o de Herder, que foi seu aluno entre 1762-1765:

> Tive a sorte de conhecer um filósofo que foi meu mestre. Este homem tinha, nos seus anos mais florescentes, toda a ágil alegria de um adolescente, a qual, segundo creio, continua a acompanhá-lo mesmo nos dias da sua velhice. A sua fronte, feita para pensar, era a sede de um gozo e de uma alegria indestrutíveis, os discursos mais pletóricos de pensamentos fluíam dos seus lábios, a ironia, o humor e o génio estavam a todo o momento à sua disposição, e os seus Cursos, além de ensinarem, cativavam e entretinham. Com o mesmo espírito com que examinava as doutrinas de Leibniz, Wolff, Baumgarten e Hume e as leis naturais de Kepler, Newton e os físicos, analisava os escritos de Rousseau publicados por essa altura, o seu *Emílio* e a sua *Heloísa*, da mesma forma que qualquer descoberta natural de que pudesse ter notícia, para regressar sempre, uma e outra vez, ao livre conhecimento da natureza e ao valor moral do homem. A história do homem, a ciência natural, a matemática e a experiência: tais eram as fontes com que este filósofo animava as suas lições e o seu trato: nada digno de ser conhecido lhe era indiferente; nenhuma

cabala, nenhuma seita, nenhuma vantagem pessoal, nenhuma veleidade de fama exerceu alguma vez sobre ele qualquer encanto comparável ao desejo de difundir e esclarecer a verdade. Animava os seus alunos e coagia-os gratamente a pensar por conta própria; o despotismo repugnava ao seu modo de ser. Este homem, cujo nome menciono com o maior respeito e com a maior gratidão, é Immanuel Kant; a sua imagem ergue-se agradavelmente diante de mim.[7]

No mesmo sentido vão os testemunhos de Wilhelm von Humboldt[8], e o de Reinhold Bernhard Jachmann, que viria a ser um dos seus primeiros biógrafos e fora seu dedicado aluno. Na biografia, que dele escreveu sob a forma de cartas a um amigo, lê-se este testemunho entusiasmado a respeito dos Cursos de Ética do Professor Kant:

Acima de tudo, deveríeis ter ouvido as suas aulas de Ética. Aqui era Kant não apenas um filósofo especulativo, mas também um inspirado orador que encantava o coração e o sentimento, da mesma forma que satisfazia o entendimento. Na verdade, escutar a pura e sublime doutrina da virtude da boca do seu criador em pessoa, exposta com tão poderosa eloquência filosófica, proporcionava um prazer celestial. Quantas vezes ele nos movia às lágrimas, quão frequentemente ele comovia os nossos corações, quantas vezes ele afastava os nossos espíritos e sentimento dos laços do eudemonismo egoísta

---

[7] J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 79a <1795>. In: *Werke 10 in 11 Bänden*, hrsg. v. H. D. Irmscher. Frankfurt: Suhrkamp/Insel, Bd. 7, 1991. Este testemunho é ainda mais significativo se tivermos em conta que as relações entre o mestre e o discípulo se haviam deteriorado em meados dos anos 80, na sequência de uma resenha crítica que Kant fez da obra de Herder, *Ideias para uma filosofia da história da Humanidade*, que viria a ser mal recebida pelo autor da obra (v. *RezHerder*, AA 08:43-66).

[8] «Dado que [Kant] não ensinava tanto a filosofia quanto a filosofar, comunicava menos o já encontrado do que acendia o facho do pesquisar de cada um, ele dava a conhecer os sistemas e escolas que dele mais ou menos se afastavam e caracterizava-o a elevada liberdade do seu espírito que o filosofar conseguia despertar sempre em completa liberdade e num processo de auto-criação.» Wilhelm von Humboldt, *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Stuttgart u. Tübingen: J.G.Cottaschen Buchhandlung, 1830, pp. 46-47.

> para a autoconsciência da pura vontade livre, para a obediência incondicional à lei da razão, e para o sentimento exaltado de um desinteressado cumprimento do dever! O imortal filósofo aparecia-nos então como inspirado por um poder celestial e também nos inspirava a nós que o escutávamos em completo maravilhamento. Os seus ouvintes certamente nunca saíram de uma só aula da sua doutrina da moral sem se terem tornado seres humanos melhores![9]

E, felizmente, também dispomos do conteúdo de muitos dos Cursos que o Professor Kant ministrava a respeito de várias matérias (Lógica, Metafísica, Ética, Filosofia do Direito, Filosofia da Religião, Geografia, Antropologia…), graças ao registo que deles foi feito por alguns dos seus alunos – as *Vorlesungen*, hoje também disponíveis na edição da Akademie-Ausgabe. E, embora, como já referido, não tenha publicado ele mesmo, por sua iniciativa, nenhuma obra sobre educação, os apontamentos dos seus Cursos de Pedagogia foram reunidos, organizados e publicados um ano antes da sua morte por um seu jovem colega e antigo aluno, Friedrich Theodor Rink.[10] Mas, para além disso, em muitos lugares das suas obras ele expõe, com maior ou menor desenvolvimento, o seu pensamento sobre educação e assuntos de pedagogia, sobretudo nos seus Cursos de Antropologia e de Ética e em vários escritos de ocasião (nos Anúncios dos seus Cursos, nos artigos de recomendação do *Philanthropinum*). Muito frequentemente Kant dá-nos também o seu

---

[9] R. B. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, 1804. In: *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978, pp.133-134.

[10] Tem sido questionada a autenticidade desta obra, devido ao fato de não se dispor dos respetivos manuscritos de Kant e não se saber exatamente até onde poderá ter ido a intervenção de Rink como seu editor, não só na arrumação dos materiais como também, eventualmente, no completamento dos próprios conteúdos, uma vez que Kant, pela avançada idade, já não estava em condições de poder decidir sobre isso. Um adequado ponto da situação do problema pode ver-se em: Robinson dos Santos, «O problema da autenticidade das *Preleções de Pedagogia* de Kant», in: Carlos Ferraz, Flávia Carvalho Chagas, Keberson Bresolin, Robinson dos Santos (orgs.), *A filosofia prática de Kant. Ensaios*, Pelotas: Nepfil online (série: Dissertatio-Filosofia), 2014, pp. 160-176.

entendimento a respeito do modo como concebia e praticava o ensino da Filosofia.

Nos Anúncios dos seus Cursos universitários, que tinha por costume publicar com anterioridade e por certo também com o intuito de para eles captar alunos, pois disso dependiam os seus proventos, o Professor Kant não só informava acerca do conteúdo daqueles, mas também acerca da orientação que seguia neles e do método segundo o qual os ensinava, tecendo, na ocasião, considerações judiciosas acerca das deficiências da educação e do ensino na época e do modo de as corrigir. Um dos mais expressivos é o *Anúncio dos seus cursos do semestre de inverno do ano 1765/66* (*NEV*, AA 02, p. 305ss), pois nele se encontra um pensamento pedagógico já explícito e congruente. Mas poderiam ser citados muitos outros, seja das obras publicadas ou do espólio: por exemplo, um longo passo da *Crítica da Razão Pura*, na Teoria Transcendental do Método, 1.º capítulo, 2.ª secção, a respeito do "uso polémico da razão" ou procedimento antinômico e antitético como estratégia para o ensino da filosofia, em contraste com o comum ensino dogmático (AA 03, p. 493ss); ou sobre como educar para o juízo moral (na *Crítica da Razão Prática*, toda a Doutrina do Método da Razão Prática – AA 05, p. 151ss); ou, na *Crítica do Juízo* (§ 49 – AA 05, p. 318), sobre como formar para a apreciação (para o cultivo do gosto) e para a criação estética: não para "macaquear" (*nachaffen*), não para "imitar" (*nachahmen*), mas para "prosseguir" ou "continuar para além" (*nachfolgen*) por si próprio – despertado, embora pelo exemplo ou obra de outros – para o uso e exercício da capacidade própria de produzir, de criar ou de pensar por si mesmo. Pois, para Kant, também só é digna de ser considerada filosofia a daqueles pensadores «que se esforçaram por criá-la a partir das fontes mesmas da razão» (*die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind – Prol,* AA 04, p. 255), não a dos que só conseguem repetir ou comentar ideias de outros, mesmo que o façam na perfeição e com minucioso rigor.

2. A situação da educação na época de Kant e a esperança que o filósofo nela depositava

Importa ter uma ideia da situação da educação na época, que era muito diferente da que hoje conhecemos. Sem dúvida, a época moderna (séculos XVII e XVIII) foi fértil não só em novas perspectivas sobre a educação (filosofias da educação) como em projetos de reformas pedagógicas condizentes com aquelas. Citemos alguns nomes incontornáveis: João Amós Coménio, John Locke, Jean-Jacques Rousseau. Mas essas perspectivas não eram facilmente conciliáveis entre si, nem na inspiração e concepção antropológica, nem nos objetivos, nem nos meios e estratégias propostos. Todavia, essas ideias – sobretudo as de Rousseau – não deixavam de ter já alguma eficácia e de inspirar novas experiências e instituições educativas, como era o caso do *Philanthropin,* fundado em Dessau em 1774 por Johann Bernhard Basedow, e, mais tarde, a partir do final do século (1799), as escolas de Johann Heinrich Pestalozzi, na Suíça, experiência esta à qual, porém, o velho Kant já não tinha condições para dar atenção. Os que para isso tinham posses continuavam a contratar preceptores privados para os seus filhos: era a "educação caseira" (educação doméstica) por vezes chamada na época "educação privada", a qual também podia ser exercida pelos próprios pais ou por algum parente. Havia depois as escolas ou institutos "públicos", na sua maior parte de orientação religiosa, mais ou menos vincada, segundo as congregações ou institutos que a ministravam. Pela sua orientação cosmopolita e livre, o Instituto de Dessau (*Philanthropin*) constituía uma esperançosa novidade como "instituto público" de educação não confessional, não sendo por isso de admirar o entusiasmo com que Kant a ele se refere. Correspondeu-se com o seu fundador e escreveu mesmo dois ensaios a respeito desse Instituto (no final da década de 70: 28 de Março de 1776 e 27 de Março de 1777), recomendando-o e até promovendo a subscrição de apoios. Chegou a sugerir alunos seus para professores desse Instituto. Não só nesses ensaios, como também em alguns dos seus Cursos, há referências sem-

pre muito positivas, esperançosas e até entusiasmadas a essa experiência pedagógica seminal, que esperava viesse a inspirar iniciativas do mesmo género em todos os países esclarecidos.

Vagamente inspirado pelas ideias de Rousseau, a respeito de uma educação que seguisse o curso da natureza em vez de ir contra a natureza, esse instituto de educação estabelecia novas prioridades e introduzia novos métodos (por ex., o ensino das línguas pela conversação, o cultivo da educação física, a menor insistência na memorização), dando maior autonomia aos professores, mas sobretudo colocava a ênfase numa educação de inspiração cosmopolita, sem dúvida o que mais terá agradado a Kant. O entusiasmo do filósofo por esse promissor instituto pedagógico está bem expresso em muitas passagens, como esta que se lê num dos seus Cursos de Antropologia: «O atual instituto de Basedow é o primeiro que tem um plano perfeito de educação. Ele é o maior acontecimento do nosso século para o aperfeiçoamento da humanidade.» (V-*Anth*/*Fried*, AA 25, p. 722-723; *V-Mo*/*Collins*, AA 27, p. 471). No segundo dos artigos que a esse instituto pedagógico dedicou, Kant, que sempre revelou tendências moderadas de um reformador paulatino e não as de um revolucionário propenso a mudanças bruscas e radicais, neste caso, revela-se muito crítico em relação à educação tradicional, advogando uma completa "revolução" e refundação pela raiz da concepção e do sistema de educação.

Sendo o artigo pouco conhecido, creio valer a pena transcrevê-lo mais extensamente. Curiosamente, o ensaio, que é publicado num periódico de Königsberg, leva por título "À república" (*An das gemeine Wesen*) ou "À comunidade", e diz o seguinte:

> Nos países civilizados da Europa não faltam instituições de educação nem diligência bem-intencionada dos professores para se colocarem ao serviço de cada qual neste assunto; mas, ao mesmo tempo, tornou-se visível que elas estão mortas, e que, porque nelas tudo trabalha contra a natureza, o bem para o qual a natureza deu a predisposição não pode ser extraído do ser humano; e porque nós, enquanto criaturas animais, nos tornamos seres humanos apenas

mediante a educação, em pouco tempo veríamos à nossa volta homens diferentes, caso se tornasse universal um método de educação que fosse extraído da natureza mesma e não imitação escrava dos antigos costumes de épocas inexperientes.

Mas é em vão que se espera esta salvação do género humano de um contínuo melhoramento das escolas. Elas terão de ser transformadas [*umgeschaffen*] se se pretende tirar delas algo de bom, pois são deficientes na sua instituição originária e mesmo os professores têm de adquirir uma nova formação. Não é uma lenta ***reforma*** [*langsame* ***Reform***], mas uma rápida ***revolução*** [*schnelle* ***Revolution***] o que pode levar isso a cabo. O que só pode acontecer mediante uma nova escola que, de raiz, seja de novo ordenada segundo um método autêntico por homens esclarecidos e movidos não pelo intuito do lucro mas pelo nobre zelo, e que seja observada e julgada durante o seu progresso para a perfeição por olhos atentos de conhecedores [*Kenner*] de todos os países, mas também sustentada e ajudada pela contribuição unida de todos os filantropistas [*Menschenfreunde*] até que atinja a sua perfeição.

Uma tal escola é importante não só para aqueles que ela educa, mas é ainda infinitamente mais importante para aqueles, cujo número aumenta cada vez mais, para os quais ela dá oportunidade de se formarem eles mesmos como professores de acordo com um verdadeiro método de educação, uma semente mediante cujo cuidadoso cultivo, em pouco espaço de tempo pode crescer uma multidão de professores bem instruídos que pode cobrir todo um país com boas escolas.

Os esforços da república [*des gemeinen Wesens*] de todos os países deveriam pois estar orientados em primeiro lugar a dar apoio a uma tal escola-mãe [*Mutterschule*], ajudando-a a alcançar rapidamente a plena perfeição para o que ela já contém em si as fontes. […] Um tal instituto de educação não é mais apenas uma bela ideia, mas mostra-se com visíveis provas a possibilidade de realizar aquilo que foi durante muito tempo desejado. Certamente isso é um fenómeno [*Erscheinung*] do nosso tempo, o qual, mesmo se não é visto pelos olhos comuns, tem de ser ainda mais importante para cada espectador que entende e participa no bem-estar da humanidade, do

> que o brilhante nada que se vê presentemente no sempre mutável palco do grande mundo, mediante o qual o bem do género humano, se não anda para trás, também não avança o tamanho de um cabelo. (KANT, An das gemeine Wesen, *Königsbergische gelehrte und politische Zeitung*, März. 27, 1777; *AP*, AA 02, p. 449)

Mais tarde, e nomeadamente nas páginas do Curso de Pedagogia, publicado por Rink, Kant é já menos enfático na apreciação dessa experiência educativa, mas não deixará de continuar a apontar o que ela representara como o abrir do caminho no sentido de se encontrarem melhores planos de educação, que considera todavia nunca poderem ser absolutamente perfeitos.[11] Também mudará de opinião a respeito do método de revolução abrupta em educação, proposto no citado artigo de 1777, passando a defender reformas e melhoramentos paulatinos e progressivos, de uma geração para outra.

Na época de Kant, não existia como ideia generalizada a noção de "educação pública" tal como hoje a entendemos, como sendo algo da responsabilidade do Estado ou dos governos. Ela fora defendida no século XVII por Coménio, mas só viria a tornar-se efetiva após a Revolução Francesa, embora numa inspiração republicana, completamente diversa da orientação ainda marcadamente teológica com que a sonhara o filósofo-pedagogo checo. Na época, nomeadamente, em França, decorria um debate importante sobre o problema de saber se a educação deve-

[11] O sistema pedagógico desenvolvido no *Philanthropin* de Basedow, que se veio a multiplicar pela Alemanha, viria a ser criticado e rejeitado, no final da primeira década do século seguinte, pelo filósofo Friedrich Immanuel Niethammer (aluno de Reinhold em Jena, aí professor e coeditor com Fichte do *Philosophisches Journal* (1797). Chamado a Würzburg em 1804 e, desde 1806, Alto Comissário para as escolas protestantes da Francónia, tendo elaborado, em 1807, na qualidade de Conselheiro Geral das escolas bávaras, um plano de estudos segundo princípios do «Humanismo» (é o primeiro a usar esta palavra!), contra a pedagogia da *Aufklärung* (que considera deficiente, porque unilateralmente orientada à prática, ao rendimento, à utilidade, à exterioridade, à animalidade do homem), Niethammer exporá as suas ideias pedagógicas na sua obra *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena, 1808, propondo o *humanistisches Gymnasium* de orientação idealista.

ria ser assunto privado ou assunto público e se uma educação pública seria melhor do que uma educação doméstica. Apresentavam-se razões a favor de uma e de outra hipótese.[12]

Por meados do século XVII, Coménio propusera a ideia de uma educação universal, a *pampaideia*, como um programa para "ensinar tudo a todos totalmente", e mesmo de forma intensiva e massiva, com turmas entregues a professores pansóficos, ensinando por livros pansóficos e imprimindo o mesmo molde – ou conteúdo – nas mentes dos seus alunos, assim multiplicando o número de seres humanos instruídos e educados. Mas Locke, já para o final desse século, defenderia uma educação individualizada, que só poderia ser feita por um preceptor bem selecionado, de acordo com o perfil determinado que se quisesse dar ao educando. E, na segunda metade do século seguinte, o próprio Rousseau o que propõe na sua obra *Émile ou de l'Éducation*, é – supostamente seguindo a ordem e o curso da natureza – uma experiência de educação igualmente individualizada, com uma criança que é tirada do seu meio familiar e social e, completamente isolada de qualquer influência estranha mesmo familiar, fica entregue por inteiro aos cuidados de um preceptor. Mas seria praticável uma tal experiência pedagógica numa turma de 30 alunos, que continuassem banhados pelo seu meio familiar e social, numa escola pública em que o professor tivesse um programa de matérias a ensinar e os alunos competências ou habilidades a adquirir e no final exames a fazer? E se tal fosse realmente praticável, consideraríamos isso (isto é, uma educação em balão de ensaio, completamente isolada do ambiente social real) hoje verdadeiramente desejável?

---

[12] Veja-se : Roland Desné, *Os materialistas franceses de 1750 a 1800*, Lisboa: Seara Nova, 1969. Helvetius, no cap. 3 da secção X de *L'Homme*, advoga a favor da educação pública, enquanto Diderot, numa *Refutação* daquela obra, aponta os vícios da educação pública, que conhecia de experiência própria, e lhe contrapõe as vantagens de uma educação doméstica.

Na última década do século XVIII, o debate entre defensores da educação pública e defensores da educação privada, pelo menos em França após a Revolução de 1789, acabou por ser decidido pelo sistema de educação dos cidadãos implantado com a República, em que precisamente a educação ou "instrução" vai ser o mediador que vai realizar a passagem do *homem natural* ao *cidadão* da República, como fator de igualitarização e homogeneização da sociedade, tornando os cidadãos úteis e aptos para as tarefas da sociedade. Esses projetos de reforma francesa da "instrução pública" republicana foram elaborados por um conhecido filósofo, o Marquês de Condorcet, e valem bem ainda hoje a leitura e a reflexão por parte de quem se interesse e ocupe de questões de educação, mormente quando se pretenda relacionar ou conjugar, de qualquer forma que seja, os termos educação e cidadania.[13] Mesmo sem se terem conhecido e sem o saberem eles mesmos, há, na verdade, grande afinidade entre as ideias do filósofo francês e as do filósofo alemão a respeito da educação e da esperança nela depositada de uma revolução das mentalidades que acabaria por transformar todas as relações sociais, restabelecer os direitos do homem, a liberdade e a igualdade, promover o bem comum de todos. Mas, muito antes que tivesse ocorrido a Revolução Francesa e dos projetos de instituição da "instrução pública" de Condorcet, Kant defendia já clara e reiteradamente que a educação deve ser pública, deve ser assunto público e político e até tarefa prioritária dos governantes e defende mesmo que estes últimos devam ser ensinados por alguém que não seja da sua condição e devam estudar nas mesmas escolas dos seus concidadãos e junto com estes. Segundo o filósofo, a educação pública, entre muitas outras vantagens, tem sobretudo a de constituir já uma efetiva aprendizagem da cidadania. Eis as suas palavras:

---

[13] Condorcet [Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de], *Cinq Mémoires sur l'instruction publique, Rapport et projet de decret*. Texte présenté et annoté par Ch. Coutel et C. Kintzler, Paris: Edilig, 1989 ; Catherine Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris: Le Sycomore, 1984.

> Em que medida tem vantagem a educação privada [*Privaterziehung*] frente à pública [*öffentlichen*], ou esta frente àquela? Em geral parece sem dúvida que considerada não apenas pelo lado da habilidade [*Geschicklichkeit*], mas também no que respeita ao carácter de um cidadão [*Charackters eines Bürgers*] a educação pública [*öffentliche Erziehung*] é mais vantajosa do que a doméstica [*häusliche*]. Esta última muito frequentemente não só reproduz os erros da família como também os propaga…. Nisto tem a educação pública óbvia vantagem, pois nela aprende-se a medir as próprias forças, aprende-se a limitação mediante o direito dos outros. Aqui não se goza de nenhum privilégio, pois sempre se sente a oposição, e só nos tornamos notados na medida em que produzirmos mediante o mérito. Ela é a melhor preparação do futuro cidadão. (*Päd*, AA 09, p; 452, 453, 454)

O pensamento pedagógico de Kant faz-se eco, naturalmente, da reflexão pedagógica dos que o precederam na época moderna, com destaque para o pensamento de Rousseau, em cuja obra *O Emílio, ou da Educação* o filósofo de Königsberg colhia não só a ideia da natureza (da ordem e do ritmo da natureza) como princípio reitor da educação, mas também a convicção da íntima relação e solidariedade que existe entre o problema da educação e o problema da política e a respectiva solução desses dois problemas, que considera serem as duas mais importantes tarefas que a espécie humana tem que resolver ao longo da sua história e sem a solução das quais ela não realizará a sua completa destinação. Mas Kant não aceita incondicionalmente as teses de Rousseau sem as interpretar a seu modo e assim as transformar, e por vezes profundamente, fazendo-as passar não só pelo crivo da sua razão, como também pelo contraste com a sua própria experiência pedagógica, sem dúvida muito mais rica do que aquela que tinha ou poderia invocar o filósofo de Genebra.

Um dos pontos onde Kant se encontra com Rousseau é, como disse, no reconhecimento da solidariedade entre educação e política. Kant interpreta o pensamento pedagógico de Rousseau, exposto no *Emílio*, como o que realiza a mediação entre a natureza do indivíduo e a sociedade

fundada segundo os princípios do contrato social.[14] Mas o papel da educação na realização não só do indivíduo como também da humanidade – do género humano, da espécie humana – está ainda muito mais reforçado no que se poderia chamar a utopia kantiana, na visão que o filósofo de Königsberg tem a respeito da realização da destinação do homem e de toda a perfeição possível da humanidade a alcançar ao longo da história. Este é um tópico recorrente nos vários cursos de Kant de Antropologia, de Ética e também no de Pedagogia. Eis alguns extratos. Seja este, que é um dos mais arcaicos, do Curso de Antropologia do ano 1775:

> Na natureza humana residem germes que se desenvolvem e que podem alcançar a perfeição a que estão destinados… Por conseguinte, temos razões para acreditar que, visto residirem na natureza humana os germes para uma maior perfeição, então também estes podem perfeitamente desenvolver-se e a humanidade terá de alcançar o grau de perfeição a que está destinada e para o qual possui os germes e transpor-se para o estado que é o melhor possível. […] Mas porque não são os germes morais desenvolvidos mediante a educação? Os grandes senhores <príncipes> não compreendem ainda a importância da educação, e não aplicam nela nenhum esforço […] É este estado da perfeição humana possível, e para quando o podemos esperar? Uma vez que os germes para isso residem na humanidade, é possível que estes se desenvolvam por meio da cultura e possam alcançar a perfeição. Mas, então, para quando o podemos esperar; como ocorrerá, e o que poderemos fazer para o pôr em acção? Deveremos começar pela educação das crianças, ou pela educação de todo o Estado? Porque também os governantes têm de ser educados, então, eles não podem ser melhores do que as convicções difundidas *in publico*. Actualmente, os governantes são educados por pessoas corrompidas; por isso, se eles hoje governam mal, devemo-lo apenas aos nossos antepassados, que assim os educaram. […] Mas como podemos

[14] Veja-se neste volume o capítulo 11: «Os "paradoxos de Rousseau" explicados pelo Professor Kant».

> nós contribuir para isso <i. é, o melhoramento da constituição do Estado, a perfeição da humanidade > e acelerá-lo? O filósofo tem de tornar conhecidos os seus conceitos a esse respeito, e propô-los para uma mais pormenorizada apreciação. Os professores têm de formar o carácter, para que os governantes possam compreender isto e pô-lo em acção. Desta maneira viria a existir um estado que não temos esperança de ver em vida. … Esta consideração é muito agradável, na medida em que é uma ideia que é possível, para a qual, porém, são exigidos ainda milhares de anos. (*V-Anth/Fried*, AA 25, p. 694-695)

Da mesma forma, na edição do ano 1781-82, onde se faz depender a boa solução política da governação da melhoria na educação:

> Saber se com o tempo alguma vez não se poderá realizar uma mais perfeita constituição civil, é coisa que não se pode esperar enquanto os homens não tiverem melhorado a sua educação; este melhoramento parece porém por sua vez não poder avançar até que o governo mesmo se torne melhor. Por onde se deve começar, não o podemos adivinhar; talvez ambos se tenham que encontrar, mas esse momento está ainda muito distante. (*V-Anth/Mensch*, AA 25.2, p. 1202)

Mas, sendo reconhecida a implicação mútua da educação e da política, por onde se deve começar? Pela reforma da constituição política e da consequente governação, ou pela reforma da educação que leve à reforma da política? Parece que nos movemos num círculo vicioso: a boa educação depende da boa governação, mas os governantes só serão bons e esclarecidos governantes se forem educados por quem o possa fazer de forma esclarecida. E, por outro lado, mesmo na educação, por onde começar: pelos súditos ou pelos príncipes e governantes? De baixo para cima, ou de cima para baixo? A partir dos indivíduos ou a partir do todo? Estas questões hoje parecem-nos ociosas, mas na época eram prementes e na verdade e no fundo ainda hoje continuam a sê-lo, mesmo se disso andamos distraídos. Vejamos o que responde o Professor Kant à questão

que ele mesmo terá formulado perante os seus alunos do já citado Curso de Antropologia do ano 1775/76:

> Depende a perfeição de cada homem individual da perfeição do Estado, ou depende a perfeição do Estado da perfeição de cada homem individual? É a primeira a condição da segunda, ou é a segunda a condição da primeira? Segundo parece, dever-se-ia começar com a educação de cada homem individual; pois a educação de um homem forma muitos outros homens, os quais, por sua vez, formam outros. Em primeiro lugar, dever-se-ia visar a boa formação daqueles que, posteriormente, devem vir a formar outros. Se o professor e o sacerdote fossem formados, se entre eles reinassem os conceitos da pura moralidade, também esses conceitos não tardariam a subir ao trono, a chegar às escolas de regentes – e, mediante estes, poder-se-ia depois formar o todo. (*V-Anth/Fried*, AA 25.1, p. 690-691)

Quanto à questão de se se deve esperar a iniciativa vinda dos príncipes e governantes ou dos homens privados, Kant não hesita. No presente estado de coisas, a iniciativa deve partir dos privados esclarecidos, não dos príncipes! Kant não acredita na iniciativa dos príncipes, a não ser que eles sejam primeiramente educados num sentido cosmopolita, visando o bem-estar de toda a humanidade e não apenas o enriquecimento do seu país ou o luxo dos seus palácios. Veja-se o passo seguinte, colhido de um dos Cursos de Filosofia Moral, onde se propõe um plano de educação cosmopolita para garantir a paz universal e a completa perfeição da humanidade. A educação é o principal mediador e acelerador da realização da utopia kantiana, uma utopia não impossível de se realizar ainda que a sua efetiva realização fique sempre aquém da ideia. Consinta-se também aqui a transcrição ampla do trecho:

> Se olharmos para a parte mais ilustrada do mundo, comprovaremos que todos os Estados estão de armas levantadas uns contra os outros. O que constitui um obstáculo a que o homem se aproxime do fim universal da sua per-

feição. Se se levasse a cabo a proposta do Abade de Saint-Pierre sobre um universal senado dos Povos, isso constituiria um notável avanço do género humano, um verdadeiro ponto alto no seu caminho para a perfeição. Pois tal evento poderia inaugurar a época em que se propiciaria aquela meta. Mas não há que esperar algo nesse sentido da parte dos príncipes, os quais governam segundo o seu capricho, sem que sobre eles tenha qualquer ascendente a ideia do Direito. Como se há-de então tornar possível essa perfeição e de onde poderemos esperá-la? De nenhuma outra coisa a não ser da educação [*Nirgends als durch Erziehung*]. Esta deve ser adequada a todos os fins da natureza, da sociedade civil e caseira. A nossa educação, porém, tanto em casa como nas escolas é ainda muito deficiente, tanto no que respeita à cultura dos talentos, da disciplina e da doutrina, como também no que respeita à formação do carácter segundo princípios morais. Pensa-se mais nas habilidades do que na intenção [*Gesinnung*] de acordo com a qual aquelas devem ser usadas. Mas como pode um Estado ser governado de modo diferente, mediante tais pessoas que não são melhor educadas? Se, porém, a educação fosse orientada de tal maneira que os talentos fossem bem desenvolvidos e o carácter moralmente formado, então ela subiria até aos tronos e os príncipes viriam a ser também educados por essas pessoas já assim bem preparadas. Presentemente, porém, nunca algum príncipe contribuiu minimamente para a perfeição da humanidade, para a sua íntima felicidade, para o valor da humanidade, mas sempre teve em vista apenas o florescimento do seu Estado, que para ele constituía a coisa principal. Mas mediante aquela educação eles seriam formados de tal modo que isso teria uma influência sobre a disponibilidade deles para a contratualidade [*auf die Vertragsamkeit*]. Uma vez assentes as bases, a ideia propagar-se-ia até ganhar raízes no juízo de todos e de cada um dos homens. Não é o monarca o único que tem de ser formado nesta ideia, a qual deve estender-se a todos os membros do Estado, como modo de este ganhar solidez. Tem sentido esperar tal coisa? As instituições educativas de Basedow dão-nos uma cálida esperança nesse sentido. Quando a natureza humana tiver alcançado o seu pleno destino e a sua máxima perfeição possível, instaurar-se-á o Reino de Deus na Terra, domina-

rão então a justiça e a equidade em virtude de uma consciência interna e não por causa de uma qualquer autoridade pública. Esta é a suprema perfeição moral que pode alcançar o género humano, o fim último a que foi destinado, embora só possamos esperar alcançá-lo no decurso de muitos séculos. (*V-Mo/Collins*, AA 27, p. 470-471)

Certamente não passou despercebida a íntima correlação estabelecida nos trechos citados entre educação, política e realização da perfeição moral do género humano. Como o não terá passado, igualmente, a esperança depositada na educação como sendo o que, pouco a pouco, pode transformar intimamente todo o tecido da sociedade e realizar a perfeição da espécie humana ou da humanidade, desenvolvendo plenamente os germes nela originariamente colocados pela natureza. Da mesma forma, em *Sobre Pedagogia*, se insiste que política e educação devem cada qual fazer a sua parte e encontrar-se a meio caminho. Kant revela uma particular preocupação com a educação dos príncipes e futuros governantes. Diz ele:

Constitui um erro comum na educação dos grandes [*Grossen*], que, porque são destinados a governar, também na juventude ninguém realmente se lhes opõe. Mas entre os seres humanos, devido à sua propensão para a liberdade, torna-se necessário um polimento da sua rudeza [*Abschleifung seiner Rohigkeit*]; nos animais, pelo contrário, isso não é necessário devido ao seu instinto. (*Päd*, AA 09, p. 442-443)

E, formulando aí de novo a pergunta a respeito de se se deve começar pelos príncipes ou pelos súbditos, o filósofo parece encaminhar-se para uma solução de compromisso: deve fazer-se o caminho de um lado e de outro: educar os príncipes e educar os súbditos e até educar os príncipes e governantes juntamente com os seus súbditos e até pelos seus súbditos. Mas não deixa de insistir no papel imprescindível dos homens privados esclarecidos. Demos-lhe a palavra:

De onde deve vir o melhor estado do mundo? Dos príncipes ou dos súbditos? Pois estes primeiramente devem tornar-se melhores e fazerem meio caminho ao encontro de um bom governo? Ele deve ser fundado pelos príncipes: assim primeiramente é necessário que a educação dos príncipes seja melhor… Uma árvore que está sozinha no campo cresce torcida e estende demasiado os seus ramos; pelo contrário, uma árvore que está no meio da floresta, cresce direita e procura o ar e o sol acima de si, porque as árvores que estão junto dela lhe resistem. Assim é com os príncipes. Sem dúvida é sempre melhor que eles sejam educados por algum dos súbditos, do que serem educados por alguém da sua condição. Por conseguinte, só devemos esperar o bem de cima na medida em que aí a educação seja a mais excelente. Por isso, trata-se aqui principalmente de esforços privados e não tanto da intervenção dos príncipes, como Basedow e outros opinam; pois a experiência ensina que eles não têm por objectivo tanto o bem do mundo quanto o bem-estar do seu Estado, no intuito de levarem a cabo os seus fins… Por isso, também a instituição de escolas deveria depender apenas do juízo de conhecedores esclarecidos. Toda a cultura começa com os homens privados e estende-se a partir daí. Só mediante o esforço de pessoas de inclinações alargadas, que são capazes de tomar parte no bem do mundo e da ideia de um estado futuro melhor, é possível a aproximação contínua da natureza humana ao seu fim. (*Päd*, AA 09, p. 449)

3. As principais teses de Kant sobre a educação

Cada uma delas daria para todo um ensaio autónomo. Elas são aqui enunciadas e apenas sumariamente explicitadas. Não se tem enfatizado bastante o quanto elas trazem de inovador e até de revolucionário ao entendimento da natureza e função da educação, simultaneamente numa perspectiva antropológica e política.

Primeira: «*O ser humano é a única criatura que tem de ser educada*». É com esta tese que abre o opúsculo *Sobre Pedagogia*. Isso quer dizer que,

ao contrário do que acontece com os animais, que têm a seu favor a tutoria da Natureza através do seu equipamento instintual (uma espécie de *software* instalado que os equipa naturalmente), o homem tem de tirar de si – da sua razão, da sua liberdade, do seu esforço – tudo o que é (o que pode vir a ser), ele próprio tem de inventar e criar o *software* mediante o qual gere o seu desenvolvimento e exprime e realiza a sua humanidade. Logo por isto se deixa ver a extraordinária importância da educação: só mediante ela o homem chega a ser realmente homem, chega a desenvolver a sua humanidade nos seus vários aspetos (sensíveis, intelectuais, estéticos, políticos, morais). Para chegar a ser um ser humano, ele tem de assumir a sua auto-geração, mediante a razão e a liberdade, tem de sair do regaço confortável da Natureza, onde como o animal seria conduzido apenas pelo instinto e reger-se pela sua razão e liberdade, nas quais encontra a lei da sua peculiar natureza. Nas palavras do filósofo: «O homem só pode tornar-se homem mediante a educação. Ele não é nada senão aquilo que a educação dele faz». (*Päd*, AA 09, p. 441,443) Encontramos frases próximas desta em muitos autores. Mas em Kant ela não é nada retórica. É a expressão mesma de uma realidade por assim dizer biológica.

Segunda: ***A educação do indivíduo realiza-se no contexto da educação da espécie humana.*** Antropologia, Pedagogia e Filosofia da História estão intimamente unidas no pensamento de Kant. Ao que se soma ainda a Filosofia Política: encontrar o bom sistema de educação e o bom sistema de governação são as duas mais difíceis tarefas que a humanidade tem para resolver na sua história e que nunca alcançará resolver definitivamente (*Päd*, AA 09, p.446). A Natureza não deu ao homem a sua humanidade já desenvolvida, mas dotou-o para tal apenas com os germes que ele mesmo tem de fazer desenvolver-se. Ele tem de tirar de si e pelo seu próprio esforço tudo o que corresponde à sua humanidade e a educação é o meio que torna isso efetivo. Todavia, nenhum indivíduo consegue realizar todas as potencialidades da natureza humana. Só a

espécie humana no seu desenvolvimento histórico pode vir a fazer isso. Isso implica a subordinação do indivíduo à espécie. Só esta pode realizar a humanidade.

Por conseguinte, uma concepção bioteleológica da natureza humana, expressa pelo tópico recorrente da "destinação do homem" (*Bestimmung des Menschen*): o que a Natureza verdadeiramente é está no fim do seu desenvolvimento e não num começo arcaico, a não ser como o germe está na gênese de um completo organismo vivo. A cultura e o progresso civilizacional e moral são assim justificados: a arte ou cultura perfeita é que nos devolverá a Natureza (*vollkommene Kunst wieder Natur wird*) (-*MAM*, AA 08, p. 117-118). Com esta aparente subversão, conclui Kant a sua interpretação do pensamento de Rousseau, na qual mostra como as ideias deste, apesar das aparências em contrário, são congruentes em si mesmas e também estão de acordo com a razão. Kant adota o pressuposto rousseauniano de uma educação segundo a Natureza, mas com importantes diferenças.

Para Kant, a Natureza envolvida na educação é uma natureza não apenas biológica e individual, mas teleológica e em relação a toda a espécie humana. O filósofo crítico foi um dos responsáveis pela transformação da História Natural na Biologia moderna, graças aos seus contributos no domínio epistemológico e categorial a respeito dos pressupostos científicos da nova ciência. E ele importa do novo vocabulário biológico que ele próprio estava elaborando muitos termos e pressupostos para compreender outros domínios do seu pensamento, nomeadamente, a filosofia da história e da política e a filosofia da educação, o progresso, desenvolvimento e realização da destinação do homem ou da humanidade enquanto espécie.

O paradigma do organismo e a linguagem biológica (germe, disposição natural, desenvolvimento) preside a todo o pensamento pedagógico de Kant, quer este se entenda como educação do indivíduo quer como educação de toda a espécie humana. O próprio modo como Kant entende a relação entre indivíduo e espécie é determinado por esse pres-

suposto bioteleológico. Vejamos uma das muitas passagens onde tal visão se expõe:

> Residem muitos germes na humanidade e agora é tarefa nossa desenvolver proporcionadamente as disposições naturais e tirar a humanidade dos seus germes e fazer com que o ser humano alcance a sua destinação. Os animais preenchem isso por si e sem o saberem. Mas o ser humano para o alcançar tem de primeiramente procurar, e isso não pode acontecer se ele não chegar a ter um conceito da sua destinação. No indivíduo é completamente impossível a realização desta destinação. (*Päd*, AA 09, p. 445)

A educação, por conseguinte, concebida como processo de desenvolvimento dos germes contidos na natureza humana até à sua completa perfeição, o que não acontece se o homem não tomar conta de si, pela sua vontade, pelo seu trabalho, sempre retomado, como o de Sísifo. Não é sempre uma caminhada vitoriosa, mas uma tarefa permanentemente assumida, e é no esforço mesmo que está a gratificação: o homem tem de tirar de si próprio tudo aquilo que faz a sua humanidade. Mas a Natureza dá umas ajudas e ela é a garantia última de que isso pode acontecer e está a acontecer, mesmo se só podemos ver isso como se tratando de um "plano oculto" cujo completo segredo não dominamos completamente.

Terceira: ***O princípio do futuro e do progresso na educação e a solidariedade inter-geracional***: «uma geração educa a outra». Quer dizer, a autêntica imagem do homem ainda não está dada, nem no passado, nem no presente: tem de ser inventada. Formamos o Homem cuja ideia ainda não conhecemos, mas que só pelo processo educativo e civilizacional virá a ser o que a Natureza destinou a ser. Cada geração educa a outra segundo a imagem que tem do Homem, mas nenhuma chega a realizar a imagem completa do Homem: «não podemos saber até onde no ser humano vão as disposições da Natureza» (*UP*, AA 09, p. 443-444), pois, só depois de desenvolvidas estas plenamente saberemos o rosto que aquele terá.

O princípio do futuro é também o princípio e garantia da esperança do melhor. O progresso na educação e o desenvolvimento da espécie humana para a sua completa destinação, que a educação permite e torna possível acelerando-a, é o principal núcleo do que se poderia chamar a grande utopia kantiana, que se diz nestas palavras de cautelosa esperança:

> Talvez a educação venha a ser cada vez melhor e cada geração que sucede dê um passo mais para o aperfeiçoamento da humanidade: pois por detrás da educação esconde-se o grande segredo da perfeição da natureza humana. A partir de agora isso pode acontecer, pois só agora se começa a julgar corretamente e a ver claramente o que deve ser uma boa educação. É encantador representar-se que a natureza humana pode vir a ser desenvolvida sempre cada vez melhor mediante a educação e que possamos conduzi-la a uma forma que é adequada à humanidade. Isso abre-nos o horizonte para um mais feliz futuro do género humano. (*Päd*, AA 09, p. 444)

Quarta: ***Uma educação num sentido cosmopolita***. Isso implica libertar a educação do imediato, dos interesses económicos e políticos e abri-la aos horizontes do futuro, da humanidade, em plena generosidade. Trata-se de educar não para o rendimento da família (para as tarefas familiares) ou para o rendimento do Estado (para as tarefas políticas e económicas), mas para a Humanidade. Escreve Kant:

> Os pais comummente cuidam apenas que os seus filhos tenham êxito no mundo, e os príncipes consideram os seus súbditos apenas como instrumentos para os seus objetivos. Os pais cuidam pela casa, os príncipes pelo Estado. Tanto uns como os outros não têm como fim final o melhor estado do mundo [*Weltbeste*] e a perfeição para a qual a Humanidade está destinada e para o que tem as disposições. Mas a base posta para um plano de educação deve ser cosmopolita. E, então, pode o bem do mundo ser uma ideia que é prejudicial ao nosso bem privado? De modo nenhum! Pois ainda que pareça que lhe devemos sacrificar algo, desse modo também promovemos o da nossa atual situação. E então que excelentes consequências o acompanham! A boa

> educação é precisamente aquilo de que todo o bem do mundo nasce. Os germes que residem no homem têm apenas de ser cada vez mais desenvolvidos. Pois os fundamentos para o mal não se encontram nas disposições naturais do homem. Só isto é a causa do mal que a natureza não é submetida a regras. No homem há apenas germes para o bem. (*Päd*, AA 09, p. 448)

Quinta: ***As quatro tarefas da educação***. A educação é um processo em quatro direções, todas elas essenciais e complementares umas das outras, mas ao mesmo tempo subordinadas entre si, que se dizem em quatro verbos – disciplinar (*Disciplinieren*), cultivar (*Kultivieren*), civilizar (*Zivilisieren*), moralizar (*Moralisieren*) – e são dirigidas às quatro faculdades fundamentais: à sensibilidade, ao entendimento, ao juízo/gosto, à razão prática. Seguem, no fundo, o esquema do *Emílio* de Rousseau. O último é o que dá sentido a todos os outros. A disciplina é o exercício e cultivo da sensibilidade segundo regras do entendimento para torná-la útil e produtiva – pode ter uma feição negativa, mas não tem sentido negativo ou de repressão, e sim positivo, visando a potenciação da própria sensibilidade e o seu contributo para o pleno desenvolvimento do ser humano: no cultivo das ciências; no cultivo dos sentimentos do gosto, do sentimento de socialidade e de Humanidade (*Humanität*), urbanidade e comunicabilidade, que tornam possível a própria existência política; no cultivo, enfim, do carácter como modo de agir segundo princípios próprios de moralidade. Truncada é a educação que não atender a estas quatro tarefas, ou que exacerbe uma delas com prejuízo das outras, por exemplo, que incremente o cultivo das ciências em desfavor do cultivo do gosto ou da formação do carácter e da moralidade.

4. Os paradoxos da educação

Num dos seus ensaios, Kant escreveu que «o paradoxo afeta quase todas as coisas humanas» (*WA*, AA 08:41). E a educação é de facto um

campo onde proliferam os paradoxos. Os paradoxos não são propriamente contradições. Estas implicam que um dos polos seja suprimido ou anulado. O paradoxo, porém, acontece quando os dois polos pretendem subsistir com igual vigor e na verdade se implicam. O paradoxo não é uma contradição, porque nele se supõe a tensão viva e a mediação de um processo. Se tivermos consciência desses paradoxos compreenderemos melhor as dificuldades que envolvem a tarefa da educação e que tornam esta sempre uma tarefa não cumprida. Ora poucos filósofos da educação foram tão explícitos quanto o foi Kant na identificação desses paradoxos. Passo à enunciação breve de alguns deles:

Primeiro: ***São homens – não deuses ou seres superiores de outra espécie – que educam homens e os que educam também precisam de ser eles mesmos educados*** e nunca o estão plenamente. Não só o educando, mas também o educador precisa de ser educado. Isso quer dizer que a educação é um processo não de sentido único do pedagogo para o educando, mas de sentido reverso, do educando para o educador: um educa o outro. Assim, a relação pedagógica é um exercício de autêntica relação humana: todos nos educamos uns aos outros, na medida em que exigimos uns aos outros que sejamos humanos e o que exigimos de cada um é o sentido de e o respeito pela Humanidade. Há um paralelo com o que se passa na relação política: também aí, o homem é um animal que necessita de um senhor, que dobre a sua vontade e o obrigue a obedecer a uma vontade geral sob a qual cada um pode ser livre; mas este senhor, por sua vez, provém da natureza humana e, por conseguinte, também ele precisa de um senhor. (*Ia*G, AA 08, p. 23)

Segundo: ***Temos de educar seres humanos para serem plenamente humanos, mas sem termos ainda a ideia perfeita do que deve ser o Homem*** e também sem sabermos completamente o que resultará da nossa ação: trabalhamos na incerteza e na esperança do melhor, mas não sabemos os contornos deste melhor. Somos homúnculos a querer esculpir a estátua

ou a forma do humano, cuja imagem ainda não somos capazes sequer de representar adequadamente e ainda menos de realizar. No fundo, é sempre a Natureza que forma o homem e é dela (das disposições por ela postas na sua natureza) que ele sai: enquanto educadores, somos apenas ou os bons parteiros ou os infanticidas da obra da natureza. Atente-se nesta passagem do Curso de Antropologia do ano 1777/78:

> As disposições que residem na natureza humana para a moralidade são-nos descobertas mediante a educação, mas nós ainda não sabemos se não poderá ser pensada uma educação ainda muito melhor, mediante a qual também as disposições para a moralidade se revelem melhor. O próprio do homem é difícil de alcançar a partir da aparência atual e passada. Pois nós só encontramos o modo de ser das disposições de agora. (*Anth*/*Pillau* 1777/78, AA 25.1, p. 838)

Terceiro: ***A educação do indivíduo depende da educação do todo***, mas esta, por sua vez, não se faz sem aquela. Já o dissemos antes. Mas por onde então começar? Esta pergunta é frequente nos textos dos Cursos de Kant sobre Antropologia desde o outono de 1775/76. A resposta é: pelos indivíduos, mas com a consciência de que nenhum indivíduo ou nem todos realizam todas as potencialidades da humanidade. Só a espécie humana as poderá realizar, pois as potencialidades futuras, porventura ainda nem sequer pensáveis, são dependentes do desenvolvimento que vier a haver nas etapas anteriores e as próprias disposições naturais se vão orientando e diferenciando segundo possibilidades que não eram pensáveis em etapas anteriores. Assim o desenvolvimento não é completamente pré-orientado e pré-determinado: incorpora a inovação, e o adquirido em cada momento de inovação. É o que decorre da concepção epigenética de Kant, que já vimos que preside também à sua concepção de educação. Isso introduz na educação o sentido do futuro e também da esperança num mundo que há-de (porque pode) ser sempre melhor: e este horizonte de futuro é o que deve nortear os sistemas e práticas

de educação, não os modelos ou estados alcançados do passado e nem sequer os do presente. Pois, como já vimos, ainda não sabemos o que pode vir a ser o ser humano e só na medida em que o vamos realizando podemos vir a sabê-lo um pouco mais. A quarta questão kantiana, aquela à qual no fundo se reconduzem todas as outras que o ser humano pode formular: *Was ist der Mensch?*/ *Que é o Homem?* – ficou sem uma resposta conclusiva, apesar de tudo o que o filósofo fez para descrever as formas e a fenomenologia do humano.

Quarto: ***A boa educação depende da boa constituição política, mas esta depende por sua vez do bom sistema de educação***. Também isto já o encontramos sob outra forma. Isto é, para se ter uma ideia adequada da constituição política e para a implementar é preciso que os cidadãos sejam já convenientemente educados; mas, da mesma forma e ao mesmo tempo, para educar os cidadãos seria necessário que os Príncipes tomassem a educação como assunto prioritário e com um intuito cosmopolita. Como fazer? Começar pelos Príncipes de alto para baixo? Começar pelos indivíduos de baixo para cima, da parte para o todo? Encontram-se estas duas indicações de solução. Mas também esta terceira: fazer cada qual o meio caminho e ir ao encontro uma da outra, numa aproximação paulatina da perfeição, perfeição da qual também só vamos tendo a pouco e pouco a verdadeira e mais perfeita ideia.

Quinto: ***Há que acreditar na bondade da natureza humana, mesmo se os homens são maus ou têm uma conatural propensão para o mal.*** Ou seja, acreditar que há na Natureza os germes (*Keime*) ou disposições (*Anlage*) para o bem, os quais apenas precisam ser desenvolvidos e precisamente, antes de mais nada, pela educação, mas também pelas adequadas instituições políticas. Se não acreditamos que o homem no fundo é naturalmente bom, então porque o educamos? Mas, por outro lado, se o homem é originariamente e naturalmente bom, então porque não o é já efetivamente e porque precisa, para vir a sê-lo, de educação? Poder-se-ia

pensar: ele é bom, mas é ou pode ser pervertido pela sociedade, que o desvia do curso da sua natureza, e então a educação deveria tomar uma feição essencialmente defensiva, evitando os efeitos nocivos da sociedade sobre o indivíduo, ou corretiva, conduzindo-o à sua natureza. Tal é no fundo o desiderato de Rousseau. Mas, na verdade, para Kant, o homem originariamente não é bom nem mau: ele tem por certo postas nele pela natureza as disposições naturais para o bem. Mas há também na sua natureza uma propensão ou tendência (*Hang*) original para o mal (*RGV,* AA 06, p. 28ss). Então, o que o homem é deve vir a sê-lo pelo seu próprio esforço, deve tirá-lo ele mesmo de si próprio, desenvolvendo as disposições originárias da natureza, na luta permanente entre a disposição (*Anlage*) para o bem e a propensão (*Hang*) para o mal.

Por isso, o homem necessita de disciplina (de um desenvolvimento das suas faculdades sensíveis controlado pela razão), de cultura (de cultivo e desenvolvimento das suas faculdades intelectuais), de civilização (de cultivo dos seus sentimentos e gosto e afetos de socialização), de moralização (de cultivo e purificação das suas intenções ou disposições íntimas). O mal ou a propensão para o mal, que gera o antagonismo dos indivíduos na sociedade, pode até funcionar como o aguilhão (*Stachel*) que tira o homem da indolência e da passividade e o faz desenvolver os seus talentos.

Além disso, a educação, se por um lado é o desenvolvimento das disposições que a Natureza colocou na espécie humana em vista da Humanidade, por outro lado só consegue realizar a humanidade fazendo-a sair da natureza: o homem tem que superar a sua simples natureza animal para realizar, pelo seu esforço, mediante a razão e a liberdade, a sua verdadeira natureza humana: esta não é algo que estivesse dado, perfeita, no princípio e que foi perdida com a entrada na sociedade (como pensava Rousseau), mas encontra-se no termo do processo de socialização, de educação e de cultura: a cultura consumada é que nos leva à Natureza. Há no ser humano, por conseguinte, uma luta ou tensão permanente entre essas suas disposições originárias – a disposição para

a animalidade e a disposição para a humanidade e, nesta, ainda a disposição para a personalidade, graças à qual se pode tornar um ser efetivamente moral. (*RGV*, AA 06, p. 26-27)

Sexto: ***Temos de ter uma ideia de educação para poder educar, mas, ao mesmo tempo, a verdadeira ideia de educação só se vem a alcançar no processo do desenvolvimento da educação histórica da espécie humana***. Em suma: temos de educar sem possuirmos ainda a ideia perfeita de educação e a verdadeira ciência da educação. Há aqui um círculo vicioso que só é parcialmente rompido com o esforço de sucessivas gerações. Como se lê no *Über Pädagogik*:

> O critério <princípio orientador da educação> depende da educação e a educação depende do critério. Por isso, a educação só pode progredir na medida em que uma geração transmite à seguinte as suas experiências e os seus conhecimentos. Uma geração educa a outra. *(Päd,* AA 09, p. 446)

Daí a defesa das experiências pedagógicas. Kant recomenda mesmo a criação de "escolas experimentais" (*Experimentalschulen*) antes da instituição de "escolas normais" (*Normalschulen*). Deve-se evitar o avulso, o acaso e o mecânico. A educação deve ser orientada por princípios. Mas estes não devem ser tirados só da razão e sim também da experiência, e convenientemente experimentados, antes de serem generalizados. Assim o diz:

> Comumente pensa-se que os experimentos na educação não são necessários, e que pela razão já se pode julgar se algo será bom ou não. Mas nisso enganamo-nos muito, e a experiência ensina-nos que das nossas tentativas resultam efeitos completamente contrários àqueles que esperávamos. Vê-se, pois, que dependendo isso de experimentos, nenhuma época humana pode apresentar um plano completo de educação. A única escola experimental que nisto de algum modo começou a abrir o caminho foi o Instituto de Dessau. Temos de lhe conceder esse mérito, por muitos erros que se lhe possa apontar. […] Ele

> foi de certo modo a única escola na qual os professores tinham a liberdade de trabalhar segundo métodos e planos próprios e que estavam em ligação tanto entre si como também com todos os sábios na Alemanha. (*Päd,* AA 09, p. 451)

Sétimo: ***Temos que educar para a liberdade e ao mesmo tempo fazê-lo mediante a coerção*****,** que em Kant leva o nome de **disciplina** ou de **lei**. Também aqui, analogamente ao que se passa na política, a coexistência das liberdades só é possível sob a condição da comum subordinação à lei (e isso politicamente é garantido pela autoridade). A disciplina, que constitui o primeiro momento da educação e que tem por objeto a mera animalidade e a sensibilidade, não tem contudo para Kant um sentido meramente negativo, mas antes um sentido positivo.

Tal como, sem a coerção da autoridade e da lei, o homem não sai do estado de natureza selvagem e violento e nunca poderá desenvolver a sua humanidade, assim o educando, sem a disciplina, não chega a ser humano e a desenvolver as suas faculdades e capacidades naturais, mas permanecerá num estado bruto, rude, inculto, e pior ainda do que um animal, pois usa a sua liberdade (que o animal não tem) de uma forma selvagem, violenta, destrutiva. Mas a coerção e a disciplina, que a princípio têm de ser exteriores, devem ser progressivamente substituídas pela coerção interior: o próprio indivíduo vai reconhecendo e saboreando os benefícios da coerção a que se submete, compreendendo que só graças a ela consegue desenvolver os seus talentos e realizar-se humanamente na sua máxima expressão e ter disso a satisfação.

Num dos seus Cursos de Filosofia Moral, Kant deu grande desenvolvimento a este tópico. A importância dada a este tópico distingue o programa pedagógico de Kant do de Rousseau, este muito mais condescendente com o curso da Natureza. Cito o filósofo:

> Na formação deve-se olhar a que ela seja apenas negativa, que se evite tudo o que é contra a Natureza. A arte ou instrução podem ser de duas formas. Negativa e positiva, evitar e acrescentar. O negativo da instrução consiste em evitar

a intromissão de erros, o positivo, em acrescentar algo mais de conhecimento. O negativo tanto da instrução como da formação da criatura é a disciplina, o positivo da instrução é a doutrina. A disciplina deve preceder a doutrina. Mediante a disciplina pode ser formado o temperamento e o coração, ao passo que o carácter é formado mais pela doutrina. Disciplina quer dizer domesticação [*Zucht*]; mediante a domesticação não é ensinado à criança nada novo, mas limitada a liberdade sem regra. O ser humano tem de ser disciplinado, pois ele é por natureza rude e selvagem. As disposições humanas só mediante a arte <cultura> [*Kunst*] são destinadas a tornar-se civilizadas [*gesittet*]. Nos animais a natureza desenvolve-se por si, mas em nós <desenvolve-se> mediante a arte; por isso, não podemos deixar o seu curso à Natureza, pois se o fizermos educamos um ser humano selvagem. Disciplina é coerção [*Zwang*]; enquanto coerção ela é contrária à liberdade. Liberdade, porém, é o valor do ser humano e por isso o jovem tem de ser submetido mediante a disciplina de tal maneira que obtenha a liberdade, ele tem de ser disciplinado mediante a coerção, mas não mediante coerção escrava. Toda a educação tem, por conseguinte, de ser livre, na medida em que o jovem deixa os outros <serem livres>. O principal fundamento da disciplina, sobre o qual a liberdade assenta, é este: que a criança veja a sua relação como uma criança e a partir da consciência do seu ser criança [*Kindheit*], da sua idade e do seu poder têm de ser deduzidos todos os deveres. (*V-Mo/Collins* – AA 27, p. 467- 468)

Sublinhe-se a conjugação entre arte (cultura) e Natureza, entre coerção (disciplina) e liberdade, e como o primeiro termo está ao serviço do segundo e precisamente para o tornar possível. Esse é o milagre que se exige e espera que a educação realize.

5. As metáforas kantianas da educação

O pensamento pedagógico é um terreno fértil para o recurso a metáforas e não por acaso, mas porque a metáfora tem por natureza a vir-

tude iluminativa e comunicativa de que se nutre o seu discurso. Poderia dizer-se a um filósofo da educação: diz-me quais são as tuas metáforas e eu dir-te-ei o que pensas sobre educação. Pois acontece que muitas vezes as metáforas por ele usadas para exprimir o seu pensamento são ainda mais expressivas e reveladoras do que as suas teses mesmas. Lemos as teses de Coménio sobre a *pampaideia* e pandidática e não podemos deixar de as apreciar na sua generosa proposta de universalidade. Mas quando lemos algumas das metáforas em que expõe a sua concepção da ação pedagógica – a impressão tipográfica ou calcográfica, ou a ordem pedagógica pautada pelo símile do relógio como figura da ordem – ficamos arrepiados pelo caráter mecânico e uniformizador que inspira tal pedagogia. Torna-se evidente que, com toda a sua generosidade, o sistema pedagógico do pensador checo responde ao programa da Modernidade da produção intensiva de mentes pensando conteúdos uniformes de uma ciência universal tida por verdadeira, por certa e evidente, e os pedagogos são quais tipógrafos que imprimem o mesmo molde do saber pansófico nas cabeças ainda informes e dúcteis dos seus alunos. Da mesma forma, o pensamento pedagógico de Locke, que se expõe na imagem da mente do aluno como uma folha em branco, sobre a qual o pedagogo escreve o que quiser, moldando-a irreversivelmente; ou como uma peça de faiança, que tendo sido uma vez mal pintada e levada à cozedura, já não admite mais correção e fica defeituosa para sempre.

Kant não é uma exceção, e também ele recorre a pertinentes imagens e metáforas para expor o seu pensamento filosófico e pedagógico. Tais imagens cumprem várias funções: heurística, poético-retórica, garantindo a luminosidade intuitiva para os conceitos e ideias e permitindo a comunicabilidade mais alargada possível; por conseguinte, desempenhando também uma função pedagógica e didática, dando a ver, relacionando entre si campos e mundos distintos. É notável, todavia, o teor das metáforas kantianas para a educação. Elas são biológicas e tiradas do mundo vegetal, não mecânicas, no que logo se indica um sinal da natural espontaneidade que preside ao processo educativo. Mas, ao mesmo

tempo, são semanticamente ricas. Já vimos que todo o seu pensamento pedagógico está inscrito numa linguagem biológica – de resto, bem específica, a da teoria epigenética de que ele próprio foi um dos grandes teorizadores juntamente com o naturalista de Göttingen, Johann Friedrich Blumenbach – e, por conseguinte, está já sob a égide das metáforas do organismo vivo, que se desenvolve desde o germe até à sua plena manifestação, incorporando nas gerações sucessivas o adquirido das gerações anteriores.

Mas há duas imagens que reforçam essa tónica. Elas ora sublinham a vantagem da educação pública sobre a privada-caseira e individual, ora a solidariedade entre educação e política, ora a comum aprendizagem da cidadania, ora o benefício da auto e da hetero-disciplina. Uma delas é recorrente nos escritos, cursos e reflexões de Kant sobre filosofia da história e da política e sobre filosofia da educação: a da árvore que cresce junta com as outras na floresta, por contraste com a que cresce isolada e em plena liberdade selvagem. Ela aparece em várias versões (não totalmente idênticas, e com maior ou menor desenvolvimento), revelando uma grande plasticidade semântica.[15] No ensaio *Idee* (1784) ela tem um significado sobretudo histórico-político, no *Über Pädagogik* (1803) tem um significado pedagógico. Mas em algumas ocorrências nos Cursos (*Moralphilosophie/Collins*, 1785) e em várias Reflexões do espólio (*Refl.* 1394 – AA 15, p. 607) ela tem um significado pedagógico-político: os dois aspectos estão intimamente entrelaçados e reforçam-se mutuamente. Cito algumas das versões:

> Apenas numa tal cerca [*Gehege*] como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores numa floresta precisamente porque cada qual procura roubar à outra o ar e o sol, ambas obrigam

[15] Veja-se a subtil análise desta metáfora em Joel Thiago Klein, «The Use of Metaphor in Kant's Philosophy of History», Patrícia Kauark-Leite *et alii* (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, pp.497-512.

cada uma a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um aprumado crescimento belo, ao passo que as que, em liberdade e isoladas umas das outras, lançam os seus ramos a seu bel-prazer, crescem deformadas, sinuosas e tortas. (*IaG*, AA 08, p. 22)

Mas eis a mesma imagem, agora em versão de Manual de educação de príncipes:

Uma árvore …, que está sozinha no campo, cresce torta e estende muito os seus ramos; pelo contrário, a que está no meio da floresta, cresce direita, pois as árvores que estão ao lado dela resistem-lhe e ela busca o ar e o sol acima de si. Assim é com os príncipes. Sem dúvida é sempre melhor que sejam educados por alguém do número dos súbditos, do que por alguém da sua mesma condição. (*Päd*, AA 09, p. 449)

No mesmo registo, mas sublinhando a vantagem da educação pública como escola de cidadania e de aprendizagem da igualdade entre governados e entre governados e governantes, sujeitos que estão uns e outros sob a mesma lei comum, ao mesmo tempo em que se educam reciprocamente:

Tal como as árvores na floresta, porque estão apertadas umas junto das outras crescem direitas (e porque para buscar o ar têm de elevar-se e procurá-lo acima do chão, elas protegem-se do vento e garantem umas às outras tanto a sombra como o calor que lhes permite cuidar melhor dos novos rebentos) e assim encontram lugar para si próprias: assim os homens no estado de natureza e de liberdade crescem tortos e aleijados, mas na sociedade civil crescem direitos. Eles têm de formar-se e educar-se uns com os outros. (*Refl* 1349, AA 15, p. 607)

Ainda numa outra versão, a mesma imagem expõe o sentido positivo kantiano da disciplina:

> Tal como as árvores na floresta se disciplinam entre si, na medida em que procuram o ar para o seu crescimento não ao lado das outras, mas acima de si, onde a nenhuma causam prejuízo, assim crescem elas direitas para o alto; pelo contrário, uma árvore no campo aberto, onde não é limitada por nenhuma outra, cresce completamente aleijada e, depois, é já demasiado tarde para tentar discipliná-la. Assim é com o ser humano: se ele for cedo disciplinado, então crescerá com os outros direito, mas se for descuidado, tornar-se-á uma árvore aleijada. (*V-Mo/ Collins* – AA 27, p. 468)

No *Über Pädagogik*, ocorre uma outra imagem que propõe a educação como sendo uma sementeira. Ela sublinha o caráter espontâneo e o potencial diferenciador da educação, e não precisamente o de multiplicação uniformizante, como acontecia na comparação que Coménio estabelecia entre a pedagogia e a tipografia. Aliás, a comparação da educação com uma sementeira é corrente na literatura filosófico-pedagógica, desde a Antiguidade. Pense-se nos Jardins de Adónis, de que fala Platão no *Fedro* (276b-d), aqueles de crescimento e florescimento rápido, que, apenas feita a sementeira, logo davam flores muito belas ao fim de oito dias, mas que também prontamente definhavam, imagem de um desenvolvimento artificial e sem verdadeira consistência. No caso da imagem usada por Kant, trata-se não de uma sementeira que simplesmente reproduz flores de uma mesma cor, mas sim, como acontece com certas espécies de flores – as prímulas (*Aurikeln – primula auricula*), que, sendo semeadas de uma só cor, têm a particularidade de nascer de cores variadas. O que esta singular sementeira propõe é uma concepção da educação não como a reprodução do mesmo ou a replicação do pré-formatado, mas como a promoção da auto-geração do diverso, do novo, do diferente. É a epigênese em versão pedagógica! Transcrevo a passagem:

> Nós vemos, por exemplo, nas prímulas [*Aurikeln*] que, se as arrancamos pela raiz <e as transplantarmos>, obtemo-las apenas de uma e mesma cor; mas se espalharmos as suas sementes, então obtemo-las de cores completamente

> outras e as mais diversas. A Natureza, por conseguinte, pôs nelas os germes e agora trata-se apenas de uma conveniente sementeira e transplantação para aquelas se desenvolverem. Assim também se passa com os seres humanos! – Residem na humanidade muitos germes e agora é tarefa nossa desenvolver de forma proporcionada as disposições naturais [*Naturanlagen*], fazer sair a humanidade dos seus germes, e assim fazer com que o ser humano realize a sua destinação. (*Päd*, AA 09, p. 445)

Esta imagem sugere ainda outra reminiscência do *Fedro* de Platão. Aí, o inspirado discurso ou o *logos* do filósofo (Sócrates) revela a sua eficácia não se replicando tal e qual nas mentes dos seus ouvintes, mas antes fazendo desabrochar nestes a semente do *logos* próprio que há em cada qual (*Fedro* 276 e-277a). E isso vai ao encontro do acima citado testemunho de Wilhelm von Humboldt, segundo o qual o ensino do professor Kant não consistia em propor aos seus alunos ideias dele próprio ou alheias já descobertas, mas antes tinha o condão de acender em cada um deles a sua luz própria.

(Página deixada propositadamente em branco)

10
"Uso polémico da razão", ou "paz perpétua em Filosofia"? – Pensamento antinómico e princípio de antagonismo em Kant

> … a antinomia da razão pura…, foi isso o que, de início, me despertou do torpor dogmático para a crítica da própria razão, para suprimir o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma.
>
> Immanuel Kant, Carta a Christian Garve, de 21.09.1798, AA 12: 257-258

> As contradições e o conflito dos sistemas foram ainda a única coisa que, nos tempos mais recentes, manteve o entendimento humano livre da completa ruína nas coisas da metafísica.
>
> Immanuel Kant, *Refl.z.Met*, AA 18:33.

> A razão necessita mesmo de semelhante conflito e seria de desejar que este tivesse sido travado mais cedo e com uma autorização pública sem restrições. Assim, mais depressa teria surgido uma crítica madura e, com a sua aparição, todas estas querelas teriam caído por si, na medida em que os conflituantes teriam aprendido a reconhecer as suas ilusões e os preconceitos que os dividiam.
>
> Immanuel Kant, *KrV* A 747/B 775

No ano de 1796, Kant publica, numa revista de Berlim (*Berlinische Monatschrift*, XXVIII, 485-504), um ensaio com o estranho título: *Anúncio*

da próxima assinatura de um tratado para a paz perpétua em Filosofia (Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie).[1] Um tal título parece ser eco do ensaio *Para a paz perpétua (Zum ewigen Frieden)*, publicado no ano anterior, no qual o já septuagenário filósofo expusera o seu programa audacioso para a solução pacífica global dos conflitos nas sociedades humanas, seja no interior de um só Estado, seja no plano das relações entre os diferentes Estados. Do mimetismo do título deste novo ensaio poder-se-ia concluir que o filósofo estende agora à filosofia e aos conflitos entre os filósofos e os sistemas filosóficos solução análoga da que tinha proposto para a solução dos conflitos no domínio político e que, por conseguinte, o *topos* da «paz perpétua» em política precederia em Kant o *topos* da «paz perpétua» em filosofia e serviria de modelo para esta.

Mas não é o caso. Na verdade, o tema da "paz perpétua" em filosofia expõe-se na obra publicada de Kant muito antes do que o tema da "paz perpétua" em política. Ou, antes, deveria dizer-se que eles surgem ao mesmo tempo, sendo dado que o filósofo supõe desde o começo uma perfeita homologia entre os dois domínios, deslizando muito naturalmente de um para o outro. Mas para melhor nos darmos conta disso devem ler-se algumas páginas muito pouco lidas e ainda menos atendidas da *Crítica da Razão Pura*, nomeadamente as da segunda secção do primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método, que leva o título «Disciplina da razão pura por relação ao seu uso polémico». (*KrV* B 780 ss) O objetivo do presente ensaio é, pois, ler o ensaio de Kant do ano

[1] *Verkündigung* (AA 08:411-422). O ensaio é uma resposta a J. G. Schlosser, o qual replicara a um outro ensaio de Kant desse mesmo ano (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, *Berlinische Monatschrift*, XXVII, 1796, 387-426), onde o filósofo crítico procedia à desconstrução da interpretação místico-poética do pensamento de Platão oferecida por aquele pensador «neoplatónico» (assim o designa Kant, sendo um dos primeiros a usar o neologismo), na Introdução e nas Notas à sua tradução das *Cartas* de Platão (*Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg, 1795). Mas, já no final daquele primeiro ensaio, Kant, passando do registo crítico e irónico ao registo pacificador, deixava indicado o mote que desenvolve neste segundo ensaio.

1796 a partir da mencionada seção da *Crítica da Razão Pura* e, vice-versa, reinterpretar essa seção à luz daquele ensaio tardio. Esta leitura cruzada e contrastada de dois textos, que correspondem a momentos muito diferentes de exposição do pensamento kantiano, para além de nos permitir o reconhecimento das homologias que existem entre a solução kantiana das controvérsias filosóficas e a solução kantiana dos conflitos políticos, pode também esclarecer-nos a respeito da aparente contradição do programa da crítica kantiana da razão, o qual, se, por um lado, se anuncia com a intenção de resolver as intermináveis lutas que têm lugar na «arena» (*Kampfplatz*) da razão pura, estabelecendo a «paz perpétua em filosofia», por outro lado, conduz-se mediante um procedimento dialético, fazendo apelo a um «uso polémico da razão», como sendo a forma adequada para neutralizar seja as pretensões do dogmatismo seja as do ceticismo a propósito das questões metafísicas. Assim, se a releitura daqueles textos nos pode ajudar a caracterizar a originalidade da "*pax philosophica*" kantiana, frente a outros programas historicamente conhecidos de pacificação filosófica, nomeadamente, os apresentados por alguns filósofos do Renascimento (tais como Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Agostino Steuco), ela também nos faz reconhecer que a filosofia kantiana é originariamente determinada por uma conceção agónica da razão, do homem e da sociedade humana, da vida, do cosmos.[2] É isso, com efeito, o que aprendemos do ensaio de 1796: a vida

[2] Para dar apenas alguns exemplos maiores desse geral domínio do princípio agónico ou de antagonismo na filosofia de Kant, seja, antes de mais, o que se pode colher da leitura do ensaio cosmológico do ano 1755, no qual somos convidados a assistir à luta perpétua das forças atrativas contra as forças repulsivas no cosmos, luta que precisamente garante ao cosmos a sua instável estabilidade dinâmica (*Allgemeine Naturgeschichte,* AA 01:243ss); seja, depois, o pressuposto do «antagonismo», também dito «insociável socialidade», na antropologia social e política e na filosofia da história kantianas (*Idee*, AA 08:20), que assegura o dinamismo e o progresso político e moral na história; seja ainda a «luta do bom contra o mau princípio», na antropologia moral e religiosa (*Religion*, 2. und 3. Stück, AA 06: 57-147). E essa universal lógica (ant) agónica (antitética, antinómica) replica-se nos três planos da filosofia transcendental: no teorético (*KrV* B 448 ss, AA 03:290ss), no prático (na dialética e antinomias da razão prática – *KpV,* AA 05:107ss), na dialética e antinomia do gosto (*KU* §§55-57, AA 05:337 ss) e na dialética e antinomia do juízo teleológico (*KU* §§69-76, AA 05:385 ss). Mas o

– tanto a de um corpo orgânico, como a da sociedade ou até a da razão, que, de resto, se pensa ela mesma como se fosse um organismo vivo (*KrV* B 862-863, AA 03:539-540) – subsiste na luta de forças ou de interesses antagónicos que coabitam no seu seio, e para conservar o seu estado de sanidade precisa de manter ou conter essas forças em proporcionado equilíbrio, quer dizer, em viva tensão permanente.[3]

I

O primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método ocupa-se da «Disciplina da razão pura». É o mais longo e sem dúvida um dos mais importantes desta parte da obra e talvez mesmo um dos mais arcaicos no processo de confeção da obra. No fundo, «disciplina da razão pura» é uma outra maneira de dizer a própria empresa crítica da razão. E, segundo Kant, uma tal disciplina torna-se necessária precisamente onde, como na razão pura,

> se encontra todo um sistema de ilusões e de enganos bem ligados entre si e reunidos sob princípios comuns, sendo então preciso uma legislação toda especial, mas negativa, que, sob o nome de disciplina, institua, a partir da natureza da razão e dos objetos do seu uso puro, como que um sistema da precaução e do exame de si mesma diante do qual nenhuma aparência falsa

---

mesmo paradigma antagonístico preside igualmente ao entendimento das relações conflituais entre os diferentes saberes organizados em Faculdades, nomeadamente, entre as superiores (Teologia, Direito, Medicina) e a inferior (Filosofia), relações que o filósofo se esforça por fazer passar da situação selvagem de guerra e das soluções pela força, poder arbitrário e repressão, a uma situação de coexistência civilizada e realmente fecunda para a república das ciências, o que só pode dar-se mediante a invocação da razão, da lei e do direito (*Streit der Fakultäten*, AA 07:29-45).

[3] Neste ensaio retoma-se a ideia central da comunicação apresentada, numa versão em francês («Raison polémique, ou paix perpétuelle en Philosophie?»), no III. Multilaterales Kant-Kolloquium (Mainz, 9-13 Oktober 2011), subordinado ao tema *Kant und das antinomische Denken* / *Kant et la pensée antinomique* / *Kant and antinomical thinking*.

e sofística possa subsistir, mas deve, ao contrário, revelar-se imediatamente, não obstante todas as razões com as quais se queira ornamentar. (*KrV* B 739)

Na primeira secção desse capítulo – «Disciplina da razão pura no seu uso dogmático» –, Kant desenvolve a sua conceção da Matemática e do seu método, confrontando-a com a Filosofia, e chega à conclusão da impossibilidade de transferir os processos próprios da primeira para a segunda. Esta pretensão, que, desde Platão até aos filósofos modernos, constituiu o expresso desiderato dos metafísicos dogmáticos, longe de servir a Filosofia e o esclarecimento das suas questões metafísicas, foi antes, segundo Kant, a fonte das ilusões, dos equívocos e dos erros que proliferam no campo da Filosofia. Quanto ao essencial, o filósofo retoma e reelabora nesse capítulo as teses que sobre o assunto havia exposto num ensaio do ano 1763 – *Investigação acerca da evidência dos princípios da Teologia natural e da Moral* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*). Tais teses são bem conhecidas: Matemática e Filosofia, sendo embora «ciências racionais», são disciplinas absolutamente diferentes, não apenas pelo seu objeto, mas também pelo seu método e pelo respetivo modo de "uso da razão". A Matemática é uma ciência racional «por construção de conceitos»; a Filosofia, por sua vez, é um conhecimento racional «por conceitos». A primeira pode examinar e representar o universal *in concreto* numa intuição *a priori* que lhe corresponde; a segunda, pelo contrário, tem de considerar sempre o universal *in abstracto* (por meio de conceitos), e se as demonstrações matemáticas podem ser consideradas verdadeiras demonstrações porque penetram na intuição do seu objeto (tornando-o intuível), já as provas filosóficas merecem antes o título de provas acroamáticas (discursivas), e não o de verdadeiras demonstrações, pois elas só podem fazer-se mediante meras palavras, isto é, pelo objeto em pensamento ou por conceitos, os quais são sempre abstratos. Não há em Filosofia algo que seja semelhante às definições, aos axiomas e às demonstrações que se usam na Matemática e graças aos quais esta ciência têm assegurada a sua certeza. (*KrV* B 758-764)

Da comparação estabelecida, resulta que as proposições filosóficas não podem ter pretensão ao estatuto de verdade e de certeza das proposições matemáticas. Uma tal pretensão, que seduziu vários filósofos modernos, longe de servir a boa causa da razão nas questões metafísicas foi antes a fonte de erros e de ilusões que só a crítica da razão pela primeira vez conseguiu descobrir e está em condições de superar. Kant repete-o uma e outra vez:

> Não convém de modo nenhum à natureza da Filosofia, sobretudo no campo da razão pura, engalanar-se com uma aparência dogmática e exibir os títulos e as insígnias da Matemática, ciência a cuja Ordem <corporação> ela não pertence… Isso são vãs pretensões que nunca podem ter sucesso, mas que, pelo contrário, devem comprometer a Filosofia a refletir sobre o seu desígnio para descobrir as ilusões de uma razão que desconhece os seus limites e, por meio de uma clarificação suficiente dos nossos conceitos, conduzir a presunção da especulação a um modesto, mas fundamentado conhecimento de si mesmo. (*KrV* B 763)

Em alternativa a este método, que tinha a Matemática por seu paradigma e que almejava poder estabelecer uma ciência dogmática dos supremos objetos metafísicos (Deus, Alma, Mundo), Kant propõe, na segunda secção do capítulo, o que chama o «uso polémico da razão». Mas o que é este uso polémico e de onde provém ele? Quais são as suas possibilidades e limites e que tipo de verdade e de certeza pode ele garantir?

A primeira coisa que deve notar-se é que toda essa secção tem uma relação direta com as secções da Dialética transcendental, onde Kant apresentara a Antitética da razão pura, falando como se fosse um experimentado estratego:

> Estas asserções sofísticas abrem pois uma arena dialética, onde a vitória pertence ao partido ao qual é permitido tomar a ofensiva, e onde aquele que é

> forçado a limitar-se a defender-se tem necessariamente de sucumbir. Desse modo, os bravos campeões, quer eles combatam pela boa ou pela má causa, estão seguros de levar a coroa da vitória, desde que tenham o cuidado de garantir para si o privilégio de lançar o último ataque e se não forem obrigados a sofrer um novo assalto do adversário. Pensa-se com razão que esta arena foi muitas vezes frequentada até aqui e que um grande número de vitórias nela foram alcançadas de uma e outra parte, mas que, quanto à última, aquela que deveria decidir a questão, sempre se teve o cuidado de que o cavaleiro da boa causa ficasse como único senhor do terreno, interditando ao seu adversário que tomasse de novo as armas. Como juiz imparcial do combate, não temos de nos preocupar de saber se é pela boa ou má causa que lutam os combatentes, e devemos deixá-los terminar entre eles o assunto. Talvez, depois de se terem mutuamente mais cansado do que propriamente ferido, eles reconhecerão por si a vaidade da sua querela e separar-se-ão como bons amigos. (*KrV* B 450-451)

Seguidamente, o filósofo esforça-se por caracterizar o novo método que propõe, como sendo «somente e essencialmente próprio da filosofia transcendental e só nela não prescindível» (*nur der Transcendentalphilosophie allein wesentlich eigen… nur in diesem nicht entbehrt* – B 452), apontando a semelhança que ele revela com um método cético, mas sublinhando igualmente a radical diferença em relação ao ceticismo propriamente dito. E insiste que só essa estratégia se adequa à natureza peculiar das asserções da razão pura a respeito dos assuntos metafísicos. Nas suas palavras:

> Este método, que consiste em assistir a um combate de asserções, ou antes a provocá-lo, não para decidir no fim a favor de um ou de outro partido, mas para investigar se o seu objeto não seria por acaso uma pura ilusão, à qual cada um se agarra em vão e onde nada há a ganhar, ainda que não se encontrasse resistência, esta maneira de agir, digo eu, pode ser designada sob o nome de método cético. Ele é completamente diferente do ceticismo,

princípio de uma ignorância artificial e científica, que mina os fundamentos de todo o conhecimento para não lhe deixar em lado nenhum, se possível, nem certeza, nem segurança. O método cético, com efeito, tende à certeza, procurando descobrir, num tal combate, empreendido de boa fé e conduzido com sensatez dos dois lados… Mas este método cético só é essencialmente próprio da filosofia transcendental… As asserções transcendentais, que pretendem ser conhecimentos que se estendem para lá do campo de todas as experiências possíveis, não são nem tais que a sua síntese abstrata pudesse ser dada em alguma intuição a priori [como na Matemática], nem feitas de tal maneira que o mal-entendido pudesse ser descoberto por meio de alguma experiência [como na filosofia experimental]. A razão transcendental não nos fornece, pois, outra pedra-de-toque senão a que consiste em tentar unir entre si as suas asserções e, por conseguinte, em deixá-las antes de tudo lutar umas com as outras livremente e sem obstáculo. (*KrV* B451-452)[4]

Trata-se, portanto, de praticar um «método cético», que não é, todavia, um «ceticismo» e que consiste em levar os contendores a esgrimirem os seus argumentos até à extenuação e, por essa via, a consciencializarem a ilusão transcendental em que laboram as suas pretensas certezas ou evidências a respeito das questões metafísicas, sejam elas as da tese ou as da antítese.[5] A antitética kantiana responde a três principais questões: 1) a da identificação das proposições antinómicas da razão e respetiva apresentação numa tópica de antinomias; 2) a da identificação da causa (ou ilusão) de onde provêm as proposições antinómicas; 3) a de ver se

[4] A mesma ideia é retomada e desenvolvida na secção da Teoria Transcendental do Método, em A 756-757/B784-785.

[5] Sobre a relação de Kant com a estratégia do pirronismo antigo, tal como transmitida por Sextus Empíricus nas *Hypotiposes Pirronianas* (I,8), veja-se: António Pedro Mesquita, «Kant e o cepticismo antigo», in: *A Paixão da Razão. Homenagem a M. L. Ribeiro Ferreira*, Lisboa: CFUL, 2014, pp.325-339. E ainda: Giorgio Tonelli, «Kant und die antiken Skeptiker», in: *Studien zur Kants philosophischer Entwicklung* (hrsg. v. Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich, Giorgio Tonelli), Hildesheim: Olms, 1967; Michael Forster, *Kant and Skepticism*, Princetpn: Princeton University Press, 2010; Alexandre Skvirsky, «Kant e o Pirronismo», *O que nos faz pensar*, n.º 32, dezembro de 2012, pp.75-91.

a razão tem maneira de superar essas antinomias e qual pode ser essa maneira.[6]

Como vimos, o recurso à antitética ou ao método polémico para levar os metafísicos a reconhecer que são vítimas de uma ilusão transcendental justifica-se e impõe-se, segundo Kant, pela natureza própria da Metafísica e das suas questões, para cujo tratamento os métodos da Lógica e os da Matemática se revelam inadequados. E esta convicção deve ter-lhe estado presente desde a primeira fase de redação da *Crítica da Razão Pura*, pois dela dá testemunho a seguinte Reflexão, datável presumivelmente do ano 1772:

---

[6] O primeiro que fez uma crítica sistemática da doutrina kantiana das antinomias da razão foi Hegel, que reconheceu, apesar de tudo, o seu mérito, ao mesmo tempo que apontou o seu carácter originariamente formal. Segundo Hegel, a antinomia reside na própria realidade e está no cerne do conceito. As principais questões que se podem formular a propósito das antinomias kantianas são as seguintes: 1) se elas são reais ou apenas aparentes; 2) se as que Kant considera na *KrV* – a tópica kantiana das quatro antinomias – esgotam realmente todas as antinomias filosóficas, ou se há outras igualmente pertinentes que deveriam ser consideradas e que, de resto, o próprio Kant vem a considerar nas suas outras obras, que têm elas próprias as respetivas antinomias e Dialéticas (*KU*, AA 05:344-346): na *KpV* (as antinomias ou dialética da razão prática, entre moralidade e felicidade), na *KU* (as antinomias ou dialética da razão estética ou do gosto: entre singularidade e universalidade e entre realismo e idealismo do juízo de gosto (*KU* AA 05:339-341); entre idealismo e realismo da finalidade da natureza, entre teleologia da natureza e mecanismo da natureza, entre teleologia da natureza e teleologia moral – *KU* AA 05:311-389); 3) se todas as antinomias estão no mesmo nível e têm a mesma origem, e se admitem idêntico tratamento e têm idêntica solução; 4) qual o verdadeiro peso das antinomias na génese do criticismo kantiano (tendo em conta a carta a Garve de 21.09.1798, confrontada com outras confissões do mesmo teor, mas aparentemente não coincidentes com aquela); 5) qual o significado filosófico das antinomias ; 6) se a tópica das antinomias kantianas corresponde ao catálogo das grandes antinomias do pensamento filosófico que se podem identificar na história da filosofia; 6) qual a causa e a origem das antinomias: um erro, um equívoco, uma ilusão transcendental, a desmesura e desproporção entre a razão e a realidade?; 7) qual a coerência do tratamento kantiano das antinomias: será que há uma solidariedade entre as antinomias e que elas constituem um sistema?; 9) a solução kantiana das antinomias é verdadeiramente uma solução, ou dá antes lugar a novas antinomias e controvérsias? Por certo, estas questões são colocadas aqui não porque as possamos realmente enfrentar, mas apenas para que nos demos conta da amplitude da discussão que o tema exige, a qual não cabe no propósito deste ensaio. Só alguns destes tópicos são considerados na obra de Josef Seifert, *Überwindung des Skandals der Vernunft*, *Die Widerspruchsfreiheit – trotz Kant*, Freiburg: Alber, 2001. Veja-se também, do mesmo autor, «Das Antinomienproblem als Grundproblem aller Metaphysik : Kritik der *Kritik der reinen Vernunft*», *Prima Philosophia*, II, Heft 2, 1989.

Na crítica da Metafísica pode fazer-se uso de dois métodos. O primeiro consiste em examinar as provas e em procurar os paralogismos ou *petitiones principii*. O segundo consiste em opor a uma prova uma outra e certamente tão convincente do contrário como aqueloutra. Este último método é o melhor. Sendo dado que os erros das conclusões metafísicas residem sobretudo no facto de que aquilo que vale apenas a propósito das condições do conhecimento sensível é enunciado a propósito do objeto, então uma prova pode parecer tão rigorosa que dificilmente nos apercebemos de um erro, o qual se descobre muito melhor mediante uma *demonstratio oppositi*. (*Refl*. n.º 4454, AA 17:557)

Da mesma forma, na referida secção da *Crítica*, lê-se:

Para acabar o processo radicalmente e para satisfação das duas partes, não resta, pois, nenhum meio senão ver que elas podem refutar-se tão bem uma à outra, que acabam por se convencer que disputam por nada, e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade ali onde nenhuma existe. (*KrV* B 529)

Por conseguinte, por «uso polémico da razão pura» Kant entende

a defesa que a razão faz das suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas, não se tratando de saber se as suas asserções não poderiam também ser falsas, mas assegurando-se somente de que ninguém alguma vez possa afirmar o contrário com certeza (ou mesmo com uma maior aparência de certeza). (*KrV* B 767-768).

Ao recomendar o uso deste método[7], o filósofo crítico tem consciência de que nele se trata de uma espécie de prova cética que os filósofos

[7] Num passo do Curso de *Lógica Blomberg* (AA 24 :209), lê-se: «O pirrónico, isto é, o duvidador cético, diz que para todo e qualquer dos nossos juízos, ou pelo menos para

devem fazer em si mesmos, ainda que ele a represente dramaticamente na cena de um tribunal «perante o olhar de um terceiro observador» (*in den Augen eines dritten Beobachters*) (*Refl.* 5015; AA 18:61), «enquanto juiz imparcial da luta» (*als unparteiischen Kampfrichter*) (*KrV* B 451). Com a argumentação antitética não se pretende na verdade produzir nenhum conhecimento do objeto visado nas proposições enunciadas, mas apenas libertar a razão das ilusões e dos erros que resultam do equívoco onde elas assentam. O objetivo é fazer ver aos metafísicos que uma questão a respeito da qual é possível produzir duas argumentações igualmente convincentes, não podem ter verdadeira solução e que algures nelas se esconde uma ilusão na sua base. Mas, então, pode perguntar-se: tudo não passa de um mero jogo que a razão joga consigo mesma, ou que os filósofos, os protagonistas e intérpretes da causa e dos interesses da razão, jogam entre si para, no fim, chegarem a concluir que lutam por nada? Pois, na verdade e no fundo, não há nenhum conflito, nenhuma polémica, nenhuma antinomia, nenhuma antitética na razão ela mesma?

Tal é, com efeito, a conclusão que Kant repete uma e outra vez. Todo o seu trabalho crítico visa, pois, esclarecer a natureza aparente das antinomias e assegurar-nos de que não pode haver em geral uma real antitética da razão, e que aquela faculdade que deve precisamente ser o tribunal supremo para julgar todos os litígios, não pode envolver-se em conflito com ela mesma. Não há que temer nisso um verdadeiro perigo para a razão, porque, como se chegará a reconhecer, propriamente falando, «as ideias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialécticas» (*KrV* B 697), e não há nenhuma antitética (*KrV* B 771), nem nenhuma polémica (*KrV* B 779,784) no campo da pura razão. Todavia, a uma tal conclusão só se chega mediante o procedimento polémico, jogando com

---

muitos, pode ser sempre contraposto um outro, o qual afirma exatamente o oposto do que o declarado no primeiro. Ora isto deve ser encarado mais como uma excelente observação do que como uma dúvida repreensível. E teria sido mesmo desejável usar esta observação correta e cuidadosamente; consequências muito vantajosas teriam certamente decorrido para todo o conhecimento humano.»

toda a seriedade o jogo das antinomias, esgotando as razões e argumentos de um e de outro lado. Assim, o método antinómico, da mesma forma que o uso polémico da razão, serve para mostrar que não há e não pode mesmo haver qualquer verdadeira antinomia na razão, que as antinomias somente podem ter por causa alguma ilusão, equívoco ou mal-entendido, que basta esclarecer para que deixem de perturbar a paz da razão.

O filósofo faz notar a diferença que existe entre a antinomia cosmológica (referente à ideia de Mundo) e as antinomias teológica (referente à ideia de Deus) e psicológica (referente à ideia de Alma). Na primeira, a antitética tem por base um mal-entendido que consiste em tomar os fenómenos do mundo por coisas-em-si e em pretender que eles possam fornecer uma síntese integral do objeto visado na ideia. Neste caso, uma vez esclarecido o mal-entendido, dissolve-se a antinomia. Porém, no caso da antinomia teológica e psicológica, a razão visa, com as suas proposições, não fenómenos que possam ser dados numa experiência, mas coisas-em-si: isto é, Deus, como ser supremo absolutamente independente do mundo, e a Alma, como substância imaterial e eterna. Neste último caso, escreve Kant,

> só haveria uma verdadeira contradição se a razão pura tivesse a dizer do lado da negação alguma coisa que pudesse aproximar-se do fundamento de uma afirmação; porque, no que respeita à crítica dos argumentos da afirmação dogmática, pode-se muito bem aceitá-la ao crítico, sem por isso ter de renunciar a essas proposições, as quais têm ao menos por elas o interesse da razão, interesse que o adversário não pode de modo nenhum invocar. (*KrV* B769)

Isso quer dizer que, mesmo que a Crítica nos mostre que nada podemos saber no que concerne àquelas realidades (Deus, Alma), não ficamos por isso impedidos de as considerar com legitimidade até mesmo para o uso empírico da razão e, sobretudo, de assumi-las com uma suficiente garantia para o uso prático da razão. Podemos mesmo estar plenamente

seguros de que ninguém virá alguma vez provar o contrário e «contra o adversário nós temos à disposição o nosso *non liquet*, que deve infalivelmente confundi-lo, ainda que não recusemos que ele o revire contra nós.» (*KrV* A742/B770) E Kant conclui uma vez mais em linguagem de torneio:

> Sendo assim, não haveria propriamente antitética da razão pura. Pois a única arena para ela deveria ser procurada no campo da teologia e da psicologia puras; mas este terreno não pode exibir nenhum vencedor munido da sua armadura e de armas que se pudessem temer. Ele só pode exibir-se aí sob o coro de zombarias ou de fanfarronadas das quais podemos fazer troça como de um jogo de crianças. E isso constitui uma observação consoladora, que devolve coragem à razão; pois, de outro modo, sobre que poderia ela apoiar-se, se ela, que é a única chamada a suprimir todos os erros, fosse abalada em si mesma, sem poder esperar nem paz nem posse tranquila. (*KrV* B 771)

Na argumentação desenvolvida ao longo de toda a secção, Kant convida-nos para um exercício que raia o paradoxo: por um lado, afirma, uma e outra vez, que, propriamente falando, não existe no campo da razão pura nenhuma verdadeira antitética, nenhum conflito, contradição, antinomia ou mesmo polémica. Mas, por outro lado, reconhece que esta antitética é natural à razão e que ela serve até os fins da natureza no que se refere à razão e, neste sentido, uma tal antinomia é verdadeiramente benfazeja e mesmo necessária para que se chegue ao esclarecimento dos verdadeiros interesses da razão e para resolver as antinomias e os conflitos aparentes que têm por base algum equívoco ou ilusão. Deste modo, as antinomias excitam a razão, incentivam as suas forças vitais impedindo-as de que fiquem debilitadas por falta de exercício. O paradoxo reside, então, no facto de que se chega a concluir que não há verdadeira antitética ou polémica na razão pura justamente fazendo um uso polémico e antinómico da razão pura. Mas, assim sendo, o paradoxo revela-se também ele como aparente e resolve-se nestes termos: objetiva-

mente e em si mesma, a razão não é antinómica (como poderia ela sê-lo em si mesma, se é ela precisamente que tem de decidir todos os conflitos?); mas, subjetivamente considerada, as suas proposições, enquanto são enunciadas e interpretadas pelos filósofos, seja por falta de fundamento, seja por causa de uma qualquer subrepção oculta algures, podem à partida parecer antinómicas e estar em conflito, o que todavia desaparece assim que se submetam essas proposições à prova do método polémico. E então,

> Se olharmos, não ao que acontece, mas ao que razoavelmente deveria acontecer, não deve propriamente existir polémica da razão pura. Com efeito, como podem duas pessoas sustentar uma controvérsia sobre uma coisa a respeito da qual nem uma nem outra podem apresentar a realidade na experiência efetiva ou mesmo somente possível, e a respeito da qual são obrigados a ir buscar a algum sítio a ideia para dela tirar algo mais do que a ideia, a saber a realidade efetiva do objeto mesmo? Mediante que meio concluirão eles a controvérsia, pois que nenhum deles pode tornar a sua causa diretamente compreensível e certa, mas somente atacar e refutar a causa do adversário? (*KrV* B 778)

A conclusão segue-se:

> Não há pois propriamente nenhuma polémica no campo da razão pura. Os dois partidos esgrimem no ar e batem-se apenas com as respetivas sombras, porque eles saem dos limites da natureza e vão para uma região onde nada se oferece à garra do seu dogmatismo, nada que eles possam captar e segurar. Eles combateram bem, mas as sombras que eles rasgaram se refazem num fechar de olhos como os heróis de Walhalla, para que possam renovar sempre o prazer de combater assim sem derramamento de sangue. (*KrV* B 784)

E a tolerância do filósofo crítico pode então expor-se em toda a sua desportiva magnanimidade:

> Deixai, pois, falar o vosso adversário, quando nada mais faz do que falar racionalmente e combatei-o simplesmente com as armas da razão. De resto, não temais quanto à boa causa da razão (o interesse prático), porque essa jamais está em jogo num conflito que é simplesmente especulativo. O conflito então não revela mais do que uma certa antinomia da razão, a qual, como ela assenta na natureza desta razão, deve necessariamente ser tomada em consideração e examinada. Ele cultiva a razão fazendo-a encarar o seu objeto sob dois pontos de vista, e assim retifica o seu juízo restringindo-o. O que está aqui em litígio não e a coisa, mas o tom. Pois, ainda que tivésseis de renunciar a falar a linguagem da *ciência*, resta-vos ainda suficiente para falar a de uma *fé* sólida, que a razão mais severa autoriza. (*KrV* B 772)

A verdade que resulta deste uso polémico da razão não é de ordem metafísica, nem de natureza lógica, mas de ordem retórica. Não se trata de demonstrar «a partir de fundamentos objetivos», mas de persuadir as partes em conflito «a partir de fundamentos subjetivos». Trata-se, diz Kant, de uma «justificação *kat'anthropon*, que protege contra todos os prejuízos e proporciona uma propriedade titulada, que não tem que temer nenhumas usurpações estranhas, mesmo se não pode ser demonstrada suficientemente *kat'aletheian*.» (*KrV* B767) Essa propriedade não é, porém, de teor especulativo e sim de teor prático. O que do uso polémico e antinómico resulta é a certeza de que se o dogmático não pode pretender à ciência, também o cético não pode demonstrar que as exigências práticas da razão não têm sentido. Estas ficam então garantidas da dúvida cética a seu respeito, não por uma ciência, mas por uma fé prática.

Torna-se assim patente que o jogo das antinomias, longe de prejudicar a razão, antes serve os seus fins essenciais. E, ao mesmo tempo, percebe-se que o trabalho da crítica da razão não é empreendido por causa do interesse especulativo da razão, mas por causa do interesse prático desta mesma razão; e precisamente para mostrar que a causa prática da razão, se não pode ser fundada no exercício teorético da

mesma, também não pode ser por ele alguma vez contraditado. Pode isto parecer pouco, mas é a prova que Kant considera suficiente para moderar a arrogância dos filósofos e os convencer da sua ignorância; é o adequado remédio contra a presunção dogmática e constitui o modo de «pôr termo ao conflito da razão consigo mesma» (*den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen*). (*KrV* B 785).

Assim, a verdadeira intenção e todo o alcance do uso polémico da razão só se revelam se tivermos em conta que ele está ao serviço do interesse prático da mesma razão. Aí onde não é possível a «explicação» (*Erklärung*) resta ainda a «defesa» (*Vertheidigung*) (*KrV* B 804). Não se trata, por conseguinte, de apresentar fundamentos teóricos para as nossas perspetivas, mas apenas de desmontar as objeções que o adversário opõe à possibilidade da liberdade prática. Da luta especulativa da razão consigo mesma resulta portanto um empate. Mas, desse modo, a razão fica segura de que nada nem ninguém alguma vez pode perturbá-la e pôr em causa o direito às suas pretensões no plano prático, pois que, segundo o filósofo, aí ela está na posse de algo cuja conformidade ao direito não precisa de provar e do qual, na realidade, também não poderia apresentar prova.

Há que reconhecer a singularidade e a grande ousadia desta abordagem kantiana da Metafísica segundo um método tomado da Retórica, sobretudo quando isso ocorre no âmbito do pensamento moderno, que se constituíra em boa medida por reação contra os procedimentos da Dialética e da Retórica dos humanistas e que erigira a Matemática como *organon* da verdade e critério de certeza e evidência. Mas, ainda assim, Kant podia contar com alguns precursores. De facto, muitos conceitos e procedimentos retóricos infiltraram-se impercetivelmente na nova lógica científica dos Modernos. O próprio Francis Bacon estava disposto a conceder ao *genus judiciale* da Retórica clássica, caso ele fosse liberto do formalismo e da esterilidade escolares, um lugar no seu novo método, propondo uma espécie de «tópica de todas as questões controversas», condensadas as respetivas tese e antítese e os argumentos de cada uma

destas, naquilo a que chamava *Antitheta Rerum*[8]. Por outro lado, a Retórica havia sido objeto de particular revalorização no pensamento dos teólogos da Reforma luterana, como disciplina que habilitava para as controvérsias teológicas. O humanista e teólogo Philipp Melanchthon, para quem «quase toda a Retórica se esgota nos preceitos relativos ao tratamento das controvérsias forenses»[9], também reconhece o valor dessa disciplina.[10] E é, sem dúvida, graças a esta reabilitação pedagógica da Retórica que se virá a desenvolver, nos séculos XVII e XVIII, a teologia reformada de controvérsia, de onde poderá ter provindo o conceito kantiano de antitética.[11] Kant dá prova de estar bem familiarizado com esta literatura e tradição, quando, no mesmo capítulo que estamos comentando, aconselha

---

[8] *De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. VI, cap. III; *The Works of F.B.*, ed. Spedding/Ellis/Heath, London, 1858, vol. I, pp. 688 ss. Como não ver na Antitética kantiana uma réplica do projecto banoniano, se mudarmos as «realidades» pela «razão»?

[9] «Tota ferè Rhetorica consumitur in his praeceptis, de tractandis controversiis forensibus.» *Elementorum rhetorices libri duo*, Witebergae, 1582, 28.

[10] *Ibidem*, 29: «Sed nos tradimus haec praecepta vel ad iudicandas aliorum orationes vel ut etiam instruamus adolescentes ad controversias ... & ad Ecclesiastica negotia. Nam disputationes Ecclesiasticae magna ex parte similitudinem quandam habent forensium certaminum.» Também era comum entre os humanistas a perceção de identidade ou de grande afinidade entre a Dialética e a Retórica. Melanchthon escreve no *De corrigendis adolescentiae studiis* (1518). «nos dialecticam, alii rhetoricam vocant: nominibus enim variant auctore, cum ars eadem sit» (*Werke* III, 34-35). E noutro lugar: «Tanta est dialecticae et rhetoricae cognatio, vix ut discrimen reprehendi possit.» (*Elementorum rhtorices*, pp. 122-123). Do mesmo modo, em Erasmo (*Ecclesiastae* <1535>, ed. Basileia, 1544, p.2000): «dialectica, ars sic rhetoricae cognata, ut pene sit eadem.»

[11] Veja-se: Nobert Hinske, «Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der Protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts», *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972), 48-59. Segundo Hinske, Kant ter-se-ia familiarizado com o conceito de antitética e com o método de controvérsia nos Cursos do teólogo Franz Albert Schulz, leccionados em Maio de 1741 e Agosto de 1744, subordinados ao título *Theologia Thetico-Antithetica seu Collegium Thetico-Polemicum et Morale* (o exemplar desta obra, existente na Universidade de Königsberg, foi destruído na II Guerra Mundial). Schulz inscreve-se na tradição da teologia reformada de controvérsia, na qual se destacam outros nomes, como o de Paul Anton (*Collegium antitheticum universale fundamentale*, Halae, 1732) e o de Johan Wilhelm Baier (*Collatio doctrinae pontificorum et protestantium*, Jenae, 1686). Se, dando fé ao texto citado de Melanchthon, aceitarmos que a fonte comum desta teologia de controvérsia e da antitética é o *genus judiciale* da Retórica, então não é necessário apontar, como o faz Hinske, domínios de proveniência diferentes para os conceitos kantianos de antitética e de antinomia. Segundo Hinske, com efeito, «Während der Begriff der Antinomie von Hause aus ein juristischer Begriff ist, stammt der Begriff der Antithetik bei Kant aus dem Umkreis der Theologie.» (*ib.*, 56).

a maneira de instruir a juventude a respeito das questões filosóficas. Que se deve fazer? Manter a juventude afastada destas matérias perigosas, esperando que o seu juízo se torne maduro? Ou, antes, deve-se instruí-la desde cedo numa doutrina considerada verdadeira, para que ela possa na continuação resistir energicamente a toda a persuasão contrária?

Assim expõe o filósofo o seu entendimento do que deve ser uma autêntica didática filosófica dos assuntos da Filosofia: deve-se, sem dúvida, instruir a juventude e desde cedo nas questões metafísicas. Mas deve-se fazê-lo não de uma maneira dogmática, e sim de uma maneira polémica ou crítica. Nas suas palavras:

> Aquele que só traz consigo as armas dogmáticas para repelir os ataques do adversário e não sabe descobrir a dialética oculta que se encontra tanto no seu próprio seio como no do antagonista, vê razões especiosas, que têm a vantagem da novidade, oporem-se a razões especiosas, que já não têm essa vantagem, antes fazem nascer a suspeita de que se abusou da sua credulidade própria da juventude. Julga que não pode mostrar melhor ter ultrapassado a disciplina da infância do que rejeitar aquelas sábias advertências e, habituado ao dogmatismo, bebe a longos tragos o veneno que corrompe dogmaticamente os seus princípios. É precisamente o contrário do que aqui se aconselha que deve acontecer no ensino académico, mas simplesmente com o pressuposto de uma instrução sólida na crítica da razão pura. De facto, para o jovem pôr em prática, tão cedo quanto possível, os princípios desta crítica e reconhecer que são capazes de resolver a maior ilusão dialética, é absolutamente necessário dirigir contra a sua própria razão, sem dúvida ainda fraca, mas esclarecida pela crítica, os ataques tão temíveis ao dogmatismo e exercitá-la a examinar as vãs afirmações do adversário, ponto por ponto, à luz desses princípios. Não lhe será difícil reduzi-las a pó, e assim cedo sentirá a força de se garantir plenamente contra estas ilusões nocivas, que acabarão por perder a seus olhos todo o prestígio. E, embora precisamente os mesmos golpes que arruínam o edifício do inimigo, sejam também funestos à sua própria construção especulativa, se alguma vez pensou em erguer uma,

está sobre este ponto completamente tranquilo, porque não tem necessidade alguma de tal construção para nela habitar, visto que diante de si se estende o campo prático, onde pode esperar, com razão, um terreno mais firme para sobre ele construir um sistema racional e salutar. (*KrV* B 783-784)

Para além de outras importantes instruções que carrega, esta página constitui, sem dúvida, uma formulação mais matizada e bem mais exigente do que a vulgar interpretação que se faz daquela conhecida e muito banalizada fórmula kantiana, segundo a qual «não se ensina filosofia, mas ensina-se a filosofar».

II

A secção da Teoria Transcendental do Método, que vimos comentando, está concebida e escrita numa linguagem densa, que denuncia uma conceção política da razão em perfeita homologia com uma característica conceção da vida política, como se as condições políticas para o exercício verdadeiramente filosófico (isto é, crítico ou polémico) da razão fossem também as condições para o exercício político da verdadeira e autêntica cidadania. Estas condições dizem-se pelos nomes de liberdade, igualdade, reciprocidade, veracidade e lealdade, os quais fundam a comunidade da razão como um espaço aberto de pensamento livre e de franca comunicação de ideias dos seus cidadãos, os quais têm, por si mesmos e sem qualquer coação estranha, a competência para dar o seu acordo ou a sua desaprovação. Logo a abrir a secção, encontra-se uma declaração explícita que estabelece a correlação natural e essencial entre a liberdade de filosofar e a filosofia da liberdade, e até mesmo o compromisso entre uma conceção crítica ou polémica da filosofia e uma conceção da vida política que se pode chamar republicana, mesmo se este termo enquanto tal não é utilizado nestas passagens.[12] Cito:

[12] Veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, «Kant: da reinvenção do Republicanismo

> Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. … É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu *veto* sem impedimentos. (*KrV* B 766-767)

Um pouco mais adiante, a mesma ideia regressa, agora para sublinhar que uma tal liberdade dos cidadãos assegura a estes não apenas o direito de pensar mas também o de exprimir as suas ideias nesse espaço público que é a universal razão humana:

> A essa liberdade pertence também a de submeter ao juízo público os pensamentos e as dúvidas, que ninguém pode por si mesmo resolver, sem por isso ser reputado um cidadão turbulento e perigoso. Isto resulta do direito originário da razão humana de não reconhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz; e porque desta deve vir todo o aperfeiçoamento de que o nosso estado é suscetível, um tal direito é sagrado e não é permitido atentar contra ele. (*KrV* B 780)

Estamos diante de um tema cheio de sugestões fecundas, e não apenas para a caracterização da razão kantiana, mas também para o debate atual em torno da racionalidade na esfera pública. Podemos com efeito reconhecer aí, com toda a evidência, os fundamentos de uma razão comunicacional, isto é, de uma prática da razão concebida como exercício honesto e leal de seres racionais livres, iguais e responsáveis, que oferecem uns aos outros as suas perspetivas acerca do mundo num diálogo, disputa ou controvérsia francos, expondo os seus argumentos, apelando

---

à ideia de uma "República Mundial"», *Cadernos de Filosofia Alemã* (Departamento de Filosofia – FFLCH-USP), XVI, jul.-dez. 2010, pp.13-54 (sobretudo pp. 16-19).

à convicção, mas sem poderem realmente ditar e decidir por si mesmos e absolutamente a verdade dos seus pontos de vista. É deste modo que emerge e se constitui a comunidade da razão como um espaço aberto de partilha de convicções, argumentadas e discutidas segundo as regras de uma comunidade político-jurídica legalmente fundada, na qual são reconhecidos o direito à liberdade e a igualdade dos cidadãos. Com um só e mesmo gesto, a razão instaura a comunidade política dos homens ao instituir a comunidade da comunicação racional – de debate, da polémica, do conflito – regida pelas leis do direito universalmente reconhecidas, sendo pressuposta a liberdade partilhada de pensar e de comunicar as próprias ideias. Como tem vindo a ser recentemente reconhecido por vários intérpretes, nessas páginas, Kant propõe um método filosófico do pensar e argumentar que se inspira e orienta pelo paradigma ou conceito de uma razão jurídica.[13] Mas trata-se de uma razão jurídica *sui generis*: a da comunidade política republicana. A razão concebe-se a si mesma e exerce-se verdadeiramente como uma *res publica*, ao mesmo tempo que funda e instaura a *respublica*.[14] Nessa república orgânica da razão cabe à filosofia, à filosofia crítica em particular, sobretudo a função judicial. Agora se compreende todo o alcance daquela imagem do tribunal, que aparece no Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, mas que

---

[13] Veja-se o cap. VII da Segunda Parte da minha tese de doutoramento (*Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F. C. Gulbenkian/ JNICT, 1994), intitulado: «A instauração republicana da Razão. Paradigmas político-jurídicos do pensar kantiano» (pp. 561-631, da ed. de 1994); e também: Maximiliano Hernández Marcos, *La **Crítica de la Razón Pura** como proceso civil: Sobre la interpretación jurídica de la filosofia transcendental de I. Kant*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993. Mais recentemente: Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2007 (Kap.7: Kritik der reinen Vernunft: Der Gerichtshof, pp. 271-350); Diego Kosbiau Trevisan, *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

[14] Para além do capítulo do meu livro, referido na nota anterior, veja-se também: Ottfried Höffe, «Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus Vorwurf», in: G. Schönrich e Y. Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a.M; Suhrkamp, 1996, pp.396-407; Idem, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (ed. alemã de 2001), sobretudo o cap. XII: «The *Critique of Pure Reason*: a cosmo-political reading».

só na Segunda Secção da Segunda Parte da obra verdadeiramente se explicita:

> Pode considerar-se a crítica da razão pura como o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade; pois ela não está implicada nas controvérsias, na medida em que estas se referem imediatamente aos objetos, mas ela é estabelecida para determinar e julgar os direitos da razão em geral, segundo os princípios da sua instituição primitiva. Sem esta crítica, a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela *guerra*. A crítica, pelo contrário, que extrai todas as decisões das regras fundamentais da sua própria instituição, cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, proporciona-nos a tranquilidade de um estado legal em que não nos é permitido tratar o nosso diferendo a não ser mediante um *processo*. O que no primeiro caso põe termo às querelas é uma *vitória* de que se vangloriam ambas as partes e à qual segue, a maioria das vezes, uma paz mal assegurada, imposta pela intervenção de uma autoridade superior; no segundo caso, porém, a sentença, porque toca agora a fonte das discussões, deve conduzir a uma paz perpétua. Os conflitos intermináveis de uma razão simplesmente dogmática obrigam-nos também a procurar finalmente repouso numa crítica dessa própria razão e numa legislação que nela se funda. Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetermos à coação das leis, que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum. (*KrV* A 750-751/B 779-780)

Esta passagem esclarece-nos a respeito de um ponto importante para o nosso assunto. Se tomarmos a sério a lição da analogia, vê-se que a filosofia crítica está para a instituição da razão como o contrato social o está para a constituição do Estado: tanto uma como o outro operam a passagem do estado de natureza – onde, segundo a conceção hobbe-

siana, que nesse ponto Kant partilha, à falta de uma lei comum reconhecida por todos, governa o arbitrário poder de cada qual e onde os conflitos são decididos pela guerra – ao estado civil, onde a lei e a liberdade são reconhecidas por todos e a todos e onde os conflitos são conduzidos segundo as regras legais de um processo judicial. Na república da razão, da mesma forma que na república civil, com a instauração do estado civil, não cessarão por certo os conflitos e as controvérsias, mas doravante estes deverão ser resolvidos por um procedimento judiciário, segundo as leis da razão comum e no respeito formal das condições de liberdade, de igualdade e de reciprocidade entre os protagonistas.

Por certo, podemos perguntar-nos se Kant estaria realmente consciente do facto de que a sua filosofia estava assim construída no ambiente de um paradigma político-jurídico bem característico e até mesmo revolucionário na época em que é exposto. Se disso tinha consciência, porque não declara ele abertamente aos seus leitores qual o modelo político que de modo sub-reptício assim lhes inculca? Porque lhes dá, por essa forma sub-reptícia, uma determinada conceção da vida política quando eles pensam estar apenas a ser instruídos a propósito de questões de metafísica teorética e dos elevados assuntos da razão pura?

Cremos poder dizer que, com tanto de astúcia quanto de senso pedagógico, ao expor assim a sua filosofia segundo o paradigma de uma constituição política bem determinada – a republicana –, e sem que os seus leitores disso se apercebessem, Kant opera neles a revolução da razão, isto é, convida-os para uma completa alteração da maneira de pensar, conduzindo-os sem violência não apenas para o único ponto de vista a partir do qual é possível apreciar e resolver as antinomias metafísicas em conflito na arena da razão, mas propondo-lhes também uma forma de existência política que é a única capaz de resolver as antinomias da sociedade humana e que, ao mesmo tempo, está de acordo com a condição dos seres humanos racionais e livres: uma forma de existência política, em suma, onde a liberdade é pressuposto necessário e condição de possibilidade não apenas da dignidade humana, mas também do exercício filosófico da razão, exercício

este que é do próprio interesse da república, pois que, como o filósofo reiteradamente o diz, sem o exame rigoroso e as objeções da filosofia, os governantes não poderão estar suficientemente esclarecidos a propósito daquilo mesmo que lhes pode ser vantajoso ou prejudicial. (*Zum ewigen Frieden*, AA 08:369; *Streit der Fakultäten*, AA 07:35)

Deve sublinhar-se a ousadia da proposta kantiana de uma racionalidade polémica – de controvérsia e de conflito – em alternativa a uma racionalidade dogmática; por conseguinte, a abertura a uma razão dialógica e comunicacional, num espaço público de livre apresentação de opiniões e de confronto argumentativo de diferentes visões do mundo, nenhuma das quais apresenta condições para se afirmar e provar como absoluta. A razão revela-se assim como comunidade aberta de racionalidade e de leal discussão entre iguais, uma racionalidade que é pensada e exposta segundo o paradigma de uma razão retórico-jurídica, em alternativa a uma racionalidade dogmática ou doutrinária, que tivesse por paradigma tanto os pressupostos da Lógica como os procedimentos da Matemática. Kant revela-se assim como precursor de uma verdadeira razão comunicacional e até de uma racionalidade retórica, isto é, de uma racionalidade que se debate com antíteses e antinomias, num campo povoado por diferentes perspetivas, que são teoreticamente indecidíveis absolutamente e de uma vez por todas para qualquer dos lados pela mera invocação de regras lógicas formais ou de supostas provas objetivas, que, de resto, não podem apresentar. Mas o efeito desta estratégia kantiana de racionalidade polémica e retórica não é a promoção do indiferentismo filosófico, que tornaria equivalentes pela irrelevância todas as posições, mas sim a positiva neutralização da pretensão dessas perspetivas a valerem como absolutas e verdadeiras, excluindo as outras, sem com isso eliminar a continuação da dialética entre elas, o que é mesmo considerado como um exercício necessário e salutar para a razão. Todavia, uma vez esclarecida a natureza dessa dialética, pela crítica da razão, ela já não pode mais prejudicar a razão e o verdadeiro interesse desta, que, segundo o filósofo, não é especulativo, mas sim ético.

III

Na secção da Teoria Transcendental do Método, que temos estado a comentar, encontra-se uma observação na qual Kant diz que até mesmo o negativo, real ou aparente – como é, para a razão, o caso das antinomias – deve, em última instância, servir para algo bom e poder ser usado ao serviço de boas causas (*KrV* B 771).[15] Isso faz supor uma conceção teleológica e (mesmo) biológica da razão, a qual é reforçada por outras imagens, como por exemplo a da inoculação do veneno de um partido na doença do outro, a saber, a inoculação das dúvidas do ceticismo nas pretensões desmesuradas do dogmatismo e assim controlá-los – neutralizá-los – um pelo outro. O filósofo exprimia aí o desígnio de «erigir um sistema saudável» (*ein heilsames System zu errichten*» (*KrV* B784) e de

[15] É o que se diz numa reflexão (*Refl.* 4936, AA 18_33-34), já parcialmente aduzida em epígrafe, a qual, porém, merece ser integralmente transcrita: «As contradições e o conflito dos sistemas foram ainda a única coisa que, nos tempos mais recentes, manteve o entendimento humano livre de uma completa ruína nas coisas da metafísica. Ainda que sejam todos dogmáticos em alto grau, eles representam perfeitamente a posição do cético para alguém que olhe para este jogo no seu todo. Por isso podemos agradecer a um Crusius e a um Wolf que eles, com os novos caminhos que propuseram, tenham pelo menos evitado que com isso o entendimento tivesse deixado prescrever os seus direitos num estúpido descanso e ainda mais que se tenha conservado sempre o germe para um mais seguro conhecimento. O filósofo analista e o arquitetónico. É dessa maneira que o curso da natureza produz a bela ordem da mesma, que na sua maior parte é misteriosa, e por fim, mesmo mediante destruições, conduz à perfeição. Um **système de la Nature** é vantajoso mesmo para a filosofia.» [«Die Wiedersprüche und Streit der systeme sind noch das einzige, was den menschlichen Verstand in den neuern Zeiten in Sachen der Metaphysik von den völligen Verfall frey gehalten hat. Ob sie zwar alle Dogmatisch sind im höchsten Grade, so vertreten sie doch die Stelle der Sceptiker vor einen, der dieses Spiel im ganzen ansiet, vollkommen. Um deswillen kann man es einem Crusius eben so wohl als einen Wolf verdanken, dass sie durch die neue Wege, die sie einschugen, wenigstens verhüteten, damit nicht der Verstand in einer stupiden Ruhe seine Rechte verjährten liess und noch immer der Keim zu einer sichern Kenntnis aufbehalten wurde. Analyst und architektonischer Philosoph. Auf solche Weise führt der Lauf der Natur die schöne, aber meistentheils räthselhafte Ordnung derselben endlich selbst durch Zerstöhrungen zur Vollkommenheit. Selbst ein system de la Nature ist der philosophie vortheilhaft.»] Veja-se também, no Apêndice à Dialética Transcendental (*KrV* B 685 ss, AA 03, 435 ss.), a explicitação dos princípios transcendentais da economia da razão, o de homogeneidade ou unidade e o de especificação ou diversidade, os quais exprimem interesses opostos, mas quando conjugados pelo princípio de afinidade ou continuidade garantem a efetiva fecundidade da atividade racional.

encontrar um «remédio contra a presunção dogmática» (*Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel*» – *KrV* B 785). Eis as suas palavras:

> Tudo o que a própria natureza ordena é bom para qualquer fim. Até mesmo os venenos servem para vencer outros venenos que se formam nos nossos próprios humores, e, por conseguinte, não devem estar ausentes numa coleção completa de remédios (farmácia). As objeções contra a segurança e a presunção da nossa razão puramente especulativa são elas mesmas fornecidas pela natureza mesma desta razão, e, por conseguinte, elas devem ter a sua boa destinação, um objetivo que não se deve desdenhar. (*KrV* B 771-772)

Este passo, que explicita um outro do Apêndice à Dialéctica Transcendental, onde se dizia que a dialética das ideias da razão «tem o seu bom e apropriado destino na disposição natural da nossa razão» (B 697), permite-nos a transição para o ensaio de 1796, onde se trata sobretudo da vida e da boa saúde da razão. Todo este ensaio se desenvolve, com efeito, no ambiente de uma metafórica biomédica, a qual se articula e funde com a metafórica política, que vai expressa na eloquência do seu título. A vida é aí descrita como o equilíbrio tenso entre forças antagónicas, de ação e de repulsão, entre as «forças estimulantes» da vida (*reizenden Kräfte* / *Lebensreiz*) e o «poder vital» (*Lebensvermögen*) que reage sobre aquelas (*dem Vermögen auf reizenden Kräfte zurückzuwirken*). É assim, diz Kant, que «se considera são um homem no qual um estímulo proporcionado produz um efeito que não é nem demasiado forte nem demasiado fraco»[16]. Assumindo a função de um ver-

[16] «...Das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (den Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizenden Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt...» (08:413). Na mesma linha, lê-se numa passagem da *Anthropologie*: «A vida (do animal), porém, como também já os médicos o notaram, é um contínuo jogo de antagonismo de ambos <do prazer e da dor> [«Leben aber (des Thiers) ist, wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden <Vergnügen und Schmerz>]. (AA 07:231)

dadeiro médico da razão, o filósofo crítico considera que a propensão que se tem para raciocinar filosoficamente e para, por causa da filosofia, se envolver com outros em disputas, querelas, litígios e brigas e até mesmo para se organizar, como se fosse numa guerra declarada de escola contra escola, defendendo cada qual a sua própria filosofia com paixão, como se de um exército contra outro se tratasse, uma tal «propensão» (*Hang*) ou, antes, uma tal «impulsão» (*Drang*), longe de deverem considerar-se como sintomas de uma doença mortal, devem antes ser tidas por algo que foi disposto pela benfeitora e sábia natureza com vista a evitar a morte e a putrefação do corpo vivo da razão, morte e apodrecimento que inevitavelmente lhe adviriam, caso lhe viesse a faltar o exercício em tensão das suas forças vitais. Pode, pois, dizer-se que a filosofia tem verdadeiramente como seu «efeito físico» o *status salubritatis* da razão (*Verkündigung* AA 08:414). Trata-se, bem entendido, da filosofia crítica, a qual se exerce, como vimos, no uso polémico e nas antinomias; não da filosofia dogmática, a qual antes favorece a sonolência e o sono da razão; não também da filosofia cética, que desiste de verdadeira pesquisa, e nem dessa espécie de filosofia doxológica, que Kant chama o moderatismo, a qual procura a conciliação superficial das doutrinas, sendo como esses remédios que são tidos como bons para todas as doenças, mas não curam nenhuma.

Mas, de imediato, somos reenviados da linguagem da medicina para o ambiente da metafórica política. E o filósofo fala então da efetiva conexão que existe entre a filosofia crítica e um permanente estado de paz em filosofia, declarando, no mesmo sentido das teses defendidas na *Crítica*, que a filosofia crítica é aquela que

> abre perspetivas para uma paz perpétua entre os filósofos, por um lado, mediante a fraqueza das provas teoréticas e, por outro, mediante a força dos fundamentos práticos da assunção de seus princípios; para uma paz que tem ainda a vantagem de manter sempre ativas as forças do sujeito mediante os ataques que na aparência o ameaçam e, desta maneira, ela toma a seu cargo

a intenção da Natureza com vista à animação constante dessas forças, evitando, graças à filosofia, o sono da morte. (*Verkündigung*, AA 08:416)

A filosofia crítica é, por conseguinte, o meio de que se serve uma Natureza que procede teleologicamente para animar sem cessar a razão de modo a que esta não deixe de ter em vista o fim final da humanidade. Deste modo se vê que a constituição conflitual da razão não é um estado de guerra auto-destrutiva, mas é antes a maneira de garantir «a preponderância dos fundamentos práticos sobre os contra-fundamentos teóricos, podendo assegurar a paz». (*Verkündigung*, AA 08:417) E é dessa forma que o filósofo pensa estar em condições de poder anunciar a «assinatura próxima de um tratado de paz perpétua em filosofia», convencido que está de que, se subsiste ainda algum conflito a propósito do que diz a filosofia enquanto doutrina da sabedoria, isso se deve a um simples mal-entendido ou à confusão dos princípios morais práticos com os princípios teoréticos, pois somente os primeiros podem dar-nos alguma informação respeitante ao supra-sensível e nenhuma objeção teorética digna de consideração poderá ser-lhes oposta. (*Verkündigung*, AA 08:419)

Neste ensaio tardio, é talvez ainda mais explícito do que o era na *Crítica* o quanto e o como é o interesse prático que estimula a razão para o próprio uso polémico da razão especulativa, na esperança de poder por esse modo neutralizar, uma vez por todas, as objeções que poderiam provir dali contra a possibilidade e a realidade prática do mundo inteligível e da liberdade, e assim assegurando uma paz perpétua à razão no que respeita ao seu verdadeiro e superior interesse. Todavia, este estado de paz não significa a morte da filosofia ou o seu esgotamento pelo abafar das questões metafísicas. Pelo contrário, estas questões persistem e elas não deixarão de assaltar a razão, não podendo esta evitá-las ou descartá-las, devendo antes e sempre de novo levá-las perante o tribunal da razão crítica. Mas a polémica, o debate, o conflito e a controvérsia não podem mais perturbar seriamente a firmada paz da razão. Seja na *Crítica* ou no ensaio do ano 1796, Kant permanece fiel à sua tese: é precisamente

graças à polémica – ao uso polémico da razão – que a razão garante os seus direitos à liberdade moral com tudo o que esta convoca. A *libertas philosophandi*, isto é, o uso livre e público da razão, é a condição para a *philosophia libertatis*. Mas pode igualmente dizer-se que é a exigência da liberdade prática que requer a liberdade para o uso especulativo e crítico da razão, para que esta possa discutir sem constrangimentos exteriores as suas questões e, para que tal seja verdadeiramente efetivo, é preciso que seja também garantida a liberdade de pensar e de exprimir as ideias ou as dúvidas dos filósofos ou dos cidadãos da comunidade civil da razão, o que, por seu turno, exige o reconhecimento da efetiva liberdade civil ou política. Fica assim patente o íntimo compromisso que existe entre a filosofia crítica e a filosofia política kantianas, entre o são regime da razão e o são regime das coisas humanas – o *status salubritatis rationis* e o *status salubritatis reipublicae* – e até que ponto são originariamente políticas tanto a ideia kantiana de razão quanto a ideia kantiana de filosofia e do seu exercício.

(Página deixada propositadamente em branco)

11
Os «paradoxos de Rousseau» explicados pelo Professor Kant

> O filósofo vive de problemas, como o homem vive de alimentos. O que o tempero é para os alimentos, é o paradoxo para os problemas.
>
> Novalis, *Schriften*, Bd. 2: *Das philosophische Werk*, Darmstadt, 1981, p.561.

> Porque o paradoxo nos indica uma ampliação do nosso conhecimento, ele alegra-nos e é-nos agradável. [...] Todo o paradoxo nos dá abertura para novas perspetivas.
>
> Kant, *V-Anth*, AA 25:1225.

I

Neste ensaio, proponho-me fazer a evocação de tópicos centrais do pensamento de Jean-Jacques Rousseau através da interpretação que deles fez o Professor Immanuel Kant nas suas *Lições sobre Antropologia* (*Vorlesungen über Anthropologie*) da década de 1775/76 a 1784/85, nomeadamente naquela secção, introduzida a partir do programa do ano 1775/76 e designada por "Carácter da humanidade em geral" (*Charakter der Menschheit überhaupt*), ou, nas edições seguintes, também por "Carácter da espécie humana" (*Charakter der Menschengattung*).[1]

[1] Uma contextualização da referida secção deste Curso de Antropologia, do seu valor para a reconstituição do pensamento de Kant e, entre outros tópicos, também da

Se tivermos em conta as referências explícitas a Rousseau, que se encontram nas obras ou ensaios publicados por Kant em sua vida,[2] apesar do seu número, elas não dão suficiente ideia de toda a importância que o pensamento e as obras do filósofo genebrino tiveram na formação de muitos aspetos do pensamento kantiano. Em contrapartida, o registo das Lições sobre Antropologia entre os anos de 1775 e 1785, feito por alguns alunos do Professor de Königsberg, revela que Kant procedia a uma reiterada exposição e interpretação das teses que o controverso filósofo expusera nas suas várias obras, teses essas que, numa das edições dessas *Lições*, condensou na fórmula "os 3 paradoxos de Rousseau" – *die 3 Paradoxa Rousseaus* (*V-Anth/Mrong*,Winter 1784-85, AA 25:1419).[3] Ao usar essa fórmula, o Professor Kant talvez tivesse presente uma das famosas cartas do próprio Rousseau (a *Lettre à Philopolis*), na qual este se confessava "*un homme à paradoxes"*[4]; ou porventura achasse que tal era a melhor forma de dar nome ao conjunto de questões que envolvem o peculiar "carácter e destinação da espécie humana", ele que também

---

interpretação de Rousseau nele sucessivamente desenvolvida, foi por mim apresentada no ensaio «Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», publicado em: Robinson dos Santos e Flávia Carvalho Chagas (org.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFIBE e UFPEL, 2012, pp.55-116. No essencial, as conclusões do presente ensaio explicitam e confirmam as que já naquele foram apresentadas. Uma tradução portuguesa da referida secção, correspondente ao curso de 1775/76 (*Anthropologie-Friedländer*), foi feita por Fernando M. F. Silva e publicada na revista *Estudos Kantianos*, v. 1, n. 1, Julho-Dezembro 2013, pp. 263-280. Uma «Apresentação» dessa peça, por Leonel Ribeiro dos Santos, foi publicada no mesmo número da referida revista, pp. 253-262.

[2] Nos 23 primeiros volumes da Akademie-Ausgabe perfazem 66 ocorrências. A maioria ocorre em obras tardias – na *Metafísica dos Costumes*, sobretudo na *Antropologia*, e também na *Correspondência* e nas *Reflexões* (não incluindo, portanto, ainda as *Vorlesungen über Anthropologie* e os restantes volumes das *Vorlesungen*). As obras de Kant são citadas neste ensaio pela Akademie-Ausgabe dos *Kant's Gesammelte Schriften* (AA, seguido do número do volume e página), editada (ou reeditada) pela Walter de Gruyter, Berlin. As *Vorlesungen über Anthropologie* constituem o vol. 25 em dois tomos, publicados em 1997. Há tradução parcial – *Kants Lectures on Anthropology* – na Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

[3] A expressão «Rousseaus drey paradoxe Sätze» aparece também numa das *Reflexionen zur Anthropologie* (AA 15:889), que era provavelmente destinada às Lições desse ano, pois os respetivos conteúdos se correspondem.

[4] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard, 1965, p.138.

reconhece, num dos seus ensaios, que, nisso que toca às coisas humanas, «quase tudo é paradoxo» (*darin fast alles paradox ist*). (AA 08:41)

Mas, para além da peculiar interpretação kantiana do pensamento de Rousseau, que a referida secção de tais *Lições* documenta, ela permite-nos ainda reconhecer como foi ao fio do debate com as ideias do pensador genebrino que se foram constituindo e desenhando de forma clara e irreversível núcleos essenciais e teses fundamentais do pensamento antropológico, histórico e político de Kant, que só muito mais tarde – uma década ou mesmo duas décadas depois – viriam a ter a sua publicação.

Desde 1997, dispomos do material das *Lições* (ou *Prelecções) sobre Antropologia*, publicado no volume XXV da Akademie-Ausgabe, em dois generosos tomos, graças ao criterioso trabalho editorial dos Professores Reinhard Brandt e Werner Stark. Trata-se de uma fonte riquíssima de informação, da qual, segundo creio, muito pode lucrar a nossa visão de Kant e da sua filosofia, embora o aproveitamento que a Kant-Forschung tem feito até agora desse material seja ainda muito escasso. Vou concentrar-me no período de 1775-76 a 1784-85. São razões para esta opção:

1) O semestre de inverno do ano 1775-76 marca a inscrição do tópico do "Carácter da humanidade/espécie humana" (*Charakter der Menschheit / Menschengattung*) e do da "destinação do homem" (*Bestimmung des Menschen*) no programa do Curso de Antropologia, os quais se replicarão, com desenvolvimentos de extensão variada, mas no essencial com os mesmos motivos, em edições sucessivas, acabando por fechar também a obra na forma publicada em 1798;

2) no ano 1784 ocorre a publicação do primeiro ensaio no qual Kant expõe as suas ideias sobre filosofia da história e da política (*Idee*), o qual têm óbvia e muito direta relação com o tratamento que estes tópicos haviam recebido nas *Lições sobre Antropologia* da década anterior; o tema e até o título do ensaio haviam sido mesmo anunciados nas últimas linhas da versão das *Lições* do ano 1781-82, nestes termos:

> A fim de estimular o desejo de honra dos príncipes no sentido de os levar a trabalhar para fins tão sublimes e para o bem de todo o género humano, seria de grande utilidade uma história que fosse escrita apenas a partir de uma intenção cosmopolita [*würde eine Geschichte, die blos aus cosmopolitischer Absicht geschrieben wäre*]. Uma tal história tomaria apenas por seu ponto de vista o melhor do mundo [*Weltbeste*] e por dignas de evocação pelos vindouros apenas aquelas ações que se relacionam ao bem-estar [*Wohlfart*] de todo o género humano. (AA 25:1203)

3) Em Janeiro de 1786, Kant publicará, numa revista de Berlim – *Berlinische Monatschrift* (VII, 1-27), o ensaio intitulado *Começo conjetural da história humana* (*Muthamasslicher Anfang der Menschengeschichte*). Aí, o filósofo desenvolve uma peculiar exegese filosófica dos primeiros capítulos do livro bíblico *Génesis*, e nela incrusta uma Nota (*Anmerkung*) de três páginas, na qual oferece uma sucinta mas muito luminosa interpretação das perspetivas propostas por Rousseau nos seus vários escritos, mostrando, como apesar das aparências e das opiniões em contrário, elas não só «são congruentes entre si como também podem ser consonantes com a razão» (AA 08:116). Nos escritos publicados de Kant, este ensaio é uma das raras ocasiões em que aflora à superfície do texto a evidência do intenso diálogo que Kant manteve com o autor do *Emílio* e do *Contrato Social* e até da influência que dele recebeu. Mas esse afloramento textual não é fortuito. Na verdade, ele consuma uma história de pelo menos uma década, de que nos dão sobejamente conta as *Lições sobre Antropologia*, desde 1775/76 em sucessivas edições.

Há, por certo, muitas outras linhas de interesse de Kant reveladas nestas Lições, as quais se cruzam e entretecem com a interpretação dos escritos de Rousseau. Nomeadamente, o renovo do seu interesse pela "*Naturgeschichte*", documentado pelo seu ensaio dessa mesma época – *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*. É significativo que também na referida secção dessas Lições apareça já um intenso uso da linguagem biológica, e isso enquadrado numa pressuposta conceção teleológica da

Natureza, nomeadamente no que concerne à espécie humana, e que se diz na expressão "*Bestimmung des Menschen*", que se torna também a partir de agora de uso corrente. Mas como se compatibiliza essa teleologia da Natureza em relação ao homem com a tese, também insistente, segundo a qual «o homem tem de agradecer a si mesmo tudo o que alcança»? (AA 25:1417) Enfrentamos aqui o paradoxo em que se envolve o "carácter da espécie humana ou da humanidade". Há uma antinomia originária inscrita nela, pois a sua natureza é dúplice, o que não pode dizer-se sem incorrer na ambiguidade do termo **natureza** quando aplicado ao homem: a natureza do homem é de tal ordem que ela exige que ele saia da simples natureza e abandone a orientação desta (pelo simples instinto) e passe a guiar-se pela sua própria razão, assumindo e fazendo uso da sua liberdade. Isso significa o mesmo que dizer que a Natureza quer que o homem saia da natureza física (ou da simples animalidade), para que, enquanto espécie, chegue a realizar a sua natureza verdadeiramente humana, que é de ordem moral, e que, dessa forma, ele extraia de si mesmo – isto é, da sua razão, da sua liberdade e do seu esforço – tudo aquilo que é chamado a ser e que pode vir a ser enquanto homem. Só no termo desse processo de auto-destinação pela sua liberdade e razão ele chegará a realizar a sua verdadeira destinação e encontrará a sua verdadeira natureza, o que não alcançaria fazer por um regresso a uma mítica e supostamente idílica natureza originária. Dito ainda de outro modo, seguindo os termos do referido ensaio de 1786: a Natureza dotou o homem de duas disposições (*Anlagen*) diferentes para os fins da sua humanidade, a saber, enquanto espécie animal (*Thiergattung*) e enquanto espécie moral (*sittlicher Gattung*), e disso resulta um conflito (*Wiederstreit*) que só termina quando, mediante o próprio cultivo assumido dos seus talentos, o homem realizar plenamente a sua natureza moral. Quando tal acontecer, as artes e a civilização, com todos os seus ingredientes, que, entretanto, conflituam com a sua natureza, já não se lhe oporão mais, mas será precisamente então que a civilização ou «a arte perfeita se torna de novo natureza» (*vollkomene Kunst wieder Natur wird*), e esse é o objetivo último da desti-

nação moral da espécie humana, objetivo esse que, por outro lado, sendo um ideal, estará sempre não completamente alcançado. É isto o que se lê condensado no referido ensaio de 1786 (*MA*, AA 08:117-118). A ideia, porém, e até a sua clara explicitação fora já exposta em muitas passagens das *Lições sobre Antropologia* ao longo da década anterior. A secção das Lições que aqui me proponho comentar leva, na edição do curso de 1775, o título: "Do carácter da humanidade em geral" (*Vom Character der Menschheit überhaupt*). Nas outras edições do Curso: *Charackter der Menschengattung* (1777/78), *Vom Charackter der ganzen Menschengattung* (1781/82), *Vom Charackter der Menschengattung* (1784/85).

Na peça de 1775, para caracterizar o homem enquanto animal, são citados vários autores (Lineu, Moscati, Dampier). Mas toda a peça é dominada pelo intenso diálogo com Rousseau e pelo confronto por este estabelecido entre o estado selvagem (o homem natural) e o estado civil (o homem social). Não é nomeado, mas adverte-se também em fundo a presença da antropologia hobbesiana na caracterização muito forte que aí é feita da maldade ou malignidade e da intratabilidade ou insociabilidade natural do homem (dita pelos termos *Bösartigkeit*, *Unverträglichkeit*, *Ungeselligkeit*) e da necessidade do surgimento da coerção, antes de mais, da coerção civil de uma autoridade instituída pela vontade dos cidadãos, para que o homem possa em sociedade desenvolver todos os seus talentos e realizar a sua destinação. Particularmente significativa é a demorada reflexão sobre o que chamarei a economia e teleologia do mal, ou seja, a ideia de que todo o bem é extraído do mal, da raiz mesma do mal.[5] Importante também a ideia de aperfeiçoamento do homem civil que se traduz na ereção da constituição do Estado segundo as regras do Direito e da Moralidade e na subsequente instituição de uma ordem federal dos Estados – um *Völc-*

[5] Dediquei a este tópico – «Economy and the Teleology of Evil in Kant's *Lectures on Anthropology* (1775-1784), a conferência proferida no VIII Colóquio Kant de Marília (18-21 de Agosto de 2013) sobre as *Vorlesungen* de Kant, publicada in: Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca, Robert Louden, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Eds.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp.107-120.

kerbund – como condição para que se tornem desnecessárias as guerras como forma de resolução de conflitos e para que a humanidade realize toda a perfeição de que é capaz. Sublinhe-se ainda o reconhecimento do papel decisivo da educação, não como uma mera tarefa dos indivíduos, mas como tarefa de toda a espécie e da humanidade. E, por fim, o tema da fundação da paz duradoura, associado à ideia messiânica de construção de um "paraíso na terra" ou de um "reino de Deus", expressões sob as quais se insinua já aquilo que, anos depois, Kant designa sob a provocante expressão do "quiliasmo" ou milenarismo do filósofo (*Idee*, prop.8); um tópico, por certo estranho e ao qual não se tem dado muita importância, que será ainda retomado na *Religion* (em confronto com o quiliasmo teológico) e no *Streit der Fakultäten*.

Na referida secção do Curso de 1775 ainda não é explicitamente nomeado o tipo de constituição civil que Kant considera adequada a seres humanos. Mas nos cursos posteriores isso torna-se cada vez mais explícito, num sentido claramente republicano: trata-se de equacionar e temperar mutuamente os três ingredientes – a lei, a liberdade e o poder. Das 4 combinações possíveis entre essas variáveis resultam as tipologias de regime político: a lei e o poder sem a liberdade é o despotismo; a liberdade, sem a lei e sem o poder é a anarquia; o poder sem a liberdade e sem a lei é a barbárie; a liberdade, regulada pela lei comummente criada e garantida pelo poder comummente instituído, é a República. Equação e soluções estas que passarão à versão final publicada por Kant do seu Curso de Antropologia. Todavia, mesmo no Curso de 1775, esse Estado supõe uma constituição civil qualificada, na qual, nomeadamente, o homem possa desenvolver todos os seus talentos, pois «o fim da natureza em relação ao homem era – não que ele ficasse nas florestas ou que a elas volte, mas – a sociedade civil» e o homem está destinado, «como um membro de toda a sociedade a tornar-se perfeitamente feliz e bom» (ao passo que, no estado de natureza, isolado, só negativamente se poderia considerar tal). O Professor Kant reconhece, por certo, que «um tal Estado ainda não existe, mas podemos esperar que ele venha a existir

mediante muitas revoluções» [*durch viele Revolutionen*] (AA 25:691). Mais se diz aí que «o estado civil perfeito consiste na edificação da sociedade com todas as condições práticas de uma sociedade de seres iguais» e que «antes que esta sociedade seja erigida e alcançada, não podemos acreditar que o homem possa atingir o supremo grau de perfeição civil», pois «o homem como indivíduo não se pode tornar perfeito sozinho, até que o todo da sociedade se torne perfeito». Mas «se um tal Estado for erigido, no qual tudo seja construído segundo as regras perfeitas do direito e da moralidade, então isso tornar-se-á uma condição sob a qual cada um pode tornar-se perfeito».

O que estas palavras expõem é sem dúvida uma conceção orgânica da vida social e política, a qual só pode verdadeiramente corresponder àquilo que, anos depois, no mesmo Curso (1781), passa a ser designado pela ideia de constituição republicana (*gemeines Wesen*): «um povo reunido numa república, na medida em que tem poder, chama-se um Estado» (AA 25:1200). No Curso de 1777, embora não a nomeie, ela é referida como "a *<vollkommne> bürgerliche Verfassung*" propriamente dita, precisamente aquela que compatibiliza os três termos – a liberdade, a lei e o poder. (AA 25:847) E, no Curso de 1781 (AA 25:1200-1201), lê-se por fim esta explícita descrição:

> A autêntica constituição civil é muito trabalhosa [*künstlich*] e consiste nisto, que o homem tenha tanta liberdade quanta possa encontrar e que seja compatível com a limitação da liberdade de todos de acordo com leis (justas). Aqui tem de haver uma lei e tanto poder quanto necessário para executar a lei. […] A liberdade sob uma lei e conectada com o poder consiste nisso, que as leis são dadas de tal modo como se tivessem origem mediante a voz universal do povo. Estas leis têm de visar todos, valer para todos e poder ser dadas por todos; só então merecem o nome de leis justas.

Parece-me ser indesmentível a explícita inspiração rousseauana destas fórmulas, que remetem para as de *Do Contrato Social*. De igual forma,

Kant terá recebido através dos escritos do filósofo de Genebra outro tema insistente nessas Lições: o tópico da Federação de Estados, tema referido a Rousseau e ao Abbé de Saint Pierre e respetivo "projeto de paz perpétua". O fato de associar os dois nomes quando refere esse tópico sugere que Kant conhecia o projeto de Saint-Pierre através da exposição contida no *Extrait du Projet de Paix perpetuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*. Mas Kant não terá lido nem conhecido o *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, em que Rousseau manifesta reservas críticas em relação ao projeto de Saint-Pierre e dele claramente se afasta, exprimindo o seu ceticismo a respeito da exequibilidade das generosas, mas ingénuas propostas do Abade.[6]

Feita esta sumária apresentação geral do conteúdo dessa secção das Lições, passarei a descrever a leitura e interpretação que Kant nela faz do pensamento de Rousseau.

II

O profundo interesse de Kant pelos escritos e pensamento de Rousseau é antigo e está bem documentado desde os primeiros anos da década de 60 (anos 63-64). Tenha-se presente o conhecido testemunho tardio de Herder, a respeito do uso que Kant fazia desses escritos nas suas aulas: «ele deitava mão também dos escritos de Rousseau, do seu *Emílio* e da sua *Heloísa*, que acabavam de ser publicados».[7] Do impacto dessa leitura dão conta as "Observações" registadas por Kant no seu exemplar da sua obra *Considerações acerca do sentimento do belo e do sublime*. Em algumas delas, confessando, em impressivos traços, a decisiva influência que

[6] O texto de Rousseau esteve inédito até 1782. Veja-se: Massimo Mori, *A Paz e a Razão – Kant e as relações internacionais: Direito, Política, História*, São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp.37 ss.

[7] J. G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Sechste Sammlung. 79. Brief (Riga, Hartnoch, 1795), *Werke*, hrsg. v. H. D. Irmscher. Frankfurt: Suhrkamp/Insel, 1991, Bd. 7.

a leitura das obras do pensador genebrino tivera na viragem das suas preocupações, a princípio preponderantemente científicas, para as preocupações antropológicas, ensinando-o a honrar os homens e a estabelecer como prioridade os direitos da humanidade, nestes termos:

> Houve uma época em que eu acreditava que só a investigação da verdade fazia a honra da humanidade e desprezava o vulgo que de nada sabe. Rousseau trouxe-me à razão. Este cego preconceito desapareceu; aprendi a honrar os homens e achar-me-ia mais inútil do que o comum trabalhador se não acreditasse que só esta ideia pode dar valor a todas as outras: estabelecer os direitos da humanidade. (AA 20: 44)

Noutras, estabelecendo o paralelo entre Rousseau e Newton, sublinha o alcance do empreendimento do autor do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, apresentando-o como o "Newton do mundo moral", como «o primeiro que descobriu a natureza do homem nas profundezas onde ela estava escondida sob a diversidade das formas humanas convencionais e que identificou a lei secreta em virtude da qual a Providência é justificada». (AA 20:44)

Volvida uma década sobre essas "Observações", as *Vorlesungen über Anthropologie*, a partir do Outono de 1775, darão a Kant a oportunidade para um novo confronto crítico com as ideias do *citoyen de Genève*, no sentido de captar o respetivo sentido e coerência. Mas, ao mesmo tempo, o debate estabelecido com Rousseau nessas Lições dá azo a Kant para explicitar temas nucleares da sua própria antropologia, da sua filosofia da história e da sua filosofia política. Toda essa secção está de facto sob o signo de Rousseau. Logo a abrir, uma vez enunciado o tema – "Do carácter da humanidade em geral" –, diz-se: «Esta é uma secção importante acerca da qual muitos autores se pronunciaram, sendo Rousseau o mais importante de todos.» (AA 25.1:675)

Segue um enunciado de questões que dirigem a exposição: «Como havemos de julgar a humanidade em geral? Que espécie de carácter pos-

sui ela entre os animais, e entre todos os seres? Quanto bem e quanto mal encerra ela em si? Conterá ela uma fonte para o mal, ou para o bem?»

O principal tema rousseauano aí abordado é o da transição do homem da natureza (estado de natureza) para a civilização (estado de sociedade), tratado por Rousseau no seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755). E isso exige que se faça o confronto entre o homem natural e o homem civilizado, o confronto entre o estado de natureza (*Naturzustand*) e o estado civil (*bürgerliche Zustand*), entre natureza (*Natur*) e cultura (*Kunst*), diferentes formas de dizer o mesmo. Sem, porém, esquecer que esse confronto tem por objetivo responder à "importante questão do Rousseau", a qual consiste em saber qual dos dois estados – o natural ou o civilizado – corresponde verdadeiramente ao ser humano (*die wichtige Frage des Rousseau der da untersucht, ob der Zustand der Natur oder der bürgerlichen Verfassung der wahre Zustand des Menschen sey*) e se este se realiza voltando à natureza, ou, antes, numa forma qualificada de sociedade a construir. (AA 25:684) A abordagem desse tema acaba por convocar todo o conjunto das principais ideias expostas nas outras obras do filósofo genebrino.

Enunciada a questão e esclarecidos os conceitos (o que se deve entender por "homem da natureza" e "estado civil"), o Professor Kant prossegue oferecendo uma original interpretação do pensamento de Rousseau, à qual se manterá fiel, pois, quanto ao essencial, podemos encontrá-la ainda condensada no já citado ensaio publicado onze anos depois, *Começo conjectural da história humana.* Cito da versão do Curso de 1775 (AA 25:684):

> Acreditou-se que Rousseau preferiu o homem da natureza ao homem da arte [*Kunst*], e realmente parece que a sua opinião pende para o lado do homem natural. Mas isto por outro lado serve para chamar a atenção dos filósofos para investigarem como é que as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal modo que as perfeições da natureza não sejam perturbadas e não se faça à natureza nenhuma violência e como o vício e a infelicidade que nascem

> da ordem civil possam assim ser reprimidos de tal modo que a constituição civil possa ser unida com a natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflitua com a perfeição natural.

Segue-se (p.685) o confronto entre o homem da natureza e o homem civil, muito próximo da linguagem usada por Rousseau no *Segundo Discurso*. E conclui-se (p.689) reformulando a questão rousseauana:

> Se considerarmos tudo em conjunto, […] qual é mais adequado ao fim do homem, o estado natural ou o civil? Para nos aproximarmos mais do fim da humanidade, devemos ir todos para as florestas, ou permanecer no estado civil?

Kant constata, porém, que «nenhum povo transitou do estado de civilização para o selvagem», e que, por conseguinte, esse trânsito não representa nenhum passo no sentido da perfeição da humanidade, mas antes o que deve dar-se é o trânsito do "estado selvagem" (*Wildheit*) para a "constituição civil" (*bürgerliche Verfassung*) e que, «por conseguinte, se deve colocar a perfeição do estado dos homens na perfeição da constituição civil» [*also in der Vollkommenheit der bürgerliche Verfassung die Vollkommenheit des Zustandes der Menschen zu setzen sey*] (AA 25:690). E uma vez mais interpreta Rousseau, dizendo em que sentido se devem entender as desconcertantes afirmações do autor do *Discurso sobre a origem da desigualdade,* do *Contrato Social* e do *Emílio*. Segundo o Professor Kant,

> Rousseau não quis dizer que a destinação dos homens está no estado selvagem, mas sim que o homem não deve buscar a perfeição do seu estado de tal modo que sacrifique as vantagens da natureza porque se rende às vantagens civis (da civilização). Isso serve apenas como plano para a educação e governação, mediante o qual um estado perfeito pode ser posto em marcha. (AA 25: 689)

Seguidamente, é exposta a tese da dupla condição e destinação do homem, como animal e como homem: «como um animal o homem foi destinado para as florestas, mas como um homem foi destinado para a sociedade». E, ao contrário da perspetiva do autor do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, que acentuava as perdas do homem com a saída do estado de natureza para o estado de sociedade, o Professor Kant sustenta que, com a entrada do homem em sociedade, há perdas, por certo, mas há também ganhos e compensações, as quais, todavia, não poderão ser alcançadas a não ser progressivamente pelo esforço, sendo para isso estimuladas, seja pelas instituições civis de coerção (a autoridade e a lei) seja pela própria dinâmica da existência e convivência social. Com efeito,

> Só no estado civil o homem desenvolve os seus talentos […] O estado civil tem a vantagem de tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos, ao passo que, no estado selvagem, estes eram apenas negativamente felizes e bons; e pese embora o homem sacrificar no estado civil muitas das vantagens da natureza, este estado deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim a que a Natureza nos destina é, pois, a sociedade civil; e, enquanto membro de toda a sociedade, o homem está destinado a tornar-se absolutamente feliz e bom. Só que o homem não atingiu ainda a perfeição do estado civil; aliás, nesta constituição do estado civil, ele perdeu já mais do estado natural do que logrou substituir por ação do civil; e, não obstante, ele encontra-se já na senda do progresso, visando a suprema felicidade possível no estado civil. (AA 25:690)

Este otimismo sustenta-se na ideia de uma destinação da humanidade, numa conceção teleológica da Natureza em relação à espécie humana. Mas tal destinação não se realiza sem que os homens a assumam como um plano ou projeto de humanidade, a qual se traduz sobretudo nas formas de aperfeiçoamento progressivo da constituição civil. Pergunta-se:

> Quando se alcançará tal perfeição? E qual o momento em que se atinge a perfeição do estado civil? Pois é esta a disposição da sociedade com todas as suas condições práticas: uma sociedade composta por seres iguais. Até que alcancemos e instauremos uma tal sociedade, não podemos crer que o homem haja alcançado o grau supremo da perfeição civil; isto é, individualmente, o homem não pode tornar-se perfeito até que o todo da sociedade o seja, mas, uma vez que se instaure um Estado no qual tudo seja estipulado segundo as mais completas regras do direito e da moralidade, este tornar-se-á a condição em vista da qual todos os outros Estados se poderão tornar mais perfeitos. Ora, um tal Estado não existe ainda, e só pode ser esperado como produto das muitas revoluções que ainda estão por acontecer. (AA 25:690-691)

Kant liga assim à antropologia uma outra secção do programa rousseauano – a doutrina política da instauração de uma «sociedade de seres iguais» segundo «as mais completas regras do direito e da moralidade» – em que cada indivíduo só encontra a sua realização plena na plena realização do todo. Mas como acelerar esse processo? Como proceder? Começar pelo todo ou pelos indivíduos? Por cima ou por baixo? E aqui surge o papel decisivo concedido à educação, o reconhecimento da íntima solidariedade entre educação e política (ao fim e ao cabo, as duas tarefas mais difíceis que o homem tem para resolver, como se dirá noutro lugar) e por esta crença na educação e pela associação entre educação e política (de resto, também presente na proposta rousseauana do *Emílio*), se revela inequivocamente a faceta do Kant-Aufklärer: isto é, o papel por ele reconhecido aos indivíduos esclarecidos (nomeadamente aos professores e aos pastores ou sacerdotes) e à respetiva ação multiplicadora de formação não só sobre outros indivíduos mas por fim também, através dos seus escritos, sobre os que detêm o poder político, os quais, por sua vez, quando estejam esclarecidos, podem criar eles mesmos as condições e as instituições para tornar efetiva a educação do maior número possível de indivíduos dentro dos seus Estados. Pergunta-se:

Deve um tal Estado ser instaurado de modo a que todos os indivíduos se possam tornar perfeitos, ou antes cada indivíduo tornar-se perfeito fruto da educação, até que, por fim, uma vez que esta se haja difundido entre muitos dos seus membros, um tal Estado possa ser instaurado? Depende a perfeição de cada indivíduo da perfeição do Estado, ou depende a perfeição do Estado da perfeição de cada indivíduo? É a primeira a condição da segunda, ou é a segunda a condição da primeira?

E a resposta vem nestes termos:

Segundo me parece, incumbe à educação de cada indivíduo iniciar o processo; pois a educação de um homem forma muitos homens, que, por sua vez, formam muitos outros. Em primeiro lugar, importa, pois comprovar a correcta formação daqueles que posteriormente formarão outros. Se o professor e o sacerdote possuírem uma tal formação, se os conceitos de moralidade pura imperarem entre eles, estes <conceitos> não demorarão a ascender ao trono e chegar às escolas dos governantes, e mediante estas pode seguidamente vir a ser formado o todo. (AA 25.691)

Na versão do Curso de 1777 a interpretação de Rousseau segue-se ao título "Pensamentos de Rousseau" e é mais sumária:

Ele [Rousseau] escreveu um livro que provocou muita celeuma, intitulado Acerca da desigualdade dos homens, no qual domina muita misantropia mas por bem querer. Ele aponta o que é insuportável e assustador no estado civil e, em contrapartida, o <que é> agradável no estado rude [*rohen*]. (AA 25:846)

Prossegue a interpretação, destacando o Professor Kant sempre o lado mais favorável da proposta do filósofo genebrino, embora reconhecendo que ele pende ao exagero e a considerar somente "um dos lados da folha". Eis os termos:

> Isso, porém, não deve entender-se como se ele preferisse o estado rude a toda a constituição civil; mas indica apenas que a nossa atual constituição civil é menos adequada à natureza humana do que o estado rude no qual outrora estivemos, e se não tivermos esperança de poder ir mais longe, então ele é de opinião que devíamos dar a volta e retornar ao estado de natureza. Por conseguinte, ele de modo nenhum considera, como alguns creem, que a destinação do homem seria viver nas florestas. (AA 25:846)

E, ligando o *Discurso sobre a origem da desigualdade* com o *Contrato Social* e o *Emílio,* explicita-se a interpretação do verdadeiro sentido e da coerência da proposta filosófica de Rousseau, nestes termos breves, mas precisos:

> Rousseau indica como uma constituição civil tem de ser para alcançar o fim pleno dos homens [*gantzen Zweck der Menschen*]. Ele indica como a juventude tem de ser educada para cumprir perfeitamente este fim da Natureza [*Zweck der Natur*]. Ele indica em que constituição diferentes povos têm de entrar, para que as muitas guerras bárbaras entre eles se transformem em conflitos amigáveis. Ele indica, por conseguinte, em geral, que em nós residem os germes para a realização [*Ausbildung*] da nossa destinação [*Bestimmung*]; e que por isso temos necessidade da constituição civil para realizar plenamente os fins da Natureza [*Zwecke der Natur*]; se porém permanecermos na actual constituição civil, então é melhor voltar para o estado selvagem. (AA 25.847)

No Curso de 1781 não há registo de uma explícita interpretação de Rousseau. Mas o tópico volta no Curso de 1784, agora sob a epígrafe "os 3 paradoxos de Rousseau" (AA 25.2:1417,1419-20). À questão de saber se é o estado rude (selvagem) ou o estado civilizado o melhor para a humanidade, responde-se inequivocamente que é o segundo, o qual todavia ainda não conhecemos como ele deve ser, pois um tal estado só será tal quando e «onde todos os germes do homem para uma melhor constituição da sociedade civil vierem a ser desenvolvidos» [*wo sich alle Keime*

des Menschen zur besten Constitution der bürgerlichen Gesellschaft werden entwickelt… wird der beste sein] (AA 25:1417). E, nesse contexto, dá-se inequivocamente razão a Rousseau por considerar que o estado intermédio atual – o do luxo, o do refinamento do gosto e da socialidade – é o pior de todos e, desde esse ponto de vista, considera-se que ele tem toda a razão para preferir ao estado atual o seu idealizado estado de natureza. Mais uma vez se enuncia nessa edição do Curso o princípio teleológico que preside às considerações antropológicas de Kant, segundo o qual:

> Cada criatura alcança sem dúvida por fim a sua destinação i. é, atinge o ponto em que todas as suas disposições naturais são desenvolvidas e atingem a madureza. Mas nos homens há esta diferença em relação aos animais, que, nele, somente toda a espécie através de diversas gerações atinge a sua destinação. (AA 25:1417-1418)

Sublinha-se, de resto, a antinomia que no homem existe entre natureza e cultura, entre o bem e o mal, entre a disposição para a animalidade e a disposição para a humanidade. É dessa antinomia que resulta a peculiar condição do homem e que faz com que a sua seja a mais trabalhosa de todas as condições, quer em relação ao simples animal, quer em relação a eventuais seres puramente racionais, mas por fim também a mais gratificante. Dessa antinomia, nomeadamente, da emergência da liberdade na animalidade e dos conflitos daí resultantes, é que nasce, como uma necessidade, a própria sociedade e a instituição de um chefe que contenha as liberdades e que garanta a respetiva coexistência produtiva. Lêem-se aí os três níveis do desenvolvimento da humanidade, como tarefas: a cultura (o *cultiviren*), a civilização (o *zivilisiren*), a moralização (o *moralisiren*):

> O homem é por natureza livre e todos os homens são por natureza iguais – Nisto se afasta o homem também da natureza animal – pois o homem é um animal que tem necessidade de um senhor e sem chefe não pode subsistir.

> E aqui surge de novo a partir da cultura uma incomodidade, na medida em que mediante isso se vê surgir a desigualdade entre os homens, a qual traz consigo a repressão dos menos cultivados. E é nisto que se fundam os 3 paradoxos de Rousseau 1.) dos danos da cultura ou das ciências entre os homens 2.) dos danos da civilização entre os homens ou da desigualdade na constituição civil, mas sem desigualdade não se pode pensar nenhuma constituição civil e, por conseguinte, dos danos da constituição civil para os homens. -3.) dos danos dos métodos artificiais na moralização. (AA 25:1419)

Kant mostra como todos esses danos têm benefícios que largamente os compensam, e conclui:

> Em suma, Rousseau nos seus paradoxos considerou apenas um dos lados da folha. Ele atendeu apenas às desvantagens que a saída do estado de natureza aparentemente provocou, mas não às vantagens que, mediante a cultura, este conflito entre a natureza animal e espiritual do homem traz para finalmente se realizar a destinação final do homem. (AA 25:1420)

Como se tem visto, nas diferentes edições das *Lições sobre Antropologia*, sempre o Professor Kant oferece a interpretação mais favorável das posições de Rousseau, embora não deixe de lhe apontar a sua unilateralidade, a sua tendência misantrópica, a sua propensão para exaltar os benefícios do estado de natureza e denegrir o estado de sociedade. De qualquer forma, o intérprete não se limita a ficar com essa visão positiva, que apesar de tudo descobre no filósofo de Genebra. Kant não partilha da crença num idílico estado de natureza em que o homem fosse perfeito, bom e feliz. E onde Rousseau via apenas uma oposição estática de dois estados – o de natureza ou selvagem e o social ou civilizado –, o Professor Kant vê antes um conflito dinâmico e altamente produtivo entre diferentes disposições naturais – a disposição para a animalidade e condição física do homem e a disposição para a humanidade e condição moral do homem – e atribui ao homem a tarefa de extrair desse conflito,

e até dos males que dele resultam, todo o bem de que é capaz e que afinal corresponde à realização da destinação da própria natureza em relação à sua espécie, que é uma destinação moral (*sittliche Bestimmung*). Assim, o próprio mal, o conflito e todo o negativo se inscrevem na teleologia da Natureza em relação à espécie humana, como o "aguilhão para o bem" (*Stachel zum Guten*) de que a Natureza se serve para estimular os homens para o desenvolvimento das disposições naturais neles inscritas, as quais de outro modo nunca seriam nem exercidas nem desenvolvidas. É assim que até a guerra, que é o pior dos males, pode constituir, neste sentido entendida, «um meio para a cultura e para a realização da destinação final dos homens» (AA 25:1420).

O pensamento de Rousseau, exposto em seus principais escritos é, por fim, objeto de uma luminosa síntese interpretativa no ensaio de 1786 – *Começo conjetural da história humana* –, onde o assunto em causa é tornar conjeturalmente compreensível como se terá dado, na origem da história humana, a passagem da rude natureza animal do homem à humanidade, da orientação pelo instinto à direção pela própria razão, da tutela da Natureza à da liberdade. Escreve aí Kant:

> Podem conciliar-se entre si e com a razão as afirmações do célebre J.-J. Rousseau que foram tão frequentemente mal interpretadas e que são aparentemente contraditórias. Nas suas obras sobre a Influência das Ciências e sobre a Desigualdade dos Homens, ele mostra muito justamente a contradição inevitável entre a civilização e a natureza do género humano enquanto espécie física, onde cada indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas no seu Emílio, no seu Contrato Social, e noutros escritos, ele procura resolver um problema ainda mais difícil: o de saber como a civilização deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade enquanto espécie moral, conforme à sua destinação, de modo que uma não se oponha mais à outra enquanto espécie natural. Desta contradição (sendo dado que a cultura segundo os verdadeiros princípios da educação do homem, ao mesmo tempo do cidadão, não pode sequer ser ainda bem empreendida e, ainda

> menos, bem terminada), nascem todos os males que pesam sobre a existência humana e todos os vícios que a desonram; todavia, como os impulsos que movem aos vícios e que deles são responsáveis são bons em si mesmos e, enquanto disposições da Natureza, são adaptados aos seus próprios fins; mas tendo estas disposições sido criadas em função do estado de natureza, elas são contrariadas pelos progressos da civilização; e, reciprocamente, elas prejudicam este progresso, até ao momento em que a arte perfeita se torne de novo natureza (*vollkommene Kunst wieder Natur wird*). (AA 08:116-118)

O mínimo que se pode dizer é que esta síntese, por fim publicada, foi longamente ensaiada nas Lições de Antropologia, ao longo de toda uma década.

Podemos, sem dúvida, perguntar se a interpretação proposta por Kant do pensamento de Rousseau é a que melhor capta a intenção ou a verdadeira ideia do pensador genebrino. Será que a intenção deste era mesmo não fazer regressar o homem à natureza, mas antes introduzi-lo na sociedade do contrato, ele que, por outro lado, declarava numa das suas *Rêveries* (6.ª) não ter ele próprio constituição natural adequada para viver em sociedade civil onde tudo é obrigação e dever? Não sabemos sequer se o autor de *Emílio* acreditava nos benefícios da sociedade civil, mesmo que esta fosse fundada sobre os princípios expostos em *Do Contrato Social* que garantissem a liberdade aos cidadãos, ele que, no seu opúsculo *Sobre o governo da Polónia*, escrevia que se os homens pudessem conhecer o que é a liberdade – "*fiére et sainte liberte*" –, «se soubessem a que preço ela se adquire e se conserva, se sentissem quanto as leis que regem são mais austeras do que é duro o jugo dos tiranos, as suas fracas almas, escravas de paixões que seria necessário abafar, temê-la-iam cem vezes mais do que a servidão; fugiriam dela com terror como de um fardo pronto a esmagá-los.»[8] Rousseau era um pensador do "ou tudo

[8] Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964, p.974.

ou nada", que não admitia compromissos e mediações. E há declarações suas que parecem mesmo revelar que ele, no fundo, não acreditava na exequibilidade da sua própria proposta política.[9] Kant, por seu turno, confia na mediação do tempo, na longa e infinita paciência da história, no poder educador e civilizador das próprias instituições sociais e até da própria coexistência social e, é claro, confia, acima de tudo, no pressuposto estóico de uma finalidade da Natureza (ou da Providência e no seu «plano» em relação à espécie humana), segundo o qual «todos os germes que ela colocou na espécie humana podem ser desenvolvidos completamente e que esta pode cumprir aqui na terra a sua destinação.» Tal é a fisiodiceia (ou teodiceia histórica) kantiana – «justificação da Natureza ou, melhor, da Providência» (*Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung*)[10], pois, pergunta o filósofo, nesse ensaio de 1784:

> a não ser que se possa esperar isso, de que valeria celebrar e recomendar a contemplação da magnificência e sabedoria da criação nos reinos da Natureza desprovidos de razão, se a parte do grande teatro da suprema sabedoria que contém o fim de todo este – a história do género humano – fosse uma constante objeção contra isso? (AA 08:30)

Ainda em sentido contrário ao que é mais manifesto em Rousseau, sobretudo no primeiro e segundo *Discursos*, Kant emite amiúde um

---

[9] Como esta, duma carta a Mirabeau (datada de 26 de Julho de 1767): "Se infelizmente esta forma [de regime que coloca a lei acima do homem] não é encontrável, e eu confesso ingenuamente que creio que o não é, o meu conselho é que se deve passar à outra extremidade, e colocar de um só golpe o homem acima da lei tanto quanto o possa estar; por conseguinte, estabelecer o despotismo arbitrário, e o mais arbitrário que seja possível: eu quereria que o déspota pudesse ser Deus. Numa palavra, eu não vejo meio suportável entre a mais austera democracia e o hobbismo [hobbisme] mais perfeito, pois o conflito dos homens e das leis, que introduz no Estado uma guerra interna contínua, é o pior de todos os estados políticos." (J.-J. Rousseau, *Collection complète des oeuvres*, vol. 12. Genève: Du Peyrou/Moultou, 1782, p.162).

[10] Esta confiança diz-se numa Reflexão (*Reflexion* 1523, AA 15,896) nestes termos: "A Natureza permanece, mas ainda não sabemos o que a Natureza é e temos de presumir dela o melhor [Die Natur bleibt, aber wir wissen noch nicht, was Natur ist, und müssen von ihr das Beste vermuthen.].

explícito juízo favorável sobre o estado do seu tempo relativamente aos tempos passados, por conseguinte, considera que, apesar de tudo, há – ou pode haver – progresso na espécie humana, embora ao mesmo tempo revele a consciência do quanto a humanidade ainda tem que fazer para realizar a sua destinação. O progresso, para Kant, mede-se pela perfeição da constituição civil, pelo modo como se equacionam os termos liberdade, lei e poder. Mas não basta a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade dentro de cada Estado. Estes Estados, uma vez constituídos, como já o advertira o Rousseau, ficam em relação uns aos outros numa situação de estado natureza selvagem e de guerra real ou potencial de uns com os outros, se entre si não acordarem em erigir uma lei comum e um poder que contenha a violência e a guerra que tenderão a fazer-se mutuamente. Uma «federação de povos» – *Völckerbund* – e um «direito dos povos» – *Völckerrecht* – são, por conseguinte, necessários para garantir a paz e para que a humanidade possa realizar a sua destinação, pois esta, não é realizada pelos indivíduos isoladamente. Da mesma forma também um Estado isolado, mesmo se estivesse bem organizado, não subsistiria sozinho, se os outros não estiverem igualmente bem organizados na sua constituição civil e se não formarem uma união de Estados. O Curso de 1775 é já extremamente claro a esse respeito – o tópico regressará no curso de 1781 (AA 25:1200-1203) – e a ele me atenho aqui para destacar os principais ingredientes daquilo que se pode chamar a utopia kantiana. Dou ao termo *utopia* um sentido positivo, não o sentido negativo de algo que não é realizável: é certamente realizável e deve mesmo ser realizado, mas nunca podemos dizer que já se alcançou ou prever quando e onde se alcançará a sua perfeita realização. A representação de um tal estado de perfeição é apenas uma ideia que serve para aferir todas as formas concretas e históricas de realização social e ao mesmo tempo um ideal que move e impulsiona os nossos esforços ativos e as nossas forças e energias morais para a sua efetiva concretização. Kant revela assim partilhar de um moderado otimismo histórico: considera que estamos muito mais avançados na forma da constituição

civil do que os Antigos; um sinal disso é o facto de nos lamentarmos e censurarmos a respeito da situação atual, no que vê a inequívoca prova de que sabemos que podemos fazer melhor, se o quisermos.

Já deixámos apontados suficientes indícios de que a constituição civil, que Kant considera a forma que deve assumir a autêntica existência social, tem os traços delineados por Rousseau no seu *Contrato Social* de inspiração republicana. Mas, associado a esse tema, nestas Lições (1775;1777;1781;1784) expõe-se já inequivocamente um outro tópico que será característico do pensamento político de Kant na sua fase madura – o federalismo, como solução para resolver a situação de guerra entre os Estados. Chama-lhe "o plano de St. Pierre e Rousseau", cujas condições enuncia nestes termos:

> Os príncipes, os governantes do Estado devem ser vistos como indivíduos isolados no estado selvagem pois eles não conhecem nenhuma lei se não aquela que eles mesmos fazem; e empreendem tudo com violência contra outros Estados, eles justificam isso tudo mediante deduções e a outra parte faz exatamente o mesmo; só que dessa forma não se decide mediante a guerra quem tem o direito, mas aquele que tem o maior poder determina o que é direito. Daí que Rousseau chegue mesmo a dizer que é melhor ser seu inimigo do que seu cidadão. Pois mediante estas guerras os Estados tornam-se bárbaros no interior de si próprios. Para evitar esta situação de barbárie teria 1. Que existir uma regra do direito 2. Um juiz que decidisse o que é justo 3. Um poder que desse sólido suporte a esta sentença judicial. Desse modo se cumpriria o Tribunal de Anfictiões dos Gregos e o plano de St. Pierre e Rousseau, embora os príncipes trocem deles como de outras quimeras. Um tal estado pode muito bem alguma vez encontrar-se. Temos ao menos que esperá-lo e na realidade é já real uma espécie de instituição criada em vista disso. Pois não mais se procede assim tão levianamente com a guerra, mas há mediadores que procuram evitar as guerras e que também usam sanções contra os agressores… – Não se pode, porém, prever quando este estado aparecerá. Pois antes é preciso que tenha lugar um governo duradouro. (AA 25.1423-1424)

No Curso de 1775, a mesma ideia aparecera, embora sem explícita referência a Rousseau ou a Saint-Pierre. Mas nessa mais prístina versão concorrem vários ingredientes que a tornam singular e até a mais pregnante. Nomeadamente, a analogia cosmológica, a evocação repetida do "paraíso na terra" e do "reino de Deus", tópicos estes que exprimem a peculiar densidade da utopia (ou antes, da escatologia) kantiana, remetendo para o pensamento milenarista, largamente difundido no pensamento europeu dos séculos XVII e ainda no século XVIII, que terá prolongamentos em escritos posteriores de Kant (o "quiliasmo" da filosofia ou filosófico, de que se fala na *Idee*, prop. viii, em *Die Religion*, I e III, no *Streit der Fakultäten* e também em algumas Reflexões). A instituição de uma relação de paz durável entre os Estados é feita por analogia com a instituição da paz civil dentro de um só Estado. E tal como em cada Estado, deve na federação de Estados haver um poder legislativo, um poder executivo e um poder judicial:

> Nós vemos as guerras surgir e um Estado destruir outro Estado [;] com o tempo os príncipes terão de sentir o prejuízo de se verem obrigados a gastar tantas energias com o armamento em tempo de paz como com a guerra. Mas para que todas as guerras não fossem necessárias deveria surgir uma união de povos na qual todos os povos mediante os seus deputados constituíssem um universal senado dos povos, que teria de decidir todos os conflitos dos povos, e este juízo teria de ser executado mediante o poder dos povos, pois os povos também estariam submetidos a um fórum e a uma coerção civil. Este senado dos povos seria o mais esclarecido que alguma vez o mundo viu. É aí que parece dever procurar-se o começo, pois sem isso as guerras não terão fim e isso não pode acontecer porque a guerra torna cada Estado inseguro e daí que se olhe mais ao armamento do que à constituição interior do Estado. Se isso, porém, tem um termo, então daí segue-se o melhoramento da governação interna, mediante a qual os homens serão formados para tal perfeição. Mas como podemos nós contribuir para isso e acelerá-lo? O filósofo deve tornar conhecido o seu conceito a este respeito e propô-lo para

> mais próxima apreciação. Os professores devem formar o carácter, de modo que os governantes vejam isso e o tornem efetivo. Deste modo surgiria um estado que não podemos esperar viver. Esse estado não seria destruído, mas perduraria por tanto tempo quanto a Deus aprouvesse manter o nosso corpo terreno. Esta consideração é muito agradável. Na medida em que é uma ideia, que é possível, mas para a qual ainda são necessários milhares de anos. A Natureza será sempre suficiente até que surja um tal paraíso na Terra. Assim como a Natureza sempre se esteve a formar e ainda se forma e se aproxima do fim da destinação que nós podemos ver na eclíptica e no equador que se aproxima de cair sobre o equador e assim surge uma igualdade dos dias e das noites sobre todo o globo terrestre para o que todavia ainda faltam 140000 anos, assim se forma também o género humano e terão que decorrer igualmente outros tantos anos antes que ele alcance o mais elevado grau de perfeição. (AA 25:695-697)

Das últimas linhas deste texto notável, o qual revela já a convicção daquele imperativo da política que se diz na tardia fórmula da *Doutrina do Direito* – «*es soll kein Krieg sein*» –, a saber, que a guerra deve ser evitada e que garantir as condições para a paz duradoura constitui o problema essencial da reflexão e da ação política, destaco aquelas que revelam a confiança na Natureza como garantia última (vamos encontrar essa mesma convicção no ensaio de 1784 – *Idee*, sob a fórmula do «plano secreto da Natureza», e no de 1795 – *Zum ewigen Frieden*) e na longuíssima paciência da sua sabedoria, e que, sob a forma de uma analogia cosmológica ou física, não sem ponta de ironia, deixam aberto o também longuíssimo horizonte da esperança humana de criação de um «paraíso na Terra», de inequívoca matriz e substância política, criação que o filósofo considera, todavia, como possível e mesmo como aquilo que precisamente realizaria a finalidade da Natureza em relação à espécie humana, que realizaria, por conseguinte, a destinação mesma do homem.

III

Embora vá longa a descrição aqui proposta, ela não dá suficientemente conta de todos os temas abordados pelo Professor Kant naquele que passaria a ser, a partir do Outono do ano 1775, um dos últimos capítulos do seu programa do Curso de Antropologia. Ainda assim, do exposto penso poderem retirar-se algumas conclusões:

1. O interesse de Kant pela filosofia política não data, como já se tem escrito[11], do final dos anos 80, por efeito dos acontecimentos da Revolução Francesa, desenvolvendo-se e publicando-se na década de 1790, mas pode surpreender-se já constituído em suas linhas fundamentais pelo menos desde meados da década de 70 e em desenvolvimento por toda a década seguinte.

2. Kant começa por desenvolver o seu pensamento político em diálogo estreito e intenso com o pensamento antropológico e político de Rousseau. Aceita o estado do problema e os termos do problema tal como são postos por Rousseau, mas só aceita a solução de Rousseau interpretando a seu modo o seu sentido e coerência: a realização da destinação da humanidade enquanto espécie não se dá por um regresso à natureza selvagem, mas por uma saída para a sociedade civil – da animalidade para a humanidade, da simples natureza para a liberdade e a razão – e a realização histórica da verdadeira natureza do homem é de ordem moral e deve ser assumida pelo homem como obra própria. Isso supõe a mediação do tempo, a confiança na Natureza ou na Providência, a convicção do papel formativo das instituições, da própria coexistência social e da educação.

3. A solução kantiana caracteriza-se pela pregnância e pela complexidade, envolvendo uma concepção teleológica da Natureza, uma filosofia da história, uma filosofia da educação, uma filosofia política

[11] Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: WBG, 1795, p.15-19.

e até um certo ar e ambiente de utopia milenarista – o "quiliasmo do filósofo" de que fala a oitava proposição do ensaio de 1784 e que já se insinua no Curso de Antropologia do ano 1775 sob a forma da ideia de um "reino de Deus na Terra". Este enquadramento e envolvimento não se encontram em Rousseau.Tal solução política traduz-se na instituição, realizada na longa paciência da história e «mediante muitas revoluções», da «perfeita constituição civil»; e esta implica uma solução orgânica, pressupondo que o indivíduo só pode desenvolver a sua humanidade no contexto do desenvolvimento do todo social e na realização da espécie humana, que cada Estado só alcança a sua segurança e subsistência na Federação de Estados, que cada povo, nação ou raça só se realizam no conjunto de toda a humanidade; pressupondo, por conseguinte, o princípio de reciprocidade (dos membros entre si, dos membros relativamente ao todo) e em níveis cada vez mais complexos. Pelo menos desde meados dos anos 70, Kant vê que a solução política da pacificação dos indivíduos dentro de cada Estado só pode subsistir se houver uma solução estável de pacificação das relações entre os Estados, que, por conseguinte, o republicanismo só subsiste se conjugado com o federalismo.

4. Se tivermos em atenção estes aspetos e esta génese do pensamento político de Kant ainda em plena "década silenciosa", também podemos compreender melhor a razão pela qual a própria filosofia crítica e transcendental de Kant, tal como é exposta na *Crítica da Razão Pura*, está profundamente impregnada – na sua linguagem, nos seus métodos e processos, nos seus pressupostos, na sua finalidade (a pacificação da razão, fazendo-a passar do estado de natureza ao estado de sociedade, da guerra ou das decisões despóticas às soluções por livre discussão e acordo e livre consenso de cidadãos) –, como se toda ela se movesse no ambiente semântico de uma grande alegoria de acordo com a qual a razão é concebida como uma república. Isso explica-se porque a génese e o desenvolvimento da filosofia política de Kant ocorrem nos mesmos anos em que Kant está elaborando e escrevendo a sua *Crítica da Razão*

Pura: a Política e a Crítica são homólogas e partilham a mesma natureza: a crítica é política desde a sua origem; a política é solidária da crítica desde a génese desta.

12
Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos

«O que está em litígio não é a *coisa* /*causa* [*Sache*] mas o *tom* [*Ton*].»

KrV A 744/B772

1. Kant e o Neoplatonismo: despropósito ou desafio?

Se o tema da relação de Kant com o pensamento de Platão tem ampla e provada sustentação nos escritos do filósofo crítico e também na literatura sobre este, já a explícita referência de Kant ao Neoplatonismo ou aos pensadores neoplatónicos, se não é inexistente, é manifestamente escassa e também não tem relevante literatura.[1] Em face disso, associar Kant ao

[1] Na literatura kantiana, só muito excecionalmente o tema tem sido objeto de alguma atenção. Mas, quando tal acontece, ou se toma o "Neoplatonismo" numa aceção excessivamente lata e não em referência ao Neoplatonismo histórico, como acontece, por exemplo, no artigo de Nicholas Rescher, «Kant's Neoplatonism: Kant and Plato on Mathematical and Philosophical Method» (*Metaphilosophy*, vol. 44, jan. 2013, 69-78), cujo propósito, na verdade, é apenas mostrar a similitude dos dois filósofos – Kant e Platão – na recusa do método axiomático da matemática em filosofia e em propor a filosofia como exercício de teorização onde as questões de fundamento e os pressupostos não são dados à partida, mas se revelam já no próprio processo da investigação. Ou, então, em sentido oposto, a tese que se defende é não só a de que «Kant é um anti-neoplatónico», mas que ele é mesmo «o mais significativo não-platónico de toda a história da filosofia» e a *Crítica da Razão Pura* é vista «como uma refutação do Neoplatonismo» (*als eine Widerlegung des Neuplatonismus*). Assim acontece na obra ainda recente de Constantin Rauer (*Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen,* Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp.220-225), onde, numa secção sob o título «*Kants Anti-Neuplatonismus*», se tomam por idênticos o Neoplatonismo e o

Neoplatonismo só pode soar a despropósito. A inexistência ou escassez de literatura não é, porém, inequívoca prova de não-existência da coisa mesma, e talvez não fosse completamente frustrada uma inquirição que tentasse encontrar na obra e pensamento de Kant não só referências ao Neoplatonismo ou à Escola Neoplatónica, como até, no cerne mesmo das propostas filosóficas kantianas, a efetiva presença de elementos ou vestígios de temas e motivos, que atualmente são tidos como fazendo parte do património especulativo do Neoplatonismo, considerado este

---

Maniqueísmo, considerando-os como sendo formas de pensamento da "cisão" (*Spaltung*) – entre corpo e alma, entre matéria e espírito, entre este mundo e o outro mundo –, que, todavia, logo passam ao «paranóide monismo universal». Para este autor, estariam na mesma linha o sistema de Plotino (o Uno), o de Swedenborg (*mundus spirituum*) e o de Hegel (*Geisterreich*) –, em que tudo se transforma em tudo (seja por emanação, por um sistema de correspondências ou de analogias que tudo liga com tudo, ou pela dialética que dissolve as contradições e os opostos na identidade do mesmo). Todos esses sistemas da "cisão" seriam, segundo Rauer, formas de pensamento "esquizo-paranóide", aos quais Kant contrapõe a estratégia da "divisão" (*Teilung*); assim, ainda segundo Rauer, o sistema kantiano, sendo embora também "paranóico" (!), tenta, porém, evitar a "cisão", substituindo-a pela "divisão", do que resulta o dualismo, em vez do maniqueísmo, e a "aparição" ou o "fenómeno" (*Erscheinung*), em vez da "aparência" ou "ilusão" (*Schein*). Em Kant, ainda segundo Rauer, não se trataria de cindir o ser na sua síntese, mas de dividir a nossa representação do ser. Eis algumas das surpreendentes conclusões deste intérprete: «Assim também Kant, com a sua teoria da paranóia não trata de saber se uma cisão existe ou não, mas como deve ela ser separada para que uma cisão seja evitada. Divisão em vez de cisão, dualismo em vez de maniqueísmo, "fenómeno" em vez de "ilusão", esta é a fórmula – "antineoplatónica" – de Kant… Pois o ponto mais alto do dualismo kantiano consiste não, como o neoplatónico maniqueista, em cindir o ser mesmo na sua síntese, mas apenas em dividir analiticamente a nossa representação do ser.» [So geht es Kant auch bei seiner Paranoiatheorie nicht darum, ob eine Spaltung vorliegt oder nicht, sondern darum, wie getrennt werden muss, damit eine Spaltung vermieden werden kann. Teilung anstatt Spaltung, Dualismus anstatt Manichäismus, "Erscheinung" statt "Schein", dies ist die – antineuplatonische – Formel Kants…. Denn der Clou des Kantischen Dualismus besteht doch darin, nicht, wie die manichaïstischen Neuplatoniker, das Sein selbst in dessen Synthesis zu spalten, sondern nur unsere Vorstellung vom Sein analytisch zu teilen.].(*Ib.*, pp.221-222). Não cabe aqui uma crítica nem à estranha interpretação que Rauer faz do Neoplatonismo, identificando-o com o Maniqueísmo, nem à sua não menos estranha interpretação da filosofia de Kant, em registo de nosologia psíquica, como uma "Paranoiatheorie". Há, todavia, na (paranóica?!) interpretação de Rauer, alguns ingredientes que merecem atenção, nomeadamente, o apontar para a importância dos *Träume*, obra onde ele quer ver já uma efetiva refutação por parte de Kant dos pressupostos do Neoplatonismo, de que, segundo ele, se nutria o pensamento de Swedenborg e que andavam difusos na cultura filosófica pós-renascentista e moderna.

como um caraterístico paradigma filosófico.[2] E, então, o que, à primeira vista, parecia ser apenas despropósito poderia tornar-se um estimulante desafio.

Não é isso, contudo, o que me proponho cumprir neste ensaio. Ainda assim, deixo aqui um breve elenco de alguns desses tópicos ou vestígios, que mereceriam que algum dia alguém os explorasse ou os seguisse mais demoradamente. Eis os que me parecem mais relevantes: 1.º) o imanentismo expressionista, que se diz sob a forma de «criação contínua» no ensaio kantiano de cosmogonia do ano 1755 (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) e que se prolonga numa subjacente conceção orgânica e biológica – teleológica – da Natureza e da razão que preside a todo o pensamento kantiano, como tem vindo a ser reconhecido em estudos recentes[3]; 2.º) a ideia da «grande cadeia do ser», que nesse mesmo ensaio se glosa tomando o tópico de *An Essay on Man* de Alexander Pope[4], mas que vai reaparecer, na segunda parte da *Crítica do Juízo*, transfigurada sob a ideia de uma recíproca "teleoformidade externa" (*äussere Zweckmässigkeit*) revelada pela mútua conveniência dos seres da natureza que os liga como fins em si, por si e para si, e, ao mesmo tempo, como meios uns para os outros[5]; 3.º) a rítmica e arquitetónica trinitárias, que escandem o pensamento kantiano em todos os seus campos fundamentais (na filosofia transcendental, na filosofia moral, na filosofia da religião, na filosofia política)[6]; 4.º) a conceção do "símbolo"

---

[2] Veja-se o meu ensaio «O Neoplatonismo como paradigma filosófico e suas modulações no pensamento ocidental», apresentado como Lição inaugural do Seminário de Pós-Graduação «O Neoplatonismo na Idade Média», na Faculdade de Letras da UL, 15 de Fevereiro de 2013 (publicação em curso, como Prefácio ao volume *O Neoplatonismo e suas Receções na História do Pensamento*, Lisboa: *e*CFUL*editions*).

[3] Veja-se: Courtney D. Fugate, *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014)

[4] Veja-se o meu ensaio «Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012, pp.53 ss.

[5] *KU* § 82, AA 05:425-428.

[6] Veja-se o meu ensaio «O pensamento kantiano e o seu ritmo», in: Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (org.), *Kant e a Música*, São Paulo: Editora Barcarolla,

e da "ideia estética", como aquilo que, não sendo capturado nem num conceito determinado, nem numa linguagem unívoca, e sendo antes por um ou por outra apenas indicado, todavia, «dá muito que pensar» (*viel zu denken veranlasst*) e põe em movimento as forças vitais do ânimo[7], do que decorre a consequente recuperação da potencialidade semântica da linguagem simbólica, não só num sentido estético, mas também como a linguagem estética da moralidade (v. o § 59 da *Crítica do Juízo* e o ensaio de 1796 que é especialmente visado no presente ensaio) e da religião (v. *A Religião nos Limites da mera Razão*); 5.º) o agnosticismo metafísico a respeito da «coisa-em-si» e das supremas ideias metafísicas não objetiváveis (Deus, Alma, Mundo), que bem pode ser lido como um modo de dizer a absoluta transcendência do que verdadeiramente tem de ser pensado como o incognoscível e, todavia, pressuposto como estando além e antes de tudo o que é objetivável e também conhecível mas só na sua mera fenomenalidade, e de assim consciencializar a condição de douta-ignorância que cabe à razão humana; 6.º) a Natureza, na experiência estética que dela nos é acessível (seja na sua beleza ou na sua sublimidade), lida como uma «escrita cifrada» (*Chiffreschrift*), um «vestígio» (*Spur*) ou um «aceno» (*Wink*) de algo transcendente, que é lido ou interpretado como tendo uma significação moral[8]; 7.º) a ideia (dita de muitos modos) do mundo espiritual como uma comunidade ou um

---

2011, pp.143-178. Na sua exposição da filosofia de Kant, Karl Rosenkranz, na esteira de Hegel, interpreta a triplicidade kantiana naquele mesmo sentido que ela tinha no neoplatonismo antigo (de Proclo), ao dizer que «depois de Proclo, graças ao grande instinto de Kant, a *triplicidade* dos momentos do conceito foi de novo introduzida na filosofia» [durch Kant's grossen Instinct, seit Proclus, die *Triplicität* der Begriffsmomente wieder in die Philosophie eingeführt sey.] (*Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig: Leopold Voss, 1840, p. 161).

[7] Veja-se: Ernst H. Gombrich, «Icones Symbolicae. The Visual Image in Neo-Platonic Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11 (1948), München: Kraus Reprint, 1968, pp.163-192 (retomado in: Idem, *On the Renaissance*, vol. 2: *Symbolic Images*, London: Phaidon, 1985 (3.ªed.), pp. 123-195). Gombrich destaca o decisivo papel de Kant (no § 59 da *Crítica do Juízo*) na restauração do conceito neoplatónico de **símbolo**, de que viriam a alimentar-se a arte e o pensamento estético desde o Romantismo.

[8] Veja-se: *KU* §42, AA 05:299-302.

reino, dos quais também o ser humano faz parte, já neste mundo, entendidos aqueles, porém, não num sentido físico ou hiperfísico (v. *Träume*) [9], mas sim num sentido moral (v. *Grundlegung*)[10]; 8.º) o ser humano considerado como um ser suspenso entre dois mundos, o mundo inteligível ou supra-sensível (subsumido na ideia de Deus) e o mundo sensível (subsumido na ideia de Mundo), como um ser que está *no meio*, tendo por peculiar tarefa o estabelecer a ligação ou mediação entre aqueles dois mundos, um tema que, tendo surgido num contexto cosmológico na última secção do ensaio de 1755, será recorrente em sucessivas modulações e alcança ainda muito significativa expressão nas páginas do *Opus postumum*[11]; 9.º) a ideia de uma íntima analogia entre a arte e a natu-

---

[9] Nos *Träume* (AA 02: 332) lê-se: «A alma humana deveria ser vista já na vida presente como ligada com dois mundos ao mesmo tempo». A ideia de comunhão do homem com o mundo espiritual poderá ter sido sugerida a Kant pela leitura e crítica dos escritos de Swedenborg empreendida nessa obra, mas é transposta do plano físico e hiperfísico para o plano moral. Constantin Rauer, que inscreve Swedenborg na linhagem do Neoplatonismo, vê na crítica de Kant às teses do pensador sueco, levada a cabo nos *Träume*, já uma decisiva refutação e recusa do Neoplatonismo (*ob. cit.*, p.212), embora reconheça que Kant não podia fazer ideia dessa filiação neoplatónica do teósofo sueco. Sobre o interesse de Kant por Swedenborg, veja-se: Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, 1990; Gottlieb Florschütz, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

[10] Numa das últimas páginas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, encontra-se esta declaração: «Um ser racional deve ver-se a si mesmo enquanto inteligência (por conseguinte, não do lado da sua faculdade inferior), não enquanto pertencente ao mundo dos sentidos mas ao mundo do entendimento; pelo que tem dois pontos de vista a partir dos quais ele se considera e pode conhecer as leis do uso das suas forças, por conseguinte, de todas as suas ações, ora enquanto pertence ao mundo dos sentidos e está submetido a leis da natureza (Heteronomia), ora enquanto, pertencente ao mundo inteligível, está sob leis que, independentemente da natureza, não são empíricas mas são fundadas apenas na razão.» (*Grundlegung*, AA 04:452 e *passim*).

[11] *Opus postumum*, AA 21: 31, 43, 553. A genuína matriz neoplatónica e mesmo plotiniana deste tópico e de suas variações salta à vista se tivermos presente este passo da *Enéada* 6,24: «As almas vivem como se fosse em dois elementos, como anfíbios, elas são obrigadas ora a viver em cima ora a viver em baixo: os que têm o poder de permanecer em comunidade duradoura com o espírito vivem predominantemente lá em cima, os outros, cuja disposição ou destino os impede, vivem aqui em baixo.» Esta ideia da condição anfíbia do homem – do homem "suspenso" entre dois mundos, ou colocado numa "encruzilhada" (Scheideweg – *GMS*, AA 04:400) – tem recorrente expressão na antropologia kantiana. O tópico tem a sua primeira aparição e desenvolvimento no ensaio de 1755, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, sendo sugerido

reza orgânica, entre a forma estética, como o princípio vivo e vivificador na arte, e a forma biológica, que explica a formação e desenvolvimento de um ser vivo[12]. Tal como Plotino, Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino, Kant é, na história do pensamento ocidental, um dos grandes e, aliás, dos muito raros pensadores da *forma*, da *forma formans*, do *nisus formativus*, seja no domínio dos seres vivos da natureza (chamar-lhe-á *Bildungstrieb*, seguindo a expressão cunhada por Blumenbach) ou no da bela arte (chamar-lhe-á *Einbildungskraft*, como a principal faculdade que atribui ao génio, enquanto responsável pelas criações deste). De resto, também

---

aí pelos versos de *An Essay on Man* de Alexander Pope («Placed on this isthmus of a middle state /… He hangs between…») e associado à ideia da «grande cadeia do ser» (*Great Chain of Being*), tema também de inequívoca matriz neoplatónica, como bem mostrou Arthur O. Lovejoy (*The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1936,1961[2]). Sobre as modulações do tema no pensamento kantiano posterior, veja-se o meu ensaio «A antropocosmologia do jovem Kant», *in*: *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, coord. de Gregorio Piaia, Ubirajara R. de Azevedo Marques, Marco Sgarbi, Riccardo Pozzo, L. R. dos Santos, Lisboa: CFUL, 2010, pp.225-229.

[12] Assim o reconhece Ernst Cassirer, ao identificar e comentar a intuição central que preside à *Crítica do Juízo* – a pressuposição de uma essencial afinidade e íntima correlação entre o fenómeno da arte e o fenómeno da vida (entre a arte e a natureza, entre a Estética e a Teleologia), que constitui o desenvolvimento de uma ideia que terá surgido com toda a clareza na história da filosofia pela primeira vez com Plotino. Veja-se: *Kants Leben und Lehre* <1918>, Darmstadt: WBG, 1977, pp.296-297; *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Hamburg: Felix Meiner, 2009, pp. 267-268: «No sistema neoplatónico […], com Plotino […], ocorre pela primeira vez na história da filosofia, formulada com plena clareza, a relação e a correlação pensada entre o problema biológico e o estético, entre a ideia de organismo e a ideia do belo. Ambos radicam, segundo Plotino, no problema da forma e exprimem, se bem que em sentido diferente, a relação do puro mundo das formas com o mundo das aparências [*Erscheinungen*]. Tal como na geração dos animais estão em jogo não apenas causas puramente materiais e mecânicas, mas é o 'logos' formante [*gestaltende Ίogos'*] o movente propriamente ativo a partir do íntimo que transmite a estrutura caraterística da espécie ao novo indivíduo que surge, assim o processo criador no artista expõe a mesma conexão, vista por um outro lado. Pois também aqui a ideia, que à partida existe apenas como algo espiritual e por isso como um uno-indivizível, se estende no mundo da matéria; o modelo espiritual, que o artista traz em si, força o material e torna-o o reflexo da unidade da forma. […] Pois o fenómeno da beleza tal como o da vida estão ambos compreendidos e incluídos no único fenómeno fundamental da **formação** [G e s t a l t u n g].» No fundo, o que Cassirer parece sugerir é a analogia de procedimento que existe entre o *Bildungstrieb*, no domínio dos seres vivos e orgânicos, e a *Einbildungskraft*, no domínio das criações do espírito, entre a „Technik der Natur" e a „Technik der Urtheilskraft", a Poética da Natureza e a Poética do Espírito.

algumas noções e distinções estratégicas da filosofia crítica, desde cedo restauradas por Kant da linguagem filosófica dos Antigos, revelam claras ressonâncias do pensamento dos neoplatónicos: «*mundus archetypus*» / «*mundus ectypus*», «*mundus intelligibilis*» / «*mundus sensibilis*», «*mundus noumenon*» / «*mundus phaenomenon*»[13]. Aqui ficam, pois, recenseados, em forma sucinta e provisória, alguns tópicos que sinalizam uma tarefa a que espero poder ainda algum dia voltar e nela me deter de modo mais pormenorizado.

Poderia dizer-se, em face dos tópicos apontados, que Kant é um "neoplatónico" sem o saber, ou que, pelo menos, acolhe, mesmo na estrutura profunda do seu pensamento, elementos que trazem o selo do Neoplatonismo? Sem dúvida. Mas Kant não tinha consciência de que os tópicos acima referidos fossem de matriz "neoplatónica". E, de resto, na sua época, tais tópicos nem eram sequer reconhecidos como tais, pois a ideia que em geral se fazia do Neoplatonismo e que, como veremos, o próprio Kant também ainda partilha, era profundamente negativa e fixada em aspetos ou traços que hoje se podem considerar como sendo muito secundários. Contudo, alguns dos apontados tópicos andavam difusos e estavam disponíveis na cultura filosófica seiscentista e setecentista, graças sobretudo aos escritos dos chamados "Platónicos de Cambridge" (os mais conhecidos dos quais são Henry More e Ralph Cudworth), pensadores que se moviam ainda no ambiente criado pelo vigoroso renascimento platónico-neoplatónico dos séculos XV e XVI e cuja influência direta se faria sentir em pensadores como Locke, Newton, Shaftesbury

---

[13] Como foi pertinentemente apontado por Werner Beierwaltes, grande hermeneuta dos pensadores neoplatónicos e da tradição de pensamento neoplatónico, nos verbetes que sobre essas expressões assina no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. 1984, 235-241. Algumas dessas distinções não eram património da escola platónica. É assim que Sextus Empiricus (160-210) usa a distinção entre *phainomena* (o que aparece aos sentidos) e *noumena* (o que é pensado). *Pyrrhoniae Hypotyposes* I,13. E não é a única expressão que Kant recolhe da doutrina do pirronismo (v. Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin: WdG, 2006, p. 63).

e Leibniz.[14] Por outro lado, deve dizer-se que esses tópicos, apontados como sendo de origem neoplatónica – ou como tendo ressonâncias neoplatónicas –, são profundamente transformados pelo novo sentido que recebem não só do contexto sistemático em que são assumidos como também do novo espírito geral da filosofia crítica e da filosofia kantiana em geral.

Foi precisamente na época de Kant e mesmo no decurso da vida do filósofo que viria a ocorrer a mudança decisiva na apreciação e valorização do pensamento neoplatónico, num processo que conduziria à sua autonomização como forma de pensamento e à sua apreciação como sendo algo distinto do pensamento de Platão, de que resultou, de resto, a própria criação do termo "Neoplatonismo" ou "Escola Neoplatónica". Nesse processo, os pensadores neoplatónicos dos séculos III a VI (de Plotino a Proclo e respetivos discípulos), que num primeiro momento foram subvalorizados como constituindo uma "seita eclética", e cujo pensamento fora depreciado como sendo uma forma espúria de Platonismo (um platonismo mal compreendido ou mal interpretado) e considerado mesmo como responsável pela introdução em filosofia do "entusiasmo fanático" – da *Schwärmerei*[15] –, ao fim de poucas décadas, acabariam por

---

[14] Para uma apreciação do significado histórico e filosófico deste grupo de pensadores, veja-se: G. A. J. Rogers, J. M. Vienne, Y.-C. Zarka (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht: Kluwer, 1997; Ernst Cassirer, *The Platonic Renasissance in England*, (*Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*), trad. De J. P. Pettegrove, Austin TX: Nelson, 1953; E.T. Campagnac (ed.), *The Cambridge Platonists*, Oxford : Oxford University Press, 1901.

[15] É manifesta a dificuldade de verter para o português o termo alemão *Schwärmerei*. No contexto do pensamento setecentista, *Schwärmerei* é o contraponto negativo da *Aufklärung*, que ameaça as filosofias de feição racionalista ou crítica com o pendor para o "irracional" (quase sempre acompanhado pelo entusiasmo e pela exaltação e até pelo dogmatismo). Em Kant, porém, o termo tem um uso amplo e aplica-se não só às filosofias dos visonários e dos filósofos do sentimento, como às filosofias racionalistas, as quais, sem pressuporem uma crítica da razão, incorrem no (ou promovem o) dogmatismo, e estão nesse caso o platonismo, o neoplatonismo, o espinosismo. Como se verá, Kant considera a "Escola Neoplatónica" como praticante de um pensamento de "devaneio" (*Träumerei*), como a verdadeira fautora da *Schwärmerei* na história da filosofia e como a responsável pela decisiva inflexão na interpretação do pensamento de Platão num sentido *schwärmerisch* (*Refl.* 6050, AA 18:434ss). O tópico da *Schwärmerei* e seus graus e

ver-se apreciados como representantes de uma forma peculiar de filosofia, na qual se reconhece uma poderosa energia especulativa e até mesmo como o ponto mais alto alcançado pelo pensamento antigo. Isso acontece já no jovem Fichte, em Novalis, em Goethe, em Schelling, mas confirma-se em Hegel, na apreciação que dessa escola e respetivos pensadores ele faz nas *Lições sobre História da Filosofia*. Na reabilitação hegeliana do Neoplatonismo, em geral, e, em particular, na dos grandes pensadores neoplatónicos Plotino e Proclo, constitui ponto central o propósito de os libertar da tradicional fama de visionários exaltados e fanáticos (*Schwärmer*) e o respetivo pensamento da etiqueta negativa de "irracional". Uma tal viragem hermenêutica traduzir-se-á não só na admiração pelo pensamento dos Neoplatónicos, mas também na simpatia pelos tópicos trabalhados por esses pensadores e até, em alguns, na adoção da maneira de pensar neoplatónica, sendo reconhecível uma efetiva afinidade entre o Idealismo e o Neoplatonismo.[16]

Pode, pois, dizer-se que o "Neoplatonismo", como nome e também como conceito histórico-filosófico, nasce na segunda metade do século XVIII, confirmando-se na última década desse século e alcançando o reconhecimento do seu significado filosófico e especulativo próprio na passagem do século XVIII para o século XIX. Kant faz parte dessa história a vários títulos. Antes de mais, pela sua peculiar reinterpretação do Platonismo, a qual vai contribuir para um verdadeiro renascimento do idealismo platónico no pensamento alemão classicista e idealista, de que a sua própria filosofia é também, a seu modo, um exemplo, e não só pela

---

formas é o assunto central das *Reflexões* 6050-6053 (AA 18:434-439). Sobre a semântica da "Schwärmerei" em Kant, veja-se: Norbert Hinske, «Zur Verwendung der Wörter 'schwärmen', 'Schwärmer', 'Schwärmerei', 'schwärmerisch' im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz», in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Die Aufklärer und die Schwärmer*, Hamburg: F. Meiner, 1988.

[16] Veja-se: Werner Beierwaltes, «Plotin im deutschen Idealismus», in: Idem, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004², pp.83-153 (especialmente: pp.83,145-146). Veja-se também, do mesmo Beierwaltes, o capítulo «Hegel und Proklos», *ibidem*, pp.154-187.

sua teoria das ideias da razão, mas também pela sua intervenção como crítico de interpretações do pensamento de Platão (que se podem hoje considerar como sendo de efetiva feição "neoplatónica"), na medida em que elas representavam, segundo ele, não só uma subversão do sentido originário da filosofia de Platão, interpretando-a num sentido místico e hermético, mas sobretudo porque constituíam a total subversão do espírito da própria filosofia crítica e o abandono de todos pressupostos e resultados desta; em suma, porque significavam a subversão da verdadeira atitude filosófica e da filosofia ela mesma, entregando-se a devaneios poéticos, ao sentimento exaltado, a obscuras intuições místicas. É deste último aspeto que aqui vou tratar, comentando em especial um tardio ensaio de Kant.

2. A *causa* e o *tom* em Filosofia

No ano de 1796, Kant publica um artigo com o estranho título «De um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia» (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie)*.[17] Redigido com subtil toque de ironia e como uma espécie de resenha crítica da obra de Johann Georg Schlosser – *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg, 1795)[18] –, o ensaio constitui uma súmula recapitulativa dos principais tópicos do confronto de Kant com a doutrina de Platão e nesse confronto pode-

[17] O artigo foi publicado no número de Maio da revista *Berlinische Monatschrift*, XXVII, pp.387-426 (AA 08: 387-406). Uma tradução portuguesa do artigo foi feita sob coordenação de Valerio Rohden e publicada em *Studia Kantiana*, 10, 2010, pp.152-170.

[18] Trata-se da tradução das Cartas do filósofo antigo, com Introdução e Anotações do tradutor. Visadas seriam também outras publicações no mesmo teor, designadamente, a tradução de alguns diálogos de Platão, de Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (*Auserlesene Gespräche des Platons*, 1. Theil, Einleitung, *Gesammelte Werke der Brüder Stolberg*, 17 Band) e também, do mesmo, *Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sizilien*, 2. Theil, Königsberg und Leipzig, 1794).

mos reconhecer como o filósofo crítico, sendo um intérprete de Platão, é também um restaurador do platonismo e pode mesmo considerar-se como sendo verdadeiramente um platónico em muitos aspetos da sua filosofia. Mas, ao mesmo tempo, o ensaio revela como o filósofo crítico contribuiu a seu modo para a demarcação hermenêutica, que na época estava em curso, entre a doutrina de Platão e a dos "Platónicos" antigos ou mais recentes. É efetivamente em vida de Kant que estes últimos passam a ser definitivamente identificados como uma forma de pensamento com características próprias, não todas imputáveis a Platão, e que os neologismos "Neoplatonismo", "Filosofia Neoplatónica" ou "Escola Neoplatónica" e "Neoplatónicos" passam a ser usados para os designar. Kant é mesmo um dos primeiros que faz uso dos termos "Escola Neoplatónica" (*Neuplatonische Schule*) e "Neoplatónicos" (*die Neuplatoniker*).

A primeira designação – "Escola Neoplatónica" – ocorre já numa reflexão datável presumivelmente da fase final de redação da *Crítica da Razão Pura* (do início dos anos 80, ou dos finais dos anos 70).[19] Essa Reflexão, apesar da grande distância temporal, tem muito de comum com o

[19] Trata-se da já referida *Refl*. 6050, que leva por título «Von der philosophischen Schwärmerei» (AA 18: 434-438) e é datável do início dos anos 1780, ou do final dos anos 70 (fase ψ ?), por conseguinte, da fase final de redação da *Crítica da Razão Pura*. Kant traça nela uma genealogia e fenomenologia da *Schwärmerei* em Filosofia, nas seguintes etapas: Platão – Escola Neoplatónica – Espinosismo. Aquilo que, em Platão, era uma genuína questão filosófica, viria a desbordar para a exaltação mística, já na "Escola Neoplatónica", e por fim para o dogmatismo, no Espinosismo. A expressão «Neu-platonische Philosophie» fora usada por A. F. Büsching (*Grundriss einer Geschichte der Philosophie* 2, 1774, 471 ss.) e por Chr. Meiners (*Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*,1786). Já a expressão «Neu-Platonisch» é usada por J. A. Eberhard (*Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch academischer Vorlesungen*, 1788, 211 ss). E a confirmação da designação – «Neuplatonische Philosophie» –, dá-se com G. G. Fülleborn (*Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, 3, 1793, pp.70-85) e com J. G. Buhle (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*,1796-1801, 4. Theil, p. 211). Neste mesmo ano de 1796, no ensaio aqui em apreço, Kant usa a expressão «die Neuplatoniker» para caracterizar Schlosser e outros a ele afins. Não se deve, todavia, pensar que quisesse com isso relacionar explicitamente o autor, cuja obra discute, com o Neoplatonismo antigo, mas apenas que o toma como expoente ou exemplo de uma recentíssima maneira (pseudo-) platonisante de filosofar, que se acoitava sob a tutela e autoridade de Platão, interpretando a filosofia deste de uma forma tal que só a desqualificava filosoficamente.

ensaio de 1796, nomeadamente, na separação estabelecida entre o que seria a genuína filosofia de Platão e os "devaneios" dos seus pretensos seguidores tardios.[20] Procedendo a uma reconstrução da linha lógica que orienta o pensamento platónico a respeito das ideias e do respetivo envolvimento, Kant mostra como o que era, no filósofo antigo, uma importante questão filosófica corretamente enunciada, degenera para um sentido místico e para a o entusiasmo fanático (*Schwärmerey*) com a "Escola Neoplatónica" e, por fim, com o Espinosismo. Vale a pena citar essa exposição:

> Platão advertiu corretamente que nós mediante a experiência não conhecemos as coisas, como elas são em si mesmas, mas apenas aprendemos a ligar segundo uma lei as suas aparências [*Erscheinungen*]. (Além disso ele viu que conhecer as coisas segundo aquilo que elas são em si mesmas exige também uma intuição das coisas em si mesmas, isto é, uma pura intuição intelectual, da qual não somos capazes.) Ele notou que para que a nossa representação concorde com o objeto, ou ela é produzida pelo objeto ou ela tem de ser pensada como produzindo o objeto. A última seria a representação originária (*idea archetypa*), da qual nós homens, se ela tem de ser originária em todos os aspetos, não somos capazes. Por conseguinte, poderiam as ideias encontrar-se apenas no ser originário. Porém, as ideias deste entendimento originário não podem ser conceitos, mas apenas intuições, e, contudo, intelectuais. Então ele acreditou que todos os conhecimentos a priori são conhecimentos

[20] Essa Reflexão tem também óbvia relação com o ensaio *Was heisst: sich im Denken zu orientiren?*, onde está em causa mostrar como a *Crítica da Razão* se propõe desconstruir as pretensões do Dogmatismo e do Espinosismo «cortando-lhes completamente as asas no que respeita ao conhecimento dos objetos supra-sensíveis», e assim evitar a *Schwärmerei*. Numa nota desse ensaio, os «Neoplatónicos» são expressamente associados a essa linhagem dogmática, deles se dizendo: «Os Neoplatónicos, que se chamavam ecléticos porque sabiam encontrar as suas próprias manias por toda a parte em autores antigos, se eles já antes as tinham introduzido, procederam da mesma forma; por conseguinte, nada de novo acontece debaixo do Sol.» [Die Neuplatoniker, die sich Ekletiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wussten, wenn sie solche vorher hieningetragen hatten, verfuhren gerade eben so; es geschieht also insofern nichts Neues unter der Sonne.] (AA 08: 143-144).

das coisas em si mesmas, e dado que somos participantes daqueles, também o somos destas, e entre esses contou ele a Matemática. Mas a partir de nós próprios não podemos ser participantes deles, por conseguinte, apenas o podemos ser mediante participação [*Mittheilung*] das ideias divinas. Como, porém, somos conscientes de que elas não nos são historicamente partilhadas e transmitidas, mas são vistas de modo imediato: então elas não devem ser conceitos implantados [*eingepflanzte*], nos quais se crê, mas intuições imediatas, que nós temos a partir das imagens originárias [*Urbildern*] que estão no entendimento divino. Nós só podemos desenvolvê-las com esforço. Por conseguinte, elas são meras reminiscências [*Wiedererinnerungen*] das antigas ideias a partir da comunidade com Deus [*aus der Gemeinschaft mit Gott*]. (*Reflexion* 6050, AA 18:434)

Estas considerações estão próximas de outras bem conhecidas da *Crítica* (*KrV* A 19, 314-315) e poderão ter constituído material preparatório para elas. Na mesma Reflexão, Kant desculpa mesmo a linguagem de Platão, não a tomando propriamente como expressão de um entusiasmo fanático, mas apenas como «uma mera maneira de esclarecer a possibilidade dos conhecimentos *a priori*» (*Nun wäre dieses noch nicht Schwärmerey, sondern blosse Erklärungsart der Möglichkeit der Erkenntnisse a priori*), o que também bate com afirmações da *Crítica*. Nesta obra, com efeito, o filósofo crítico, faz notar que o filósofo antigo estendeu o seu conceito de conhecimento sintético *a priori*, que descobrira na Matemática, também aos conhecimentos especulativos da Metafísica, porque interpretara mal a natureza do conhecimento matemático. Este, verdadeiramente, não trata do mundo inteligível ou supra-sensível, mas sim do mundo sensível e do que pode ser objeto de uma experiência. Nisso, declara Kant não poder seguir Platão, nem na dedução mística das ideias e nos exageros com que as hipostasia, concedendo embora que «a elevada linguagem de que ele se serve para falar desse domínio, é muito bem suscetível de uma interpretação mais moderada e mais conforme com a natureza das coisas» (*wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer*

milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist).[21] Mas, no texto da *Reflexão* que estou comentando, Kant não deixa de fazer notar que a linguagem usada por Platão – a história por ele construída e contada para dar conta da natureza das ideias e do modo como elas ocorrem à mente humana ou nela estão presentes – dava facilmente azo a uma inflexão no sentido de se tomar por realidade de feição místico-religiosa o que no filósofo antigo seria somente o invólucro da sua doutrina genuinamente filosófica.[22] E foi assim – continua Kant – que, posteriormente, alguns pensadores de linhagem platónica

> começaram a presumir a realidade de uma comunidade atual com Deus e a possibilidade de os homens serem participantes de uma intuição imediata das ideias (intuição mística), e desse modo encontrarem o objeto imediato de todas as suas tendências [*Neigungen*]. E, sendo verosímil que entre nós e Deus exista uma grande escada gradual de criaturas [*eine Grosse Stufenleiter Geschopfe*], que se estende desde nós até ele (os génios [*genii*]), os espíritos astrais, os eões, seria possível alcançar assim a comunidade com eles e ter um prelúdio [*Vorspiel*] das originárias intuições intelectuais. E, uma vez que as ideias originárias são a causa da realidade do seu objeto, assim se poderia mediante elas esperar ter um poder soberano sobre a natureza; e foi assim que a Escola Neoplatónica, a qual se chamava eclética, porque afirmava que a sua sabedoria se encontrava em todos os antigos, pois lhes atribuía os seus devaneios

---

[21] *KrV* A 315.

[22] Na verdade, não é descabido pensar que aquilo a que Kant chama a *Schwärmerei* poderia apoiar-se em certos passos de Platão (veja-se: *Fedro* 244a5 – 245a5), onde se invoca a inspiração divina – o delírio ou a exaltação extática, que pode chegar a uma espécie de loucura, de divina loucura – (*mania*) –, graças à qual e sem esforço (isto é, por dádiva divina) chegariam aos humanos os maiores dos bens (*tà mégista tôn agathôn hemîn gígnetai dia manias, …théia méntoi dósei didoménes*); foi por esse modo (através dos seus delírios) que as profetisas em Delfos e as sacerdotisas em Dodona prestaram inestimáveis serviços à Hélade, ao passo que, em perfeito juízo (*sophronoûsai*), pouco ou nada fizeram. A esse saber divino, de inspiração, Sócrates contrapõe o saber meramente humano, por *leitura de sinais*. Veja-se: R. Bubner, «Platon, le père de toute exaltation mystique», in: M. Dixsaut (éd,), *Contre Platon 2. Renverser le Plaltonisme*, Paris: Vrin, 1995, pp.11-24.

[*Träumereyen*], depressa povoou o mundo com todo o furioso entusiasmo fanático [*mit aller rasenden Schwärmerey*]. (finalmente o espinosismo. (teosofia mediante o intuir [*Theosophie durch Anschauen*]). (*Refl.* 6050, AA 18:435)[23]

Ressalte-se do texto a caracterização da Escola Neoplatónica, na linha de Brucker, como "eclética" (pois que assume todas as antigas doutrinas e se concebe a si mesma não como uma nova filosofia mas como herdeira de uma arcaíssima tradição de pensamento dos *prisci theologi* – Orfeu, Hermes Trimegisto, Zoroastro, Aglaofemo, Pitágoras), que teria sido sucessivamente interpretada por Platão e reinterpretada por Plotino) e como *schwärmerisch*[24], e a apresentação em sumário dos respe-

---

[23] Todavia, a *Refl*. 6051 (AA 18:437), embora pareça ser continuação da anterior, é bem mais perentória na responsabilização de Platão pela *Schwärmerei*. Pois nela se lê: «A origem de toda a exaltação filosófica reside nas originárias intuições divinas de todos os objetos possíveis, isto é, nas ideias, pois nós só as intuímos mediante os fenómenos, por conseguinte apenas passivamente. Nisso se funda em primeiro lugar a opinião de Platão de que todo o nosso conhecimento *a priori* (Matemática) principalmente o das perfeições provém da recordação destas intuições de outrora e que nós agora só temos de procurar desenvolvê-las; daí surge porém o segundo passo do misticismo, segundo o qual se intui ainda agora tudo em Deus, o que torna desnecessária toda a investigação do conhecimento sintético *a priori*, na medida em que o lemos em Deus; em terceiro lugar, dado que outros seres podem estar mais próximos de Deus, nós, por assim dizer, podemos primeiramente conhecer aquelas ideias talvez mediante reflexão, por conseguinte ter relação com as naturezas espirituais, e assim por diante.»[«Der Ursprung aller philosophischen Schwärmerey liegt in Platons ursprünglichen gottlichen Anschauungen aller möglichen obiecte, d.i. den Ideen, da wir nur sie durch ihre Erscheinungen anschauen, also nur passiv. Nun gründet sich darauf erstlich Platons Meynung, dass alle unsre Erkenntnis a priori (Mathematic), vornehmlich die der Vollkommenheiten, aus der Erinnerung dieser ehemaligen Anschauungen abstamme und wir diese jetzt (nur) immer mehr zu entwickeln suchen müssten; hieraus aber entspringt der zweyte Schritt des Mysticisms, alles noch jetzt in Gott anzuschauen, der denn alle Nachforschung synthetischer Erkenntnis a priori unnothig macht, indem wir sie in Gott lesen, drittens, da andere Wesen Gotte näher seyn mögen, wir, so zu sagen, jene Ideen vielleicht durch reflexion zuerst mussen kennen lernen, folglich mit Geistigen Naturen umgehen u.s.w.»

[24] Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig (1742-44), Bd.II, pp. 217 ss (:'de secta ecletica'). A apreciação negativa de Plotino e do Neoplatonismo, era seguida por outros historiadores da filosofia contemporâneos de Kant:, por ex., D. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1793, 3. Bd. (a difamação de Plotino pode ler-se aí nas pp.373,382,402,431 ss). Na mesma linha, ia o desapreço de Brucker em relação ao "platonismo" de Marsílio Ficino, o qual, «refém dos platónicos tardios, inventa, reinventa e adultera Platão.» (*ib.*, Bd. IV.1, pp.55 ss).

tivos "devaneios" (*Träumereyen*): a de uma intuição imediata das ideias no sentido de uma intuição mística, a de uma união não só intelectual mas mística com a causa das ideias (Deus), a da efetiva comunidade do homem com os espíritos que lhe estão acima, a da crença no poder que o homem exerce sobre a natureza (por certo, mediante a astrologia e a magia, também cultivadas por esses pensadores e a eles tradicionalmente associadas), e, enfim, a responsabilização dessa Escola pela infeção do entusiasmo fanático (*Schwärmerey*) em filosofia, cuja derradeira expressão seria o Espinosismo. Nesta caraterização estão presentes os tópicos centrais que vamos encontrar também no ensaio de 1796. E é neste ensaio que ocorre o termo "Neoplatónicos", embora aparentemente não para nomear diretamente os neoplatónicos antigos, e sim para nomear os neoplatonisantes contemporâneos, os quais não só propunham uma interpretação do platonismo de feição mística, hermética e poética, como invocavam uma "distinta" e "nobre" ascendência ou genealogia "platónica" para granjear crédito para as suas ideias.

A polémica de Kant com Schlosser não terminaria por aqui. Embora, no final do seu ensaio, Kant, como que minimizando o alcance polémico e crítico deste, evocando, aliás, um conhecido passo da *Crítica da Razão Pura* (A744/B772), declare, algo desportivamente, que no debate não estivera em causa propriamente um conflito que revelasse desunião entre dois partidos, que, na verdade têm o mesmo propósito de tornar os homens sábios e honestos, por conseguinte, não se trata de um litígio acerca da *coisa* ou da *causa* (*Sache*) mesma, mas tão-só acerca do *tom* (*Tone*) como ela é proposta ou enunciada[25] e visando apenas proporcionar um esclarecimento recíproco que tornasse possível firmar um acordo

[25] *KrV* B 652-653 (AA 03:416): «...und es kann der guten Sache keinesweges schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen.» Se a circunstância para o ensaio de 1796 foi a referida obra de Schlosser, o mote que o inspira estava já dado neste passo da *Crítica.*

capaz de garantir uma harmonia futura, a verdade é que Schlosser logo lhe replicou com um novo ensaio – *Carta a um jovem que quisesse estudar a filosofia crítica* (*Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*, 1796) –, ao qual Kant, por sua vez, responderia com o seu *Anúncio da próxima assinatura de um tratado de paz perpétua na Filosofia* (*Verkündigung des nahem Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*), escrito igualmente num registo entre o irónico e o desportivo, publicado na mesma *Berlinische Monatschrift*, no número de Dezembro de 1796. Schlosser veio a replicar também a este com um novo ensaio (*Zweites Schreiben an einem jungen Mann…*, Lübeck/Leipzig, 1798), ao qual Kant já não daria resposta.

Se, no primeiro ensaio de Kant, diretamente visado é Schlosser e a sua interpretação místico-poética da filosofia platónica, também é verdade que o filósofo crítico pretende igualmente atingir de forma mais vasta toda uma recente forma de filosofar emergente na Alemanha por esses anos finais do século, a qual invocava a tutela do platonismo e era representada não só por Schlosser mas também por outros, como o Conde Leopold Stolberg (na «Introdução» à sua tradução do *Fedro*, *Íon* e *Simpósio*)[26], e J. F. Kleuker (que traduzira ao alemão quase todos os diálogos de Platão).[27] E, para além disso, pode considerar-se como sendo também visadas no ensaio kantiano outras filosofias emergentes na época de feição idealista, que afinavam pelo mesmo tom neoplatonisante de exaltação e dogmatismo especulativo, invocando, tal como aqueles "neoplatónicos", ora o sentimento ora a intuição intelectual como formas diretas de acesso à verdade, o que, para Kant, representava a subversão completa da filosofia crítica e, a bem dizer, de toda a filosofia entendida como o paciente trabalho do conceito e da reflexão. Seriam assim visadas também, ao menos indiretamente, as filosofias de

---

[26] *Auserlesene Gespräche des Platons*, 1. Theil, Königsberg 1796 (2.u.3 Theile, 1797). Kant também cita deste a obra *Reise in Deutschland der Schweiz, Italien und Sizilien*, 2. Theil, 1794.

[27] *Platons Werke*, 6 Bde., Lemgo, 1778-1797.

Jacobi e de Fichte. Por conseguinte, o ensaio de Kant é também uma defesa da sua própria filosofia crítica frente a todas as formas de pensamento romântico-idealista emergentes, que, engalanando-se com o nobre nome de filosofia, na verdade, protagonizavam uma farsa filosófica e anunciavam, segundo o filósofo crítico, mais propriamente uma efetiva eutanásia da filosofia. Assim, o que proporcionou ocasião para o ensaio poderia bem considerar-se como um episódio de bem pouca importância para poder perturbar a pacata velhice do Professor Kant e o ensaio mesmo poderia ser visto como um mero escrito de circunstância na imensa produção literária do já septuagenário filósofo. Poderemos até achar estranho que o velho filósofo se desse ao trabalho de se ocupar com uma peça menor de literatura histórico-filosófica, como era a tradução proposta por Schlosser da Carta VII de Platão, acompanhada dos comentários interpretativos do tradutor. Na verdade, porém, tratava-se para Kant de defender a sua própria filosofia das ameaças percebidas no horizonte, onde se perfilavam já as palavras de ordem de um novo espírito do tempo – o do Romantismo e do Idealismo –, invocando, um, o sentimento, e o outro, a intuição intelectual, como sendo as verdadeiras pedras-de-toque da filosofia. Defender a própria filosofia crítica significava também para Kant defender Platão, tal como este fora interpretado no âmbito daquela e, por essa via, também por ela e para ela de algum modo recuperado na sua genuína inspiração filosófica. Ora, o Platão, de que se reivindicavam como legítimos herdeiros e intérpretes também os novos filósofos da intuição intelectual e do sentimento, não era compatível com o Platão da filosofia crítica. Assim, no ensaio de 1796, ao mesmo tempo que são repisadas teses nucleares da filosofia crítica, são também revisitados os *loci platonici* da obra de Kant e recapitulados os principais tópicos da interpretação kantiana do platonismo.[28] O ensaio

[28] Assistia-se na época, sobretudo na Alemanha, a uma verdadeira redescoberta e intensa apropriação do pensamento platónico, para o que também Kant e alguns kantianos contribuíram de modo decisivo. Tenha-se presente, nomeadamente, a obra do kantiano Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der platonischen Philosophie*,

tem uma estrutura complexa, devida, quer ao seu estilo crítico e irónico (por vezes, raiando o sarcástico), quer aos comentários entremeados de textos de Schlosser, quer às digressões das longas notas, tudo isso à mistura com exposições-síntese de tópicos centrais da própria filosofia crítica e com interpretações de Platão (ou, associado a este, de Pitágoras). O fio condutor é o do confronto a vários níveis, que se entrecruzam. Mas o ensaio é significativo (e original) já pelo seu título: pois que ele trata do **tom** em Filosofia.[29] O tópico, sob a forma da distinção entre a *causa* (ou a *coisa* mesma que está em debate) e o *tom* (das afirmações a respeito dela produzidas), aparecera num passo da segunda seção do primeiro capítulo da Teoria Transcendental do Método da primeira *Crítica*, onde remata as suas considerações dizendo que «o que está aí em litígio não é a *causa* <*coisa*>[*Sache*], mas o *tom* [*Ton*]» (A744/B772; também em A 624/B 652). Kant faz notar agora que as filosofias têm uma característica tonalidade e esta tonalidade denuncia (e é denunciada por) outras marcas características (atitudes, métodos, linguagens, estratégias). Como se dissesse que a substância de uma filosofia não está só no *que* ela diz ou propõe com as suas teses explícitas ou implícitas, mas está também no *modo* como e no *tom* ou na *entoação* com que o diz. Trata-se, assim, no ensaio, do confronto de dois tons: o tom de distinção, altivo, do «filósofo da visão» (*Philosoph der Vision*), que se julga da linhagem «de uma antiga

4 Bde., Leipzig/Jena, 1792-1795. Sobre esse amplo movimento, veja-se: Max Wundt, «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert», *Blätter für deutsche Philosophie*, 15 (1941), pp.149-158; J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'Idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Beauchesne, 1979; Jacques Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, The Hague/La Haye:Martinus Nijhoff, 1967; e Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004[2].

[29] Veja-se o ensaio de Nuria Sánchez Madrid, «Filosofia, tom e música em Kant. Vivificação sonora do ânimo e receção do tom da razão», in: Idem, *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, cap. 2 (publicação eletrónica pelo Florianópolis: *Néfip*online/UFSC, 2016); Tommaso Tuppini, «La Metafora, la Libertà: Kant, Derrida e il Tono della Filosofia», in: Patricia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virgínia Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 2015, pp.547-560.

nobreza hereditária» e que, sem fazer qualquer esforço, tem a pretensão de ser proprietário de altos segredos; e o tom humilde, «de voz rebaixada [*herabgestimmte*] pela crítica da sua própria razão», adotado pelo filósofo crítico. A mudança de registo percetivo do ambiente da visão para o ambiente tonal-auditivo define o contexto semântico do ensaio, onde são recorrentes as metáforas da voz e da atenção auditiva, características da filosofia crítica, em contraste com a metafórica fototrópica (visão, intuição, iluminação, sol, luz, fogo), preferentemente usada pelos "novos platónicos" ou "platonisantes". Darei uma amostra deste aspeto. Seja, em primeiro lugar, uma passagem em que Kant comenta criticamente e com alguma ironia o uso incongruente da linguagem figurada praticado pelo "místico-platónico" Schlosser. Escreve Kant:

> Na recente linguagem místico-platónica diz-se: "Toda a filosofia dos homens só pode desenhar a aurora; o Sol tem de ser pressentido [*geahnet werden*]". […] Por certo, não é possível olhar para o Sol (o suprassensível) sem cegar; mas vê-lo no reflexo da razão que ilumina moralmente a alma e mesmo suficientemente numa perspetiva prática, como o velho Platão fazia, isso é perfeitamente factível; em contrapartida, os neoplatónicos [*die Neuplatoniker*] "certamente só nos dão um Sol de teatro", porque nos querem iludir mediante sentimentos [*Gefühle*] (pressentimentos [*Ahnungen*]), isto é, querem simplesmente iludir o subjetivo, que não fornece nenhum conceito do objeto, para nos entreter com a ilusão [*Wahn*] de um conhecimento do objetivo, que tem que ver com o transcendente [*Überschwengliche*].– Com tais expressões figuradas [*bildlichen Ausdrücken*], que devem tornar compreensível aquele pressentir [*Ahnen*], o platonisante filósofo do sentimento [*der platonisirende Gefühlsphilosoph*] é inesgotável; por exemplo <quando escreve>: "aproximar-se tanto da deusa sabedoria que se possa perceber o rumor [*Rauschen*] do seu vestido"; mas também no elogio da arte do *imitador de Platão* [*Afterplato*] <quando escreve> "dado que ele não pode tirar o véu de Ísis, pode torná-lo tão fino, que se possa pressentir [*ahnen*] a deusa debaixo dele". Mas quão fino seja, não se diz; presumivelmente, ainda é tão espesso que se possa fazer

o que se queira com o fantasma: pois, de contrário, seria um ver, o que, por outro lado, deverá ser evitado. (AA 08:398-399)

A esta linguagem heliotrópica do imitador de Platão replica Kant com a sua, que também ela é figurada, escolhendo, porém, o registo percetivo auditivo para falar da lei moral e do modo da sua manifestação na consciência ou na razão – pela voz interior e sua imperativa exigência, não pela luz exterior e sua inequívoca evidência:

A experiência íntima e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) só são despertados mediante a voz da razão (*dictamen rationis*), que fala a cada um claramente e é suscetível de um conhecimento científico. […] Pois cada homem encontra na sua razão a ideia do dever e estremece ao ouvir a sua voz de bronze. […] A deusa velada, diante da qual […] curvamos os nossos joelhos, é a lei moral em nós […] Na verdade, ouvimos a sua voz e também entendemos extremamente bem o seu mandamento; mas, ao escutá-la, ficamos na dúvida de se ela provém do homem, da sua própria razão, ou se ela provém de algum outro cuja essência lhe é desconhecida e que fala ao homem mediante esta sua própria razão. (AA 08:402…405)

E, seguidamente, Kant justifica o procedimento do recurso a essa linguagem figurada e ao que chama o «método estético de representação» da lei moral, dissertando acerca de como e de quando temos o direito de recorrer a esse modo de exposição em filosofia:

[…] o procedimento didático de conduzir a lei moral em nós a conceitos claros, segundo um método de ensino *lógico*, é própria e unicamente filosófico; porém, aquele procedimento de personificar aquela lei moral e de fazer da razão que ordena moralmente uma Ísis velada […] é um método *estético* de representação do mesmo objeto: dele podemos muito bem servir-nos depois que pelo primeiro método os princípios já tenham sido conduzidos à sua pureza, para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível e

por certo somente analógica, e contudo sempre com algum risco de incorrer numa visão exaltada [*schmärwerische Vision*], que é a morte de toda a Filosofia. (AA 08: 405)

Por conseguinte, o ensaio contrapõe **duas atitudes filosóficas,** ou, antes, uma que é autenticamente filosófica e outra que macaqueia a filosofia ou se faz passar por filosofia, adornando com esse nome a sua penúria de ideias e de trabalho conceptual. Uma que procede inspirando-se no modo aristotélico de filosofar, mediante o trabalho de análise conceptual, a outra que procede imitando Platão ou o que se toma por modo platónico de filosofar, por assomos de sentimento balbuciados em confusas ou mesmo em incongruentes imagens poéticas. A primeira é uma filosofia do trabalho do conceito, como é a filosofia crítica[30]; a segunda é uma filosofia do sentimento, da intuição intelectual, como é a do «filósofo da visão», a qual, «mediante um ímpeto audaz pretende alcançar sem esforço o cume da compreensão <perspiciência>» (*die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen*). De um lado, um filósofo que trabalha e que adquire o pouco conhecimento que possui mediante o próprio esforçado trabalho; do outro, um filósofo que, sem qualquer esforço, recebe a plena verdade imediatamente por intuição e que assim usufrui de um pretenso saber que não pode tornar compreensível a si próprio nem comunicar aos outros (ele não sabe dar razão do que possui pois não o alcançou pelo próprio trabalho) e que se exalta no gozo de uma filosofia de um segredo (*philosophia arcani*) que não pode ser revelado; de um lado, uma filosofia que segue as exigências da escola (*schulmässig*), por um procedimento lógico de esclarecimento conceptual inteligível por todos e universalmente comunicável; a outra, por seu turno, considera-se dispensada dessas exigências, invocando o génio e a genialidade (*geniemässig*) e oferecendo-se como expressão de

[30] Também na citada *Refl.* 6050 já se contrapõe a posição metodológica aristotélica à dos platónicos.

um pretenso talento poético, que, na verdade, oculta a míngua de conceitos claros com a redundância de imagens e de confusas analogias.[31] No final, Kant acaba por recusar que se possa considerar verdadeiro filósofo aquele que é apenas um erudito em Platão e nos clássicos, cuja competência, quando muito, pode apenas ser contada como cultura do gosto, mas não como verdadeira filosofia (*VT*, AA 08:404).

Estas atitudes ou diferentes *tonalidades* de filosofia têm também a sua correspondência no plano político (como, de resto, no plano económico ou económico-político), expondo dois regimes de economia (política) da filosofia: uma filosofia que é alcançada pelo trabalho próprio e que pode dar justificação pública das suas propriedades (verdades) adquiridas;[32]

---

[31] Em meados da década anterior, procedendo à recensão de uma obra de Herder, Kant mostra-se sensível à «eloquência poética» (*dichterische Beredsamkeit*) que reconhece em «muitas belas passagens» (*so manche schöne Stellen*) do autor e tece considerações a respeito dessa «vizinhança» (*Nachbarschaft*) entre o «espírito poético» e a filosofia, o que proporciona a fácil «passagem» (*Übergang*) de um para a outra, usando-se também na filosofia a «linguagem poética», observando que disso pode resultar a confusão das respetivas «fronteiras e possessões» e «que se proponham sinónimos por explicações e alegorias por verdades e que muitas vezes se oculte o corpo dos pensamentos com o tecido opaco de ousadas metáforas, imagens poéticas e alusões mitológicas, em vez de o deixar brilhar agradavelmente sob um véu transparente [*und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspiegelungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer Vertugade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen*]. Mas de modo nenhum se colhe dessas considerações uma apreciação liminarmente negativa do uso de metáforas e imagens poéticas. Pelo contrário, parece antes sugerir-se, recorrendo aliás a metáforas, como deve ser o uso pertinente destas, a saber, aquele que não oculte o corpo do pensamento, mas que agradavelmente o ilumine. (*Rez-Herder*, AA 08:60).

[32] Veja-se a *Reflexão* 6341 (fase ω^1, AA 18:666-667), na qual o respetivo editor vê «fortes semelhanças» com o texto do ensaio em análise, sugerindo que talvez se trate de um apontamento preparatório para o mesmo. Nela se lê: «Aquele que filosofa não conforme a escola mas conforme o génio administra-se da opulência <de forma esbanjadora>, o que faz vaticinar uma próxima bancarrota […] A filosofia crítica é aquela [...] administração da razão que primeiramente investiga o estado da sua fortuna, para saber até onde pode ir nos seus gastos, e parece como um **simplório** frente a uma **cabeça** rica de espírito, a qual, como um certo ministro se vangloriava da sua administração de Estado dizendo que quanto mais dívidas contraía, tanto mais rico se tornava.» [Der, so nicht schulmässig, sondern geniemässig philosophirt, wirthschaftet aus den Vollen, welches dann einen nahen Bankerott weissagen lässt […] Die critische Philosophie ist diejenige […] Vernunftwirtschaft, welche zuerst ihren Vermögenszustand untersucht, um zu wissen, wie weit sie in Ausgaben gehen kann, und steht aus wie ein **Pinsel** gegen den geistreichen **Kopf**, der [so] wie ein gewisser

a outra que despreza o trabalho e vive à custa do rendimento tutelar alheio, invocando uma antiga nobre herança (no caso, a de Platão); uma que despreza o povo e pratica o despotismo da razão (ou é solidária do despotismo), aprisionando o povo a uma crença cega que se faz passar por filosofia, como aqueles teóricos 'niveladores' da constituição política (ingleses) que tornavam todos os cidadãos iguais porque os reduziam a nada, colocando os seus atributos num só deles (o monarca); a outra, porém, como a de Rousseau, que considera sim iguais todos os homens, mas nivela-os por cima, fazendo de todos eles cidadãos iguais e livres, na medida em que cada um deles é todos os outros. Uma filosofia que é a dos que pensam por si mesmos; a outra que é a dos que têm de encontrar uma autoridade que por eles pensa e a que se aferram; uma que deixa a tarefa do pensamento sempre em aberto a qualquer nova luz que possa surgir do trabalho da reflexão de cidadãos emancipados e capazes de pensar por si; a outra que decide colocar um ponto final a todo o filosofar pelo obscurecimento, invocando um sentimento ou pressentimento íntimo que os certifica e uma luz ou visão que os ilumina, mas cuja iluminação não conseguem provar nem mostrar ou transmitir aos outros. Esta última é uma 'filosofia' de seita, de adeptos do arcano e dos mistérios; aquela outra, é uma filosofia aberta e comum, de quem é capaz de pensar por si e reconhecer a todos os outros essa mesma faculdade, sentindo-se responsável perante eles pelo uso que faz do próprio pensamento na república da razão.

Contraposição, por fim, também entre **dois regimes de método em filosofia**: o lógico (escolar, prosaico, mediante princípios, conceitos e esclarecimentos universalizáveis e de que se pode dar razão) e o místico-poético (baseado na intuição intelectual, no pressentimento,

---

Minister von seiner StaatsVerwaltung rühmt: je mehr er schulden macht, desto reicher wird er.] Provavelmente, o ministro é Charles Alexandre de Calonne, controlador geral das finanças de Luis XVI entre 1783-1787, o qual, com uma estratégia de especulação e dinheiro fácil, levou a monarquia francesa à completa ruína financeira e, por esta, também à sua ruína política.

no sentimento subjetivo), que presume captar um segredo que todavia não se pode transmitir ou a cuja 'revelação' só acedem os adeptos ou membros da seita e do clube, mas não por explicações que seres racionais possam entender, e sim por uma pretensa iluminação direta interior, por sentimentos ou pressentimentos que se legitimam invocando uma sabedoria hermética, a qual se faz passar por conhecimento de realidades transcendentes. Aqueles sabem que o seu trabalho é feito mediante conceitos, que analisam e explicitam, e é mediante conceitos que esclarecem (dão razão e fundamentam) as suas ideias até onde isso seja possível, e só quando esse trabalho lógico – que é o verdadeiramente filosófico – estiver feito, «depois que os princípios foram conduzidos à sua pureza», eles consentem a si mesmos também o recurso à linguagem estética e poética, como um recurso didático mas também estético-retórico, «para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível, ainda que apenas analógica». Os «novos platónicos», porém, preenchem com imagens a sua penúria de conceitos e até de ideias que possam realmente comunicar a alguém (pois, dado o seu preconceito «clubista», não consideram que a verdade seja acessível e comunicável a todos) e assim até as imagens solares e da luz, que gostam de usar profusamente, se tornam opacas e cegas, uma vez que em verdade nada conseguem dar a ver.

De forma curiosa e muito significativa, todo este ensaio de Kant poderia ser lido como um trabalho de desconstrução do discurso filosófico metafórico-poético dos platonisantes, concluindo na lapidar declaração segundo a qual «no fundo toda a filosofia é talvez prosaica» (*im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaïsch – VT*, AA 08:406). Mas o filósofo crítico realiza essa desconstrução mediante o recurso a uma subtil rede de metáforas ou analogias, como se assim mostrasse, de facto, como pode haver em filosofia um uso pertinente da linguagem metafórica. Ao mesmo tempo, desse modo se faz ver como uma posição filosófica a respeito de um assunto, como é a filosofia especulativa ou teorética, é solidária ou cúmplice de posições bem determinadas também noutros

assuntos e domínios como a política e a economia, só aparentemente distantes daquele.

3. Kant, intérprete e advogado de Platão

Como foi dito, o ensaio confronta também duas interpretações da filosofia de Platão: a de Kant, segundo a qual a proposta de Platão, genuinamente filosófica, se corretamente entendida, pode até ser recuperada pela filosofia crítica, e a do «neoplatónico» Schlosser e de outros «neoplatónicos», que macaqueiam Platão e dão da filosofia deste uma interpretação mística que promove a exaltação (*Schwärmerei*) sendo incapazes de reconhecer o seu genuíno alcance e valor filosófico. Do ponto de vista do assunto que diretamente nos ocupa aqui, o que sobretudo releva é este confronto entre duas interpretações do platonismo, a de Kant e a de Schlosser e de outros «neoplatónicos» afins. O filósofo crítico, que tinha a sua própria leitura do importante significado filosófico da proposta platónica e que estava mesmo convicto de ter entendido o profundo sentido filosófico da doutrina platónica das ideias melhor até, porventura, do que o próprio Platão o alcançara entender (*KrV* A 314/B370), considerava-se também autorizado a discutir algumas interpretações do platonismo reeditadas na sua época, mas que na verdade se podem considerar de proveniência antiga, as quais remetiam o pensamento do fundador da Academia para formas de misticismo, de fanatismo exaltado e de dogmatismo especulativo, todas elas filosoficamente estéreis ou até mesmo nocivas para os verdadeiros interesses da razão e da própria humanidade.

O tópico da relação de Kant com Platão e com o Platonismo foi um dos cultivados pela interpretação neokantiana do Kantismo, sendo o Platonismo e o Kantismo lidos aí preferentemente no âmbito de uma conceção de filosofia entendida sobretudo como «Erkenntnistheorie». Outros intérpretes houve, porém, que sublinharam a inspiração metafísica tanto

da filosofia platónica como da kantiana, pondo em realce a afinidade entre ambos os filósofos também enquanto metafísicos. Outros, enfim, destacarão a originária inspiração ética de uma e outra filosofia. Não pretendo nem posso reeditar aqui esses debates e confrontos hermenêuticos.[33] Partindo do texto do ensaio de 1796, vou recapitular alguns dos principais *loci platonici* da obra de Kant e identificar e interpretar a leitura que Kant fazia de Platão e o que da filosofia platónica ele salva ou resgata e assume até na sua própria filosofia crítica. Por outras palavras: em que medida a filosofia crítica, sendo uma crítica do Platonismo, que é identificado recorrentemente ora com o dogmatismo, ora até com o fanatismo exaltado (*Schwärmerei*) ou o misticismo, se apresenta também como uma radicalmente nova interpretação do Platonismo e, nesse sentido, representa ao mesmo tempo, histórica e filosoficamente falando, um efetivo resgate do seu núcleo filosófico mais importante – a doutrina das ideias –, não, por certo, como tendo um valor cognoscitivo do mundo inteligível, mas como tendo um inequívoco e indispensável valor ético-prático e também um não negligenciável significado estético e teleológico. Assim, da mesma forma que, na sua *Resposta a Eberhard*, Kant concluíra que, mais do que o pretenso fiel discípulo de Leibniz, é o filósofo crítico quem consegue ser o melhor intérprete das teses do filósofo da harmonia e da monadologia, assim agora, contra Schlosser e outros «neoplatónicos», Kant mostra que aquele que melhor sabe identificar o real valor filosófico do platonismo é, na verdade, o filósofo crítico, o qual, pelo paciente

[33] A literatura sobre a relação de Kant com Platão é vastíssima e não cabe aqui recenseá-la. Ela versa ora sobre a presença e influência de motivos platónicos no desenvolvimento do pensamento de Kant, ora sobre a peculiar interpretação de Platão por parte de Kant, ora sobre o confronto das duas filosofias a respeito de diversos tópicos (a metafísica, o conhecimento, a ética, a estética, a política). Veja-se: Gerhard Mollowitz, «Kants Platoauffassung», *Kant-Studien*, 40 (1935):13-67; Heinz Heimsoeth, «Kant und Plato», *Kant-Studien*, 56 (1966): 349-372; Rafael Farber, «Platon und Kant», in: Ada Neschke-Hentschke (Ed.), *Argumenta in Dialogos Platonis*. Teil 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposions von 27.-29. April 2006 im Instituto Svizzero di Roma, Basel: Schwabe, 2010, pp.371-390.

trabalho da razão, desfaz as ilusões da metafísica e denuncia os vícios que se ocultam na invocação fácil da intuição intelectual e do sentimento como pedras-de-toque da verdade ou como credenciais para garantir o acesso a ela ou a posse dela.

Como acima ficou dito, Kant encontra-se num momento de viragem no qual, por um lado, se deu um importante passo na recuperação do pensamento platónico e do Platonismo na cultura filosófica alemã, antes de mais, através da apropriação dos escritos platónicos, processo que culmina na tradução da obra completa do *corpus* platónico levada a cabo por Schleiermacher (já precedida de outras tentativas mais ou menos extensas) e, ao mesmo tempo, pelo reconhecimento da identidade do Neoplatonismo como sendo uma filosofia com características próprias, a princípio apreciada negativamente como uma forma degenerada de filosofia eclética (Brucker) que oferecia uma interpretação deficiente do Platonismo, mas no final do século XVIII e princípios do século XIX reconhecida já, pelos grandes representantes do Idealismo alemão, como uma filosofia dotada de um alto poder especulativo e sistemático. Com a sua severa crítica aos «neoplatónicos» ou filo-neoplatónicos do seu tempo, Kant contribuiu para esta divisão de águas e, no seu caso, sem dúvida, mais para recuperar o significado filosófico do Platonismo do que para que se viesse a reconhecer o potencial especulativo e filosófico do Neoplatonismo antigo, que, enquanto tal e diretamente, estava relativamente fora do seu horizonte de interesses. Apesar de não ser muito extenso, o primeiro ensaio contra Schlosser traz à liça quase todos ou mesmo todos os tópicos relevantes do debate de Kant com o pensamento de Platão. E nesse recorrente debate releva, em primeiro lugar, a tese da originária inspiração matemático-geométrica da filosofia platónica e a perversa passagem feita pelo filósofo antigo das matemáticas às ideias e ao mundo inteligível (metafísico). Essa origem matemático-geométrica é a verdadeira matriz do platonismo. E igualmente todos os seus vícios arrancam dessa sua inspiração, a qual, todavia, segundo o filósofo crítico, labora num equívoco: o de pensar que o mundo das ideias metafí-

sicas é da mesma natureza do das ideias matemáticas. Segundo Kant, as matemáticas são relativas ao mundo sensível, ao contrário do que pensava Platão. Ainda assim Platão teria visto com acerto que o significado das ideias e o seu alcance residiam sobretudo no plano prático. Kant propõe na verdade uma exposição genética da filosofia de Platão, como que respondendo à questão: O que é que Platão quis e qual a genuína inspiração geral da sua filosofia? Tudo na filosofia platónica decorre da interpretação do conhecimento geométrico e do que nele está envolvido. Isso já se podia ler numa famosa página da Introdução à *KrV* sobre a qual se passa muito rapidamente sem se advertir que é um dos principais *loci platonici*: aquele mesmo onde se diz que «a filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o conhecimento a priori». A questão é: porque é que a razão é impelida a ir com os seus conceitos para além do campo da experiência? A resposta é simples e óbvia: porque ela tem, num certo tipo dos seus conhecimentos ou ciências, uma feliz amostra do êxito dessa possibilidade, que a justifica nessa sua pretensão: a matemática. Ela sente-se assim autorizada a estender esse mesmo procedimento aos objetos metafísicos, ao mundo supra-sensível das ideias da metafísica. Como se lê na *Crítica*:

> A matemática oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento a priori, independentemente da experiência. É certo que se ocupa de objectos e de conhecimentos, apenas na medida em que se podem representar na intuição. Mas facilmente se deixa de reparar nesta circunstância, porque essa intuição mesma pode ser dada a priori e, portanto, mal se distingue de um simples conceito puro. Seduzido (A: Encorajado] por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vazio melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não

logravam abrir caminho, porque não tinham um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento. (*KrV* B 8-9)

Este passo da *Crítica* é como que explicitado no ensaio de 1796, como segue:

Platão, tanto matemático quanto filósofo, admirava nas propriedades de certas figuras geométricas, por exemplo, do círculo, uma espécie de conformidade finalística, isto é, uma aptidão para a resolução de uma multiplicidade de problemas, ou uma multiplicidade de resolução de um e mesmo problema (como por exemplo, na doutrina da geometria espacial) a partir de um princípio, exatamente como se as exigências para a construção de certos conceitos de grandeza fossem postos intencionalmente neles, embora deles se pudesse ter a priori uma visão [*Einsicht*] e uma prova como necessárias. Porém, conformidade finalística é apenas pensável mediante <referência> do objeto a um entendimento como causa. Ora, como nós com o nosso entendimento, enquanto faculdade de conhecer mediante conceitos, não podemos ampliar a priori o conhecimento além de nosso conceito (o que, contudo, na matemática efetivamente acontece): assim Platão tinha de admitir para nós seres humanos intuições a priori, as quais, porém, não teriam a sua origem primeira no nosso entendimento (pois o nosso entendimento não é uma faculdade de intuir, mas somente uma faculdade discursiva ou de pensar), mas num entendimento que seria ao mesmo tempo o fundamento originário de todas as coisas, isto é, no entendimento divino, cujas intuições mereceriam então ser chamadas diretamente arquétipos (ideias). Mas a nossa intuição destas ideias divinas (pois nós teríamos de pelo menos ter uma intuição a priori, se quiséssemos tornar compreensível para nós a faculdade de proposições sintéticas a priori na matemática pura) nos teria sido concedida apenas indiretamente com o nosso nascimento, como a cópia (*ectypa*), por assim dizer o perfil de todas as coisas, que conhecemos sinteticamente a priori. Mas que ao mesmo tempo teria comportado um obscurecimento dessas ideias

mediante o esquecimento de sua origem: como uma consequência disso, o nosso espírito (doravante chamado alma) teria sido confinado num corpo, de cujos grilhões libertar-se gradualmente teria de ser agora a nobre ocupação da filosofia. (AA 08:391)

Até aqui Kant retoma uma apresentação do pensamento de Platão que, quanto ao essencial, encontramos também na *KrV* (no já citado capítulo sobre as "Ideias"). A exposição explicita-se numa longa nota, que merece ser transcrita:

Em todas essas inferências Platão procede pelo menos consequentemente. Ele indubitavelmente pensava, embora de modo obscuro, a questão que apenas há pouco tempo se expressou claramente: "Como são possíveis proposições sintéticas a priori?" Se ele pudesse ter adivinhado naquele tempo o que apenas mais tarde foi encontrado – de que certamente haveria intuições a priori, mas não do entendimento humano, contudo sensíveis (sob o nome de espaço e tempo); que por isso todos os objetos dos sentidos são para nós meramente fenómenos, e que mesmo as suas formas, que podemos determinar a priori na matemática, não são as das coisas em si mesmas, mas formas (subjetivas) de nossa sensibilidade, que portanto valem para todos os objetos de uma experiência possível, mas não também para um passo adiante – assim ele não teria procurado a intuição pura (a qual ele precisava para tornar o conhecimento sintético a priori compreensível a si mesmo) no entendimento divino e nos seus arquétipos de todas as coisas como objetos independentes; e então por exaltação ter acendido a tocha. – Pois ele teve muito bem a visão de que se ele na intuição, que se encontra na base da geometria, quisesse afirmar que se pode intuir empiricamente o objeto em si mesmo, então o juízo geométrico e toda a matemática seriam simples ciência da experiência; o que contradiz a necessidade que (ao lado da intuibilidade) justamente é o que lhe assegura uma posição tão elevada entre todas as ciências. (AA 08:391-392)

Em suma: Platão viu bem o problema e pensou-o com consequência e coerência: o problema é o de como são possíveis proposições sintéticas a priori. Mas foi a filosofia crítica que pela primeira vez formulou claramente a verdadeira questão platónica e lhe deu uma solução que Platão não podia dar, pela razão que a seguir se expõe. Kant auto-inscreve-se assim e inscreve a sua filosofia na linha da solução do problema platónico, como sendo aquele que pela primeira vez formula com clareza um problema com o qual Platão se ocupara e como aquele que apresenta para ele a solução que o filósofo antigo não estava em condição de poder dar. E isto pela razão de que, se o filósofo antigo percebeu bem como funcionava o pensamento matemático, interpretou erradamente a natureza deste e o nível da realidade – a ontologia – a que ele se refere: ele não se refere ao mundo inteligível, mas ao mundo sensível. A intuição que se invoca no pensamento matemático e geométrico não é uma intuição intelectual, mas uma intuição sensível, embora por certo a priori. Daqui as teses de Kant, opostas às de Platão: a geometria e a matemática são ciências do mundo sensível, que por certo supõem as intuições a priori do espaço e do tempo: *sensualium <igitur> datur scientia; intellectualium <autem> non datur scientia*. Só há, para os humanos, ciência das coisas do mundo sensível; mas não há para eles ciência dos objetos do mundo inteligível.

Num outro passo do ensaio, Kant interpreta a filosofia de Platão na linha inaugurada por Pitágoras: o filósofo ateniense fez com as figuras da geometria o mesmo que o filósofo de Samos fizera com os números da aritmética. E conclui:

> Portanto, era sobre a matemática que tanto Pitágoras quanto Platão filosofavam, na medida em que eles consideravam todo o conhecimento a priori (quer contivesse intuição ou conceito) como algo intelectual, e mediante esta filosofia acreditavam encontrar um segredo onde não há segredo algum: não porque a razão possa responder a todas as questões concernentes a ela, mas porque seu oráculo emudece quando a questão se eleva a um ponto tão alto que não tenha mais nenhum sentido. (AA 08:392-393)

É dessa matriz matemático-geométrica e da ilusão que ela proporcionava de uma possibilidade de extensão indefinida do conhecimento que decorre o erro original dos dois filósofos antigos: o de estenderem à filosofia o que haviam descoberto nas matemáticas e de procederem em relação aos objetos metafísicos como se procede em relação aos matemáticos. E, da mesma forma, o de pensarem que a alma tem acesso direto aos arquétipos das coisas, à essência destas. Isso seriam precisamente as ideias. É esse livre-trânsito entre Matemática e Filosofia (metafísica) que está na base de todo o dogmatismo (e que fomenta também toda a exaltação e o misticismo): a pretensão de conhecer as coisas em si e de ter um conhecimento do mundo hiperfísico ou das realidades do mundo inteligível ou do mundo supra-sensível. Kant ocupou-se amiúde em apontar e denunciar esse erro. A *Crítica da razão pura* tem isso como viso principal (*KrV* B 740-766).

Um outro importante lugar platónico da obra de Kant é aquele em que o autor da *KrV* procede a uma singular interpretação das ideias de Platão, resgatando-as e recuperando-as para a sua filosofia crítica, mas mudando-lhe a função e a natureza (segundo eram tidas na tradição filosófica). Esse passo é bem significativo pelo seu conteúdo e pela forma: isto é pelo que revela do modo como Kant interpreta e se relaciona com a filosofia platónica (o seu principal tópico) e pelo que nela substantivamente valoriza e aprecia. É bem conhecido o passo da *Crítica*, mas não será descabido citá-lo:

> Platão servia-se da palavra ideia de tal modo que bem se vê que por ela entendia algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento de que Aristóteles se ocupou, na medida em que nunca na experiência se encontrou algo que lhe fosse correspondente. As ideias são para ele arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já não se encontra no seu estado originário, e só com esforço pode evocar pela

reminiscência (que se chama filosofia) essas antigas ideias agora muito obscurecidas. (*KrV* B 370)

E prossegue:

Não pretendo aqui empreender uma investigação literária para apurar o sentido que o sublime filósofo atribuía à sua expressão. Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversação corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção. (*KrV* B 370)

E depois desta consideração geral de hermenêutica filosófica, segue a interpretação:

Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenómenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, têm a sua realidade e não são simples quimeras. Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão… Assim é a ideia de virtude. (*KrV* B 371)

Por conseguinte, as ideias para Platão têm um campo imediato e justo de aplicação que é o plano ético. Mas é claro que Kant sabe bem – observa-o numa nota – que o filósofo antigo «estendeu também o seu conceito aos conhecimentos especulativos, desde que fossem dados puros e completamente a priori, e mesmo à matemática, embora esta não tivesse o seu objeto noutra parte que não fosse a experiência possível.» Mas aí o filósofo crítico distancia-se do filósofo antigo, dizendo:

> Não posso segui-lo nisso, nem tão pouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou; se bem que a linguagem elevada, de que se serve nesse campo, seja perfeitamente suscetível de uma interpretação mais moderada e adaptada à natureza das coisas. (*KrV* B 371)

Na mesma linha, como já vimos, por várias vezes ao longo do ensaio de 1796, Kant desculpa Platão até de seus erros (que assim minimiza), preferindo sublinhar o seu genuíno mérito e assacando antes a exageros ou arroubos de linguagem os seus excessos, os quais seriam porém agravados pelos seus seguidores e nestes por certo já sem o talento filosófico do nobre antepassado que invocam. E assim escreve, apontando, uma pequena mas incomensurável diferença entre Platão e os novos platónicos como Schlosser:

> Platão, o académico, foi, embora sem culpa sua, o pai de toda a exaltação na filosofia (pois ele usou as suas intuições intelectuais só regressivamente, para explicar a possibilidade de um conhecimento sintético a priori, e não progressivamente, para ampliá-lo mediante aquelas ideias legíveis no entendimento divino. Mas eu não gostaria de confundir o Platão das Cartas (recentemente traduzidas ao alemão) com o primeiro. Este quer, além "das quatro coisas pertencentes ao conhecimento: o nome do objeto, a descrição, a exposição, e a ciência, ainda uma quinta [roda do carro], a saber, ainda o próprio objeto e o seu verdadeiro ser. (AA 08:398)

E Kant cita Schlosser, expondo a experiência platónica:

> Ele [como filósofo exaltado] pretende ter apreendido essa essência imutável, que somente se deixa intuir na alma e pela alma e que nesta, porém, acende por si mesma uma luz como uma centelha que saltasse do fogo; do que ao mesmo tempo não se poderia falar, pelo menos ao povo, pois quem o fizesse imediatamente seria convencido da sua ignorância: pois toda a tentativa dessa espécie já seria perigosa, em parte pelo facto de que essas elevadas verdades <seriam> votadas a um grotesco desprezo, em parte pelo facto [que

é aqui o único racional] que se permitiria à alma ser excitada por vãs esperanças e pela presunçosa ilusão de conhecimento de grandes segredos. (AA 08:398)

Mas perante tal apresentação do platonismo feita pelo discípulo de Platão, o filósofo crítico pergunta:

Quem não vê aqui o mistagogo, que não se exalta simplesmente por si mas ao mesmo tempo é um clubista [*Klubbist*] e, enquanto fala aos seus adeptos, torna-os distintos [*vornehm*] com sua pretensa filosofia, em contraposição ao povo (nome sob que se entendem todos os não-iniciados). (AA 08:398)

Kant vira no filósofo antigo alguém que esclareceu com razões o problema do conhecimento. Em contrapartida, Schlosser, pretenso fiel discípulo e herdeiro de Platão, vê na filosofia do seu mestre-tutor uma iluminação que obscurece e que desemboca numa filosofia secreta, para adeptos de uma seita. Kant descobre em Platão um genuíno filósofo que usa a razão para esclarecer e que pode ser substancialmente recuperado pela filosofia crítica, mas não tanto do ponto de vista especulativo, quanto do ponto de vista prático (distinções que por certo seriam estranhas para o filósofo antigo); o discípulo neoplatónico, porém, vê no seu mestre o fundador de uma filosofia místico-hermética, que em vez de invocar a razão invoca uma intuição, uma iluminação ou visão (que não dá a ver) ou mesmo um pressentimento ou um sentimento que não se deixam comunicar.

Depois de analisadas as consequências para a filosofia teorética da substituição do trabalho de análise conceptual pela intuição direta das essências, que leva, sem consciência dos limites da razão, à pretensão de conhecer o segredo do mundo inteligível e do supra-sensível, Kant analisa também as consequências dessa mesma filosofia no plano da filosofia prática, enquanto também aí se invoca, em vez da razão prática e sua lei, um obscuro sentimento como base da moralidade.

Comentando a frase de Schlosser e a sua metafórica solar, expressa na frase *«Toda a filosofia dos homens pode apenas indicar a aurora; o sol tem de ser pressentido»*, Kant replica, introduzindo a distinção entre **pressentir** e **pressupor:**

> Ninguém pode pressentir um sol se não viu já um; pois poderia muito vem acontecer que no nosso globo à noite se seguisse regularmente o dia … sem que, devido ao céu estar constantemente coberto, nunca se conseguisse ver um sol e, não obstante, todas as atividades seguissem o seu devido curso de acordo com essa mudança (do dia e da estação). Num tal estado de coisas, um verdadeiro filósofo, de facto, não poderia pressentir um sol […], mas talvez pressupô-lo, para, mediante assunção de uma hipótese sobre tal corpo celeste, poder explicar aquele fenómeno, e também com sorte encontrá-lo.

E continua, corrigindo as metáforas do neoplatónico Schlosser, a favor da sua própria interpretação prática do significado das ideias de Platão:

> Em verdade não é possível penetrar o sol (o suprassensível) com o olhar sem ficar cego. Mas vê-lo nos reflexos (da razão que ilumina moralmente a alma), e mesmo suficientemente em perspetiva prática, como o Platão antigo fazia, é totalmente factível: contrariamente a isso, os neoplatónicos «certamente dão--nos apenas um sol teatral», porque eles querem iludir-nos mediante sentimentos (pressentimentos), isto é, querem simplesmente iludir o lado subjetivo, que não fornece nenhum conceito do objeto, para nos entreter com o delírio de um conhecimento do lado objetivo… Ora em tais expressões figuradas, que devem tornar compreensível aquele pressentir, o filósofo sentimental platonisante é inesgotável.

Em suma, à falta de provas precisas, são convocadas, como se fossem argumentos, analogias e imagens poéticas. Mas o mais grave é que esta forma de pensar teofânica

converte a ideia de Platão num ídolo, que só pode ser venerado supersticiosamente; ao passo que a teologia, que parte dos conceitos da nossa própria razão, estabelece um ideal que nos converte à adoração, já que este mesmo surge dos mais sagrados deveres, que são independentes da teologia. (AA 08:401)

Por fim, o balanço de diferença entre a «nova filosofia alemã» do sentimento e a mais antiga (a filosofia crítica kantiana):

A mais recente sabedoria alemã expõe à prova seu apelo de filosofar mediante o sentimento (não porventura como aquela, vários anos mais antiga, de mediante a filosofia pôr o sentimento moral em movimento e vigência), no que ele necessariamente tem de sair perdendo. Seu chamamento soa: "O indício mais seguro da autenticidade da filosofia humana não é que nos torne mais certos, mas que nos torne melhores". – Mas não se pode pretender dessa prova que o melhoramento do ser humano (provocado pelo sentimento de segredo) seja certificado por um fiscal de moedas, cuja moralidade seja experimentada sobre o cadinho de provas; pois, em verdade, cada um pode facilmente ponderar o peso de boas ações, mas quem pode prestar um testemunho publicamente válido sobre quanto de moeda nobre elas possuem na disposição? E, não obstante, tal testemunho teria de existir, se por ele devesse provar-se que aquele sentimento em geral torna os seres humanos melhores […] Portanto, nenhuma experiência pode fornecer a pedra-de-toque para tanto, mas essa tem de ser procurada unicamente na razão prática, como dada a priori. A experiência interior e o sentimento (que em si é empírico e com isso contingente) são excitados unicamente pela voz da razão (*dictamen rationis*), que fala a todos clara e distintamente e é apta para um conhecimento científico; mas uma regra prática própria da razão não é introduzida pelo sentimento, o que é impossível, pois se assim fosse aquela jamais poderia ser universalmente válida. (AA 08:401-402)

E agora é Kant que usa a metafórica da voz e da audição – não a da luz e da visão – para dizer como surge o sentimento (o verdadeiro senti-

mento moral) e mostrar o uso prático-moral que faz das ideias platónicas da razão:

> Todo o ser humano encontra na sua razão a ideia do dever e estremece ao ouvir a sua voz de bronze, se nele se agitam inclinações que o tentam à desobediência contra ela. Ele está convencido de que, ainda que todas as últimas conspirem unidas contra aquela, a majestade da lei, que a sua própria razão lhe prescreve, tem, contudo, indubitavelmente de prevalecer sobre todas elas, que, portanto, também a sua vontade é capaz de tal. Tudo isso pode e tem de ser representado ao ser humano, se não de modo científico, todavia nitidamente, para que ele esteja certo tanto da autoridade da sua razão auto-ordenadora, quanto dos seus próprios mandamentos; e nesta medida é teoria. (AA 08:402)

E prossegue Kant, expondo o teor do peculiar sentimento, que, segundo a filosofia crítica, nasce da representação da lei moral na razão prática, e não inversamente (a lei moral do sentimento):

> Agora eu apresento o ser humano como ele se pergunta a si mesmo: Que é isso em mim, que faz com que eu possa sacrificar as mais íntimas tentações de meus impulsos e todos os desejos… a uma lei que não me promete como compensação nenhum proveito e não ameaça com nenhuma perda a transgressão da mesma; sim, que eu por isso tanto mais reverencio, quanto mais rigorosamente ela ordena e quanto menos oferece em troca? Esta pergunta excita a alma toda mediante a admiração pela grandeza e sublimidade da predisposição interior na humanidade […] E esta admiração é justamente o sentimento gerado a partir de ideias. (AA 08:402-403)

Rematando a sua crítica do «princípio de querer filosofar mediante influxo de um sentimento superior» (AA 08:395), Kant diz que tal princípio é feito à medida do tom distinto, pois quem há que queira pleitear com o meu sentimento? Mas posso eu alguma vez tornar credível que

este sentimento é algo mais do que meramente subjetivo em mim e que seja consonante com o de cada qual e valer objetivamente e como conhecimento, como intuição [*Anschauung*] e apreensão do objeto mesmo? Desse modo, o que tal invoca está (e julga-se) em grande vantagem sobre todos aqueles que em primeiro lugar têm de justificar-se para poderem vangloriar-se da verdade das suas asserções. E por isso pode falar no tom de um senhor (soberano) [*Gebieter*] que está dispensado do trabalho de provar o título da sua posse [*Titel seines Besitzes*] (*beati possidentes*). E o filósofo crítico faz ironia com a linguagem de Schlosser:

> Viva, pois, a filosofia a partir de sentimentos, que nos leva diretamente à própria coisa! Fora com a raciocinação [*Vernunftlei*] a partir de conceitos, que somente tenta pelo rodeio de traços gerais e que, ainda antes de ter uma matéria de que possa imediatamente lançar mão, exige previamente formas às quais possa submeter aquela matéria! E admitido que a razão também de modo nenhum terá de justificar-se ulteriormente a respeito da legitimidade da aquisição desses seus elevados conhecimentos [*hohen Einsichten*], permanece, contudo, um *Factum*: "A filosofia tem os seus segredos que *podem ser objetos do sentimento*» [*die Philosophie hat ihre **fühlbaren** Geheimnisse*]. (AA 08:395)

Para além dos 3 níveis de assentimento tradicionalmente reconhecidos – o saber, a crença, a opinião (*KrV* B 848) – os novos filósofos propõem um quarto: a «pré-sensação» [*Vorempfindung*] (*previsio sensitiva*), do que, todavia, não é objeto dos sentidos, o «pressentimento do supra-sensível» [*Ahnung des Übersinnlichen*]. Há nisso a invocação de um certo «tacto místico» [*mystischer Takt*], o que representa um salto mortal dos conceitos para o «impensável» [*Undenkbaren*], a pressuposição de uma faculdade de captação daquilo que nenhum conceito alcança, uma expectativa de segredos que vai até à «exaltação» [*Schwärmerei*]. Mas, observa Kant, «pressentimento» [*Ahnung*] não passa de uma «obscura pré-expectativa» [*dunkle Vorerwartung*], que contém a esperança de um esclarecimento, o

qual, em problemas da razão, somente é possível mediante conceitos. Por conseguinte, prossegue o filósofo crítico, se aqueles conceitos são transcendentes e não podem levar a nenhum conhecimento próprio do objeto, eles necessariamente têm de prometer um sucedâneo do conhecimento, que só pode ser uma «comunicação sobrenatural (iluminação mística)» [*übernatürliche Mittheilung* (*mystische Erleuchtung)*]…, «o que é a morte de toda a filosofia» [*die der Tod aller Philosophie ist*]. (AA 08:396...398...405)

Em suma, perante tais arroubos exaltados, Kant sente-se na necessidade de contrapor a sua própria filosofia crítica à dos novos filósofos neoplatonisantes da visão, da intuição intelectual e do sentimento (ou do pressentimento), que recusam o trabalho do conceito, que transgridem o conhecimento do mundo sensível e pretendem ter acesso diretamente (por uma iluminação mística ou mediante uma comunicação sobrenatural) ao mundo suprassensível, à essência mesma das coisas. Eles pensam ser filósofos, mas na verdade negam com a sua pretensa filosofia de intuição e de sentimento aquilo que a autêntica filosofia realmente é: efetivo trabalho de esclarecimento e análise conceptual, prestação responsável de provas perante seres racionais capazes de as julgar e compreender, e não um discurso de seita ou de clube para adeptos dispostos a aceitar e a crer em mistérios e segredos que não entendem. Tais pensadores pensam ser fiéis discípulos de Platão, mas, na verdade, em vez de fazerem um efetivo favor ao seu mestre, só conseguem mostrar a inutilidade e mesmo a perniciosidade das suas pretensas doutrinas "platónicas". Fora o contrário disso, precisamente, o que se propusera fazer o filósofo crítico, interpretando e resgatando o genuíno significado filosófico do pensamento platónico, inscrevendo até a filosofia crítica na senda do platonismo assim reinventado.

(Página deixada propositadamente em branco)

13
Christian Garve, intérprete e crítico da filosofia moral kantiana

> Nada é mais comum do que o título de filósofo moral, e nada mais raro do que merecer um tal nome.
>
> Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen*, 1765, AA 02:311.

> … o Sr. Garve, um filósofo no sentido autêntico da palavra […] homem cheio de sabedoria …
>
> Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, AA 06:206.

> Os grandes homens, por muito distantes que estejam uns dos outros no seu modo de pensar e por muito diferentes que as suas afirmações sejam à primeira vista, se se fizerem entender, no essencial das suas ideias estão de acordo.
>
> Ch. Garve, *Uibersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre*, <1798> Breslau,1801:170.

I

É meu propósito, neste ensaio, sinalizar um tópico que não tem despertado o interesse dos hermeneutas da filosofia kantiana e que, a meu juízo, bem merece que lhe seja dada alguma atenção. Quando – muito raramente, aliás – são abordadas as relações entre Immanuel Kant e Christian Garve, o foco é dirigido quase exclusivamente para o autor

da *Crítica da Razão Pura*, incidindo nas réplicas deste às críticas ou objeções do "filósofo popular", saindo este último invariavelmente vencido do "tribunal" da filosofia crítica. O assunto em litígio é quase sempre a questão da popularidade em filosofia, tomado como sendo um tema a respeito do qual haveria total discrepância entre os dois filósofos, quando, na verdade, assim não é.[1]

Tem sido realmente muito difícil superar o preconceito, que vem desde os dias de Kant, ao qual Karl Leonard Reinhold, o primeiro expositor e divulgador da filosofia kantiana, deu expressão e autoridade de tese, segundo o qual a "filosofia popular" é uma «doença do espírito» (*Geisteskrankeit*) filosoficamente desqualificada, que, «invocando o comum entendimento dos homens, faz reinar a mais completa anarquia, fazendo valer a popularidade como critério da verdade»; pelo que os "filósofos populares" são considerados os "antípodas" dos "kantianos", sendo precisamente a filosofia crítica de Kant o antídoto para essa mera «erudição narrativa e descritiva» (*erzählenden und beschreibenden Gelehrsamkeit*) que se faz passar por filosofia.[2] Tão sumário juízo depreciativo é manifestamente injusto para com alguns "filósofos populares", como é o caso de Garve, e acaba sendo-o também para com o próprio Kant, pois tem impedido que se preste atenção e se dê o devido reconhecimento a alguns aspetos da obra deste último. Um mais completo e justo acerto

---

[1] Tentei mostrar isso em dois ensaios recentes: «Popularidade e Moralidade: Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve», in: *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa Cadete* (org. de Ana Bela Morais, Camila Seixas e Sousa e Fernanda Mota Alves). Famalicão: Húmus, 2018: 251-277; «Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia», in: Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (org.).*A Linguagem em Kant.. A linguagem de Kant*, Marília: Oficina Universitária /São Paulo: Cultura Académica, 2018, pp. 17-69. Neste volume, o cap. 3.

[2] K. L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena: Verlag J. M. Mauke, 1791:23-25, 55,97. Do mesmo e na mesma linha, veja-se também o *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens,* Praga /Jena: Verlag C. Widmann / J. M. Mauke, 1789: 139. Tal juízo negativo de Reinhold seria secundado, no que a Garve respeita, por F. Schleiermacher, numa recensão que fez dos últimos escritos do filósofo de Breslau ainda por este publicados – «Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften» –, publicada no *Athenaeum* III, 1800:129-130.

de contas entre os dois pensadores e respetivas filosofias deveria contar também com a análise mais circunstanciada das apreciações e objeções ou dúvidas de Garve a respeito de outros aspetos do pensamento kantiano, em especial, dos relativos à filosofia moral.

Na verdade, falta ainda na literatura kantiana e garviana um estudo que tivesse por título algo assim como «A filosofia moral kantiana no tribunal do "filósofo popular"».[3] Nas páginas seguintes, proponho-me apenas esboçar o possível roteiro para um tal estudo a fazer, tomando para isso como principal base textual a última obra publicada pelo filósofo de Breslau, em 1798, a escassos meses da sua morte, na qual desenvolve uma pessoal exposição e apreciação dos principais sistemas da filosofia moral, desde a Antiguidade até à sua época, dedicando a última e mais extensa secção a expor uma demorada apreciação da filosofia moral de Kant.[4] Não abundam ensaios sobre Garve[5], nem mesmo sobre a relação Kant-Garve.[6] Mas, quando existem e nalgum deles se abordam

---

[3] A necessidade de um tal estudo foi já reconhecida por Franz Nauen, segundo o qual «a interpretação por Garve da Ética de Kant mereceria uma investigação». («Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes», *Kant-Studien* 87, 1996:184-197, cit.184). Que o saibamos, porém, tal desiderato ainda não foi cumprido.

[4] Christian Garve, *Uibersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau 1798 (2.ª ed.: Breslau, 1801, como vol. VIII das *Gesammete Werke* – edição que sigo e cito). A obra foi reimpressa, sob orientação editorial de K. Wölfel, nos *Gesammelte Schriften* de Ch. Garve, Abt.2, Bd.8. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms,1986.

[5] Entre as exceções, para além do já citado artigo de Franz Nauen, refira-se a ampla dissertação de Claus Altmayer, *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, Sankt Ingebert: W. J. Röhrig, 1992 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaften, Bd. 36, 753 pp.); Udo Roth; Gideon Stiening (Hrsg.), *Christian Garve (1742-1798): Philosoph und Philologe der Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, 2021.

[6] Veja-se: Howard Williams, «Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment», *Enlightenment and Dissent*, 19 (2000):171-192; Bernd Ludwig, «Kant, Garve, and the Motives of Moral Action», *Journal of Moral Philosophy*, 4 (2007):183-193; Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants,* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003 (o cap. V, pp.88-104, é dedicado à „controvérsia" entre Kant e Garve, e o cap. VIII, pp.171-202, é dedicado ao confronto da "Popularphilosophie" da "Aufklärung" alemã com o conceção kantiana da "Philosophie nach dem Weltbegriffe"); Leonie Koch-Schwarzer, *Populare Moralphilosophie und Volkskunde: Christian Garve (1742-1798) –*

os assuntos que estiveram em debate entre os dois filósofos, privilegia-se a posição kantiana. Aqui será diferente: seguindo o lema que o próprio Kant praticava e recomendava se praticasse nos debates – *Audiatur et altera pars* (Ouça-se também a outra parte)[7] –, tenta-se dar destaque à interpretação que Garve faz do sistema da filosofia moral kantiana – da fundamentação e da coerência ou incoerência dos respetivos princípios e pressupostos, dos seus pontos fortes e das suas lacunas ou pontos débeis –, e também às observações críticas ou dúvidas que ela lhe suscitava. Mas, antes de entrar nesse ponto, dedicarei alguns parágrafos a expor, em breve relance, os principais episódios da relação intelectual entre os dois filósofos, destacando aqueles que têm maior proximidade ao tema deste ensaio, ou que de algum modo lhe estão na génese.[8]

Considero a relação literária – pessoal e filosófica – entre Immanuel Kant e Christian Garve como feliz exemplo de uma relação produtiva entre pensadores que protagonizaram perspetivas filosóficas de diferente inspiração. Dado, porém, o incidente que lhe deu origem, essa relação tinha tudo para vir a ser apenas uma série de episódios de desentendimento, de conflitos improdutivos, ou, simplesmente, de mútuo alheamento. Os filósofos, mesmo os mais originais, e talvez sobretudo esses, necessitam de quem pense diferentemente deles e lhes discuta as suas posições para poderem eles mesmos contrastar os seus próprios pontos de vista e melhor os clarificar e expor. E desse debate ou mesmo desse conflito de pontos de vista a respeito de um mesmo assunto são também os críticos que beneficiam, assim enriquecendo e dando melhor susten-

---

Reflexionen zur Fachgeschichte, Marburg: N.G.Erwert Verlag, 1998; Paul Müller, *Christian Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik* (Inaugural- Dissertation Erlangen), Leipzig, 1905 (apesar da promessa do seu título, a superficialidade da abordagem torna-a de escasso interesse).

[7] I. Kant, «Vorarbeit zu "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie"», AA 23:195.

[8] Resumirei aqui o que mais desenvolvidamente expus no meu ensaio «Popularidade e Moralidade: Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve», in: *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa Cadete*, org. de Ana Bela Morais, Camila Seixas e Sousa e Fernanda Mota Alves. Famalicão: Húmus, 2018:251-277.

tação às suas próprias posições. A história da filosofia não é um coro de vozes uníssonas, nem ganharia nada se o fosse. Ela revela-se, antes, como uma complexa polifonia sempre em processo, onde as harmonias resultam das diferenças dissonantes do movimento do pensamento de cada qual, sendo as próprias dissonâncias os estímulos que o fazem desenvolver e avançar para harmonias mais densas e subtis, assim melhor exprimindo também a complexidade da própria realidade em debate, a qual só pode ser convenientemente apreciada a partir de pontos de vista diferentes, que muito dificilmente podem ser protagonizados e conjugados completamente por um só. Felizmente, não nos é dado ouvir o grande acorde final, mesmo se alguns o querem antecipar, com isso pondo fim ao processo em que precisamente se gera o pensamento.

O que deu azo à relação literária pública e também epistolar entre os dois pensadores foi uma recensão anónima da *Crítica da Razão Pura*, publicada a 19 de janeiro de 1782 numa Gazeta de Gotinga – *Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*.[9] Ao deparar-se com essa recensão, Kant não se sentiu bem compreendido e nem sequer bem tratado – isto é: honestamente lido –, e fez questão de o mostrar em contundentes e azedos parágrafos do Apêndice à sua obra publicada na primavera de 1783 – *Prolegómenos a toda a Metafísica futura que queira apresentar-se como ciência* –, nos quais rejeita a leitura superficial e a grosseira incompreensão da sua obra pelo anónimo autor daquela recensão e intima este a que deixe o cobarde anonimato e se revele.[10] Recebe, algum tempo depois, datada de 13 de julho desse mesmo ano, uma carta de Christian Garve, na qual este se confessa como sendo parcialmente autor daquela recensão, justificando-se, porém, por o texto que saiu publicado na Gazeta não corresponder àquele que ele próprio tinha

[9] <Anonym>,«Rezension der *Kritik der reinen Vernunft*», *Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 19.Januar 1782, 3. Stück, 40-48. Sobre a receção desta recensão, veja-se: Jean Ferrari, «Kant et la recension Garve-Feder de la *Critique de la Raison Pure*», *Les Études philosophiques* 19 (1964): 11-47 ; e também Böhr, *ob. cit.*, cap. V.

[10] Immanuel Kant, *Prolegomena*, AA 04:376-379.

escrito, mas ser, antes, resultado de uma substancial intervenção editorial posterior, a que era alheio, a qual não só amputou muitas partes do seu texto como envolveu o que deste restou com outros tópicos e desenvolvimentos interpolados.[11] Garve não revela essa outra mão que interveio no texto original da sua recensão, mas soube-se logo depois que era a de Johann Georg Heinrich Feder. Na sua resposta de 7 de agosto de 1783, Kant aceita a justificação de Garve e, não poupando nas palavras, trata-o como um «homem distinto e compreensivo», que, mediante a sua confissão deu «prova clara de uma rigorosa e conscienciosa honestidade e de uma maneira de pensar humanamente compassiva, que confere o verdadeiro valor àqueles dons do espírito».[12] Garve cuidou para que a versão original da sua recensão viesse a ser posteriormente publicada.[13] Mas, apesar das diferenças de conteúdo e de tom em relação à versão anónima, o autor da *Crítica da Razão Pura* também não se terá sentido totalmente bem compreendido nessa versão.[14] Tópico recorrente, seja na primeira carta de Garve a Kant seja na versão original da recensão da *Crítica*, é o da linguagem da filosofia, ou o da exposição popular da mesma. Garve considera ser isso o ponto fraco daquela obra de Kant, que contrasta com a profundidade do génio do seu autor que a obra sobremaneira exibe.[15]

Mas o assunto não era alheio a Kant. Como o prova já o Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*[16], também o autor desta obra assumira por conta própria – e antes de que alguém lho tivesse lem-

---

[11] Veja-se: *Kants Briefwechsel*, AA 10: 328-333.

[12] *Ibidem*, AA 10:336-343.

[13] Christian Garve, «I. Kant *Kritik der reinen Vernunft*», In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, hrsg. v. F. Nicolai, Anhang, 2.Abt. Bde. XXXVII-LII, 1783:838-862.

[14] Isso se se der fé ao testemunho de Hamann, que, numa de suas cartas, revela que Kant lhe teria desabafado em conversa que se sentira tratado por Garve como se fosse «imbecil». Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, Bd.V, hrsg. v. W. Ziesener u. A. Henkel, Frankfurt a.M., 1965:107.

[15] *Allgemeine Deutsche Bibliothek*: 839-840.

[16] *KrV* A XVIII.

brado – a tarefa da popularidade em Filosofia e até tinha um plano, que revela em duas cartas a Marcus Herz e também na Carta a Garve, para fazer uma versão popular da sua *Crítica*[17], o que, porém, nunca concretizará. Todavia, seja na resposta à carta de Garve, seja de forma mais contundente no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant declara que o assunto tratado nesta obra não consente, à partida, ou mesmo de todo, uma exposição popular[18], ou nem mesmo carece dela[19]; embora admita que, uma vez exposta na sua completa arquitetura a ideia que preside àquela obra, seja possível chegar a expô-la também de um modo popular, o que espera poder vir a fazer ainda ele próprio, ou que outros com mais talento para isso o façam.[20] E, de resto, também Garve, na sua recensão, apesar de manifestar o desiderato de uma exposição "mais popular" da obra recenseada, reconhece que a natureza do assunto pode tornar impossível o esforço por «fazer brilhar a luz do dia do comum entendimento humano, nesses obscuros corredores solitários do labirinto das especulações abstratas».[21]

Embora na literatura sobre Kant – desde a época deste até à atualidade – se tenha criado a ideia e depois sucessivamente alimentado a tese de uma oposição entre os dois filósofos e respetivas filosofias a respeito desse assunto, na realidade, nisso, eles estavam apenas envolvidos numa "amigável controvérsia" e, no fundo, em essencial consonância, mesmo se expusessem as suas ideias a esse respeito em termos diferentes e sobretudo com pressupostos e contextos especulativos não de todo

---

[17] Cartas de janeiro de 1779 (*Kants Briefwechsel*, AA 10:247) e de 1 de maio de 1781 (*Kants Briefwechsel*, 10:269-270).

[18] Assim replica Kant a Garve: «Você gosta de mencionar a falta de popularidade, como uma justificada objeção que se pode fazer ao meu escrito… Só que em investigações que estão situadas em tal altura não se consente que se comece pela popularidade.» *Kants Briefwechsel*, AA 10:338-339.

[19] *KrV* B XXXIII: «A Crítica da Razão nunca poderá tornar-se popular, nem tão-pouco necessita sê-lo…».

[20] Carta de Kant a Garve, de 7 de agosto de 1783, *Kants Briefwechsel*, AA 10:338-339.

[21] *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 1783, hrsg. v. F. Nicolai, Anhang z. 2.Abt. (.XXVII-LII): 839-840.

coincidentes.[22] E é o próprio Kant que acabará por declarar isso mesmo, no Prefácio à *Metafísica dos Costumes* (1797)[23], referindo-se aí explicitamente ao ensaio que sobre o tema da popularidade Garve publicara no ano anterior.[24] Ainda aqui, porém, Kant mantem-se no ambiente e no tom das suas declarações anteriores sobre o assunto, nas quais se observam *nuances* e variações, oscilando entre declarações perentórias que parecem excluir a popularidade das investigações relativas à "razão pura", como a do Prefácio à segunda edição da *Crítica*, e declarações que antes inequivocamente a recomendam, e muitas outras que revelam a profunda convicção de se poder e até dever conciliar, na exposição do pensamento, a profundidade e o rigor escolásticos com a popularidade, chegando mesmo a apontar-se como desiderato o «tratamento estético» (*ästhetische Behandlung*) das matérias filosóficas.[25] Não era, aliás, outra coisa o que, a seu modo, sempre defendera o "filósofo popular", que desenvolvidamente expõe o seu entendimento do que é a "popularidade do discurso" no ensaio acima referido, lamentando a incompreensão de «alguns escritores da escola kantiana» que se recusavam a entender o correto sentido disso[26], no que visa, talvez, o professor de Jena, K. L. Reinhold, que, sobretudo numa sua obra de 1791[27], apresentara uma visão

---

[22] Na sua última carta a Garve, de 21 de setembro de 1798, Kant relembra o tempo das respetivas antigas maneiras de pensar (*Gesinnungen*), no qual «amigavelmente entre si controvertiam» (*da wir mit einander freundschaftlich controvertierten*). *Kants Briefwechsel*, AA 12:254.

[23] *Metaphysik der Sitten*, AA 06:206.

[24] Ch. Garve, «Von der Popularität des Vortrages», in: *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*. Neuherausgegeben und verbessert von Christian Garve, Erster Theil, Breslau: W.G.Korn, 1796:331-358. O ensaio havia sido publicado três anos antes, anonimamente, na *Schlesische Provinzialblätter*, 17 (1793): 338ss.

[25] I. Kant, *Anthropologie*, AA 07:146. Veja-se sobre isso o meu ensaio «Kant e a questão da popularidade e da linguagem da filosofia», referido na nota 8.

[26] «Von der Popularität des Vortrages», *Vermischte Schriften*, Erster Theil, Breslau: W.G.Korn, 1796, 331-357. Esse ensaio havia sido publicado, anonimamente, in: *Schlesische Provinzialblätter*, 17 (1793): pp. 383ss.

[27] Veja-se acima nota 2.

completamente negativa e mesmo depreciativa da «filosofia popular» e dos seus propósitos e pressupostos.

Mas não foi só sobre a linguagem da filosofia que entre si polemizaram os dois filósofos. Um outro tema, muito caro a ambos e muito mais essencialmente filosófico, os concitou para o debate: precisamente a filosofia moral; isto é: o esforço para determinar, fundamentar ou simplesmente esclarecer os princípios da moralidade. Esse é também o tema da obra de Garve da qual me proponho falar na segunda parte deste ensaio. Mas essa obra não foi a primeira ocasião para o confronto dos dois filósofos a respeito de um tal assunto.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant faz reiteradas críticas às filosofias morais populares, nomeadamente no Prefácio e no início da Segunda Seção da obra.[28] E isso tem induzido muitos intérpretes dessa obra a dar por garantido que ele a escreveu para responder às críticas de Garve, na sua recensão da *Crítica da Razão Pura*, e às perspetivas sobre filosofia moral que esse filósofo expusera nas *Anotações Filosóficas* (*Philosophische Anmerkungen*), os três volumes de comentários ao *De Officiis* de Cícero, obra esta que ele mesmo traduzira, tendo a tradução e os comentários sido publicados no ano 1783.[29] O que dá fundamento a essa tese é o testemunho tomado de algumas cartas de Hamann a vários dos seus correspondentes, entre fevereiro e agosto de 1784, segundo o qual Kant andaria ocupado a escrever uma "anticrítica" a Garve, que tinha por matéria seja a recensão que aquele filósofo fizera da sua *Crítica da Razão Pura*, seja as *Anotações* do mesmo à tradução do *De Officiis*

---

[28] Veja-se: I. Kant, *Grundlegung*, AA 04:388-389; 409.

[29] *Ciceros Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drei Theilen*. Breslau, 1783. A tradução da obra de Cícero era apoiada por uma obra de anotações e reflexões próprias, publicada no mesmo ano – as *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten.* Breslau, 1783. Sobre o importante papel de Garve como tradutor de obras clássicas (do Grego e do Latim) e modernas, sobretudo de filósofos anglo-escoceses, para o Alemão, veja-se: Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottisch Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

de Cícero.[30] A literatura kantiana costuma dar eco disso, com maior ou menor ênfase: há quem considere pouco verosímeis os testemunhos de Hamann, mas é comum ver na *Fundamentação* uma resposta a Garve e aos filósofos populares, que punham em causa os direitos da razão pura a favor de um empirismo eclético e de um eudemonismo ético que impediam a correta colocação do problema ético e só contribuíam para a corrupção dos costumes.[31] Contudo, por estranho que pareça, nem

---

[30] Os testemunhos epistolares de Hamann dariam conta, com alguma indeterminação, da progressiva transformação do que seria a ideia inicial de uma "anticrítica" a Garve – visando diretamente as *Anotações* deste à obra de Cícero e indiretamente também a sua recensão da *Crítica* (cartas a Scheffner de 18 de fevereiro e 15 de março de 1784 e carta a Hartknoch de 14 de março de 1784) – numa obra a que chama "Prodromo à Moral" (carta a J. G. Müller, de 30 de abril de 1784) e finalmente "Prodromo para a Metafísica dos Costumes" (carta a Herder de 8 de agosto de 1784). Esta correspondência de Hamann foi recolhida e comentada na «Einleitung» de Paul Menzer à sua edição da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* para a Akademie Ausgabe (Band IV, pp.626-627).

[31] Esse juízo é frequente entre alguns editores dos escritos éticos de Kant, que pretendem encontrar motivação para a primeira obra kantiana de explícito conteúdo moral, a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Seja exemplo este: «La *Fundamentación* surgió en buena medida como respuesta polémica a estos comentários de Garve y a la amenaza que su planteamiento empírico-utilitarista representaba para el proyecto kantiano de autonomia moral del hombre.» Maximiliano Hernández Marcos, Estudio Preliminar a: I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, edición a cargo de M. Hernández Marcos, trad. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Madrid, Tecnos,2017, pp. 22-23. Mais moderada é a opinião de Guido Antônio de Almeida, exposta na primeira nota à «Introdução» que acompanha a sua tradução e edição bilingue da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (São Paulo: Discurso Editorial / Editora Barcarolla, 2009, p.50), o qual assim descreve sucintamente a génese próxima dessa obra: «… em 1784, corre entre os amigos de Kant a notícia de que este estaria trabalhando numa obra descrita como um *Prodromus*, ou *Prolegomena*, à Metafísica dos Costumes. Pela mesma época, Hamann anuncia a intenção de Kant publicar uma "anticrítica", polemizando com Ch. Garve, que publicara recentemente uma tradução e um comentário do *De Officiis* de Cícero. Nada disso se encontra no texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que veio finalmente à luz em 1785, muito embora uma intenção polémica seja visível no Prefácio e nas páginas iniciais da segunda secção: defender contra os representantes de uma "filosofia popular", dos quais Garve é um eminente representante, a ideia de que o princípio supremo da moralidade é um princípio válido *a priori* para todos os seres racionais e cuja exposição e fundamentação não depende em nada do conhecimento da natureza humana e, em particular, de suas inclinações e aspiração à felicidade.» Num dos capítulos da sua obra *Kant's Final Syntheis. An Essay on Opus postumum* (Cambridge Mas.: Harvard University Press, 2000, pp.122-126), Eckart Förster, dando crédito aos testemunhos epistolares de Hamann, dedica vários parágrafos a este assunto, vendo na *GMS* a "Anti-crítica" e explícita resposta de Kant («in sharp opposition») a Garve, não só à sua recensão original à *KrV*, mas também à tradução garviana do *De Officiis* de Cícero e às *Anotações* a essa tradução.

Cícero nem Garve são mencionados na referida obra de Kant, do que, por certo, não se pode concluir que o filósofo crítico não tenha lido a tradução da referida obra de Cícero e os comentários de Garve à mesma e meditado sobre uma e outros.[32] O que sim é verdade é que há em algumas páginas da *Fundamentação* uma diatribe explícita contra as filosofias morais "populares". Será que essas páginas visam realmente Garve, e isso seria o que sobrevive no texto da obra daquela "anticrítica" de que fala Hamann nas suas cartas?

Não me parece. Se tal fosse o caso, ao não mencionar o nome de Garve, Kant estaria a dar prova da mesma cobardia que antes apontara ao autor anónimo da recensão à sua obra de 1781, visando-o e criticando-o, sem o nomear. A verdade é que a família dos filósofos morais populares era na época – como, aliás, o é sempre – muito vasta (Kant diz que eles são uma "legião") e cada qual invocava os seus próprios fundamentos, que tinham de comum o serem geralmente empíricos, feridos de heteronomia, cedendo ao patológico (aos sentimentos e afetos), visando a recompensa e os prémios pelas boas ações realizadas ou mesmo a felicidade nesta vida ou numa outra. Sendo a obra dedicada à procura do fundamento da moralidade, o que o seu autor nela tenta é mostrar qual possa ser tal fundamento, sem cuidar de proceder à crítica avulsa deste ou daquele filósofo moral, o que o desviaria do propósito essencial da obra. E, aliás, apesar da diatribe contra os moralistas populares, Kant reconhece que, mesmo na Moral, há o cabimento e o momento para uma exposição popular – para o que chama "uma verdadeira *popularidade filosófica*"–, depois que, mediante uma Metafísica dos Costumes, tenha sido fundado, na e pela "pura razão", o correto princípio que deve reger as ações morais dos homens. (*GMS*, AA 04:409-410; *VT*, AA 08:399,405).[33] E, apesar de propor uma espécie de revolução coperniciana da Filosofia

[32] Tanto a tradução por Garve do *De Officiis* como os comentários – *Anotações Filosóficas* – do tradutor à obra do filósofo romano faziam parte da relativamente magra biblioteca de Kant, que à morte deste contava 124 livros.

[33] Veja-se o meu ensaio «Popularidade e Moralidade…», *o.c.*: 265ss.

Moral, essa sua obra é precisamente uma das que mais se aproxima de um registo de exposição popular, com abundante recurso a exemplos concretos.[34]

Há um autor que analisou o problema de um outro ponto de vista que me parece mais produtivo. Refiro-me a Franz Nauen, o qual se propôs também dar «um pequeno contributo para a história da génese próxima da *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes* de Kant».[35] Mas ele vê essa génese, antes de mais, em alguns breves apontamentos preparatórios para os *Prolegómenos* (ou, mais propriamente, para o Apêndice a esta obra), nos quais Kant parece responder diretamente a alguns passos da recensão de Gotinga que deixavam perceber uma posição do seu anónimo autor que feria a correta posição do problema moral. De facto, pode ver-se o problema moral crítico já claramente formulado num passo dessas notas preparatórias para os *Prolegómenos*, onde se lê:

> Já há muito que os moralistas viram que o princípio da felicidade nunca daria uma Moral pura, mas apenas uma doutrina da prudência, a qual é entendida segundo a própria vantagem. Que nesta todos os imperativos são condicionados e nada mais prescrevem do que o meio para um ou outro fim que a tendência ou a soma das tendências permite alcançar, ao passo que o imperativo moral tem de ser incondicional, por exemplo *tu deves não mentir* (ainda que nenhuma desvantagem disso te advenha). Ora põe-se a questão de como é possível um imperativo categórico <;> quem resolver esta tarefa esse encontrou o autêntico princípio da Moral. O Rec<enseador> presumivelmente pensou tão pouco nisso quanto no importante problema da filosofia transcendental, o qual tem uma notável semelhança com o da Moral. Eu exporei brevemente a solução, mas não temos de preocupar-nos aqui de idealismo e de categorias.[36]

---

[34] Veja-se também na "Methodenlehre" da *KpV* (AA 05:154 ss.

[35] Fá-lo no artigo já referido na nota 3.

[36] I. Kant, *Vorbereit zu den Prolegomena,* AA 23:60.

Três tópicos se destacam nesta passagem: a recusa do princípio da felicidade como fundamento da moral, pois que ele seria um princípio condicionado; a exigência de um imperativo incondicional para a moralidade; a perceção de que existe uma analogia entre a pergunta pelo imperativo categórico da moral – como é possível um imperativo categórico? – e a pergunta pelo problema geral da filosofia transcendental, a saber: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Segundo Nauen, não há dúvida de que, ao escrever as citadas linhas, Kant tinha em vista responder a específicas objeções morais da recensão de Gotinga – até agora não consideradas pela Kant-Forschung, que apenas se tem ocupado das objeções de caráter metafísico. Mas essas outras objeções do âmbito moral só podem provir da intervenção de Feder naquela recensão, e não da versão original de Garve, pois o trecho que as teria induzido não se encontra nesta última, a qual, aliás, Kant só chegou a conhecer já depois de publicados os *Prolegómenos*. Não é, pois, a Garve, mas à outra mão que interveio naquela recensão que Kant replica. O referido passo da recensão da Gazeta de Gotinga diz o seguinte: «Acima de tudo deve o reto uso do entendimento corresponder aos mais gerais conceitos do reto comportamento, às leis fundamentais da nossa natureza moral, por conseguinte, à promoção da felicidade [*Beförderung der Glückseligkeit*].»[37]

Teria sido a perceção do eudemonismo contida na parte final do trecho citado o que teria movido Kant para um confronto crítico de âmbito moral com o autor dessa asserção, que ainda desconhecia, e é possível que tenha sido esse passo da recensão de Gotinga a fazer nascer nele o projeto de escrever uma anticrítica às *Anotações Filosóficas* do tradutor dos livros de Cícero *Acerca dos Deveres*. Mas após conhecer a recensão original de Garve, entretanto publicada, onde aquela afirmação não consta, mas sim ocorrem outras observações, mais relevantes do que aquela, que visam diretamente a temática moral – (nomeadamente, sobre a obs-

[37] «Rezension der Kritik der reinen Vernunft», *Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 19. Jan., 1782, 3. St.: 48.

curidade que envolve a doutrina kantiana da liberdade e a impossibilidade de compatibilizar a liberdade com a necessidade natural; sobre a maneira como no Cânone Kant tenta ligar a "felicidade" e a "dignidade" num "Reino da Graça" que tem Deus no topo; sobre se a "dignidade de ser feliz" pode substituir a "felicidade" mesma como último fim da Natureza; sobre a invocação de um sentimento moral quando se havia eliminado da Moral todos os sentimentos, como pertencendo ao reino da Natureza) [38] –, e ao ler os comentários do seu recenseador à obra de Cícero, entretanto publicados, Kant teria deixado cair a ideia de escrever uma "anticrítica" que visasse esse autor, pois descobrira que ele, «num sentido completamente kantiano» (*ganz im Kantischen Sinn*), defendia uma «ética da convicção» (*Gesinnungsethik*) reconhecendo a identidade dos princípios morais humanos e divinos». Segundo Nauen, de facto, as observações de Garve no domínio da Moral, seja as da sua recensão seja as das anotações à obra de Cícero, foram para Kant muito valiosas e estimularam-no para a elaboração da sua *Fundamentação*, e, em vez de se ocupar nesta obra a refutar Garve, antes aproveita as reflexões, opiniões e dúvidas do tradutor de Cícero como oportunidade para as esclarecer na sua própria obra, mesmo se o não menciona explicitamente. E assim conclui Nauen, contra a tese mais comummente partilhada, que «no ano de 1784 não houve nenhum motivo para que Kant se envolvesse em conflitos com Garve, o qual propriamente defendia a boa causa.»[39] Esta conclusão sustenta-a ele em provas tiradas das próprias *Anotações Filosóficas* de Garve, mostrando que, da leitura e estudo dessas anotações, Kant acabou por reconhecer que o tradutor de Cícero tinha a mesma disposição de espírito que ele próprio. E Nauen aduz abundantes extratos daquela obra contendo formulações que vão na linha ou estão próximas das que Kant usa e explicita na *Fundamentação*, como, por exemplo, quando propõe uma Moral fundada na «vontade boa» ou na «intenção»

---

[38] *Allgemeine Deutsche Bibliothek*:854-856.

[39] F. Nauen, art. cit., *Kant-Studien,* 87. Jahrg.:193.

e não nas ações, ou considera o «verdadeiro bem» como residindo no «íntimo da natureza espiritual» e faz consistir a essência da virtude no «caráter do homem, não nas suas ações exteriores». Garve usa mesmo algumas expressões – tais como «respeito para com a natureza humana» (*Achtung gegen die menschliche Natur*), ou «sentimento da dignidade da humanidade» (*Gefühl von der Würde der Menschheit*) – que soam «como se fossem kantianas». E embora Nauen reconheça que Garve, enquanto discípulo dos moralistas escoceses, aprecie mais o sentimento moral do que o faz Kant, considera, todavia, que «a sua doutrina da justiça (*Gerechtigkeit*) é muito semelhante à de Kant».[40] Da mesma forma, aponta a «quase identidade» entre os dois pensadores no respeitante ao modo como concebem a Religião e a relação desta com a Moral. Tal como Kant, também Garve, de resto, recusa a redução da Moral a uma mera sabedoria prudencial e o autor do artigo cita em abono disso um passo do 3.º volume das *Anotações Filosóficas*, que diz: «aquele que sabe bem o que é reto, não precisa de começar por perguntar o que é conforme à prudência.»[41]

Em suma, mesmo dando algum desconto a tanta afinidade apontada, pode concluir-se que para a génese da *Fundamentação* contribuiu e muito a leitura que Kant terá feito, seja da tradução do *De Officiis* seja das *Anotações Filosóficas* de Garve à obra de Cícero. Mas tal leitura e mesmo as dúvidas suscitadas pelo filósofo popular não serviram para o filósofo crítico arranjar matéria para escrever uma "anticrítica" a Garve, e sim para alcançar uma mais amadurecida formulação das suas próprias ideias em filosofia moral.[42] Nauen deu-se ao trabalho de ler as *Anotações* de Garve,

---

[40] *Ibidem:*195.

[41] *Ibidem:*196.

[42] Uma prova disto a encontramos, como um eco tardio de leitura a seu tempo feita das *Anotações* de Garve ao livro de Cícero *Sobre os Deveres*, numa nota ao ensaio de 1793, «Sobre o dito comum» (*Über den Gemeinspruch*, AA 08:285), na qual Kant responde à «notável confissão do Sr. Garve, digna da sua perspicácia» (*das merkwürdige und seines Scharfsinns werthe Bekenntniss*), a respeito da insolubilidade e inexplicabilidade da liberdade, assunto de que precisamente se ocupa ele próprio, na terceira secção da *Fundamentação* (*Grundlegung*, AA 04:446ss).

e o que elas lhe revelaram foi uma essencial proximidade e afinidade, em muitos pontos, com algumas ideias expostas por Kant na *Fundamentação*, sem que por isso fique minimamente ferida a originalidade de Kant e mesmo a completa novidade da sua proposta de filosofia moral. Mas, ao mesmo tempo, a leitura que Kant terá feito dos volumes das *Anotações Filosóficas* ao *De Officiis* convenceu-o da profunda honestidade intelectual e da elevada qualidade filosófica de Garve, sobretudo enquanto filósofo moral, o que explica que passasse a referir-se a ele sempre com expressões de grande estima e de alto apreço, considerando-o, quando menciona o seu nome, um «homem digno»[43], «um sábio digno»,[44] um «homem cheio de sabedoria», «um filósofo no sentido autêntico da palavra».[45]

O mútuo apreço intelectual, nascido logo que foi esclarecida a autoria abastardada da recensão de Gotinga, levou a que os dois filósofos estivessem muito atentos às respetivas publicações. Kant acompanhava a intensa atividade de tradutor e de ensaísta de Garve e este também estava atento às sucessivas obras de Kant. É assim que, numa longa nota do seu ensaio *Sobre a Paciência* (*Über die Geduld*)[46], desenvolve uma reflexão que tem como horizonte os princípios da moral kantiana, à qual Kant replicará no seu ensaio de 1793, «Sobre o dito comum: isto pode ser verdade na teoria, mas não vale na prática».[47] O tema da relação entre a teoria e a prática, isto é, entre os princípios da Moral e a prática Política, mobilizava ambos os filósofos. Garve havia publicado sobre isso

---

[43] Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch*, AA 08:278.

[44] Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA 08:385.

[45] Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 06:206.

[46] Publicado, junto com outros seus ensaios, em *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Erster Theil, Breslau: W.G.Korn, 1792:111-116.

[47] *Über den Gemeinspruch*, AA 08:275-313; a secção dedicada a Garve vem nas pp.278-289.

uma obra em 1788[48], na qual expõe o seu pensamento político, e há nas suas considerações muitos pontos em comum com ideias que Kant virá a explicitar nos seus ensaios de pensamento político dos anos 90, privilegiando, o primeiro, as lições tiradas da experiência histórica, explanando as suas reflexões como numa espécie de Espelho do Príncipe, enquanto o segundo desenvolve uma refundação orgânica e sistemática dos princípios do direito público nos seus três planos – o direito estatal (*Zivilrecht*), o direito dos povos (*Völckerrecht*) e o direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) – girando em torno de três princípios, respetivamente: o republicanismo, o federalismo de Estados livres, o cosmopolitismo.[49]

A referida nota do ensaio de Garve de 1792 *Sobre a Paciência* daria motivo para um novo episódio de controvérsia entre os dois filósofos. A nota vem remetida do debate a respeito de saber qual é o fim último da Criação: se a moralidade ou a felicidade. O autor aduz a posição teórica que fundaria inequivocamente a tese eudemonista em filosofia moral, que expõe nos seguintes termos:

> Aquele que diz que existe um Deus diz ao mesmo tempo que o mundo tem um fim [*Zweck*], e este fim [*Zweck*] é a felicidade [*Glückseligkeit*] das criaturas sencientes [*empfindenden*], pois, para uma coisa, que nada sente [*empfindet*], tudo é indiferente. Nela não se encontra nenhum propósito [*Absicht*]. Não é, pois, por egoísmo, mas por razão e verdade, que em nós e nos seres que nos são semelhantes, – isto é, naqueles que são conscientes de si mesmos e que têm representação das outras coisas, – encontramos o fim último [*Endzweck*]

---

[48] Ch Garve, *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten*, Breslau: W.G. Korn, 1788. Não é impossível que a sensibilização de Kant para o problema da relação teoria e prática tenha sido estimulada pela leitura desta obra do "filósofo popular". O tema da relação ou união entre teoria e prática regressa no Apêndice (I e II) a *Zum ewigen Frieden* (AA 08:370-386), onde são mencionados Garve e a sua obra de 1788 sobre esse tópico (AA 08:385).

[49] Uma abordagem mesmo sumária desse aspeto não é aqui possível. Veja-se sobre isso o ensaio de Howard Williams, «Christian Garves politische Philosophie», *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, 14 (1985): 113-155.

da Criação. Desprazer e sofrimento [*Unlust und Leiden*] são em si e por si contrários a este fim último. Vemos também que todas as disposições originárias e regulares da Natureza visam o bem-estar [*Wohlseyn*] e produzem o bem-estar [*Wohlseyn*].[50]

E que diz a nota a este passo? Ela começa por manifestar o descompromisso do autor com a decisão do debate. Mas, na continuação, ele acaba por se envolver a favor do eudemonismo, comentando o «modo de pensar dos filósofos kantianos» a esse respeito e mostrando as dificuldades deles para se fazerem entender. Cito:

Nesta matéria totalmente prática, não creio que tenha motivo para me envolver no conflito teorético de saber se é a perfeição moral ou se é a felicidade o fim último da Criação. Aqueles que afirmam a primeira não se atrevem a separar eternamente a felicidade da virtude. Eles querem por certo que a consideração da lei moral, sem qualquer referência à felicidade, seja o único fim último [*Endzweck*] para os homens, e que ela seja o único fim último [*Endzweck*] do Criador. Mas eles consideram apesar de tudo a virtude sob o ponto de vista de que ela dá aos seres racionais – que por isso se distinguem – a dignidade [*Würdigkeit*] de se tornarem felizes. Por conseguinte, eles estão de acordo em que o virtuoso, na sua desinteressada submissão à lei moral, nunca pode nem deve abandonar aquele ponto de vista. Nunca deve, digo eu, pois, de outro modo, ele perderia completamente a passagem para o mundo invisível da convicção da existência de Deus e da imortalidade, os quais, segundo a teoria destes mesmos filósofos, é absolutamente necessária para dar sustentação e segurança [*Halt und Festigkeit*] ao sistema moral. De acordo com estes princípios, o virtuoso esforça-se incessantemente por ser digno da felicidade, mas – na medida em que ele é verdadeiramente virtuoso, – nunca mediante isso <se esforça> por ser feliz. Por conseguinte, ele não

[50] Ch. Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*: 81.

pensa o seu seguimento [*Folgsamkeit*] da lei moral sempre em relação com o **bem-estar** [***Wohlseyn***], relativamente ao qual ela tem uma ligação natural fundada na razão: mas ele exclui completamente este bem-estar do seu fim último [*Endzweck*>, enquanto dá realmente prova daquele seguimento.

E, depois da hermenêutica, segue o apontamento crítico à tese dos "filósofos kantianos":

> Pela minha parte, confesso que entendo muito bem esta separação das ideias com a minha cabeça, não encontro, porém, esta separação dos desejos e esforços no meu coração; e que, portanto, é-me incompreensível como é que alguma vez um homem pode estar consciente de que separa totalmente a sua ânsia de ser digno da felicidade da ânsia da felicidade mesma – e, por conseguinte, de ter praticado o dever de forma completamente não interesseira. Tais distinções das ideias obscurecem-se já na reflexão sobre objetos particulares. Mas elas perdem-se completamente se têm a ver com ações quando estas devem ser aplicadas a desejos e propósitos [*Begierden und Absichten*]. Quanto mais simples, rápido e despojado de claras representações é o passo, mediante o qual nós passamos da consideração dos motivos para a ação efetiva, tanto menos é possível conhecer de modo perfeito e seguro o peso determinado com que cada motivo contribuiu para orientar o passo desta maneira e não de outra. Por outro lado, ocorrem-me ainda algumas diversas considerações, que me impedem de estar completamente de acordo com o modo de representação dos filósofos kantianos, mesmo se eu mesmo creio que, num mais completo desenvolvimento das nossas representações, no que nelas é essencial, se encontraria uma muito menor divergência [*Verschiedenheit*] do que na sua designação [*Bezeichnung*].[51]

Apesar das dúvidas e questões levantadas, o final do trecho citado revela a disponibilidade do seu autor para se abrir à perspetiva dos kan-

[51] *Ibidem*: 111-113.

tianos, naquilo que considera essencial e para além do modo de o dizer. Ainda assim, Garve explicita o que está contido no seu pressuposto de que a ação moral é uma ação intencional e consciente que visa um fim, o qual só pode ser a felicidade. E esse fim que é visto e conscientemente querido não só por um ser racional, mas também por qualquer ser senciente, como o mais preferível, também o terá sido pelo Criador do mundo. O filósofo popular estende essa visão eudemonista não só a todos os seres racionais, mas também aos seres dotados de sensações e sentimentos, aos animais, portanto, capazes que são também de experimentar e de apreciar, a diferentes níveis, é certo, o que é bom ou mau para si mesmos. E remata:

> Com esta teoria, que brota dos primeiros conceitos originários do bem e do fim, concordam também os comuns conceitos e os sentimentos [*Empfindungen*] naturais entre os homens, os quais, dado que eles ditam certos deveres para com os animais, dado que eles dão prova [*bezeigen*] de uma participação no destino dos mesmos, análoga à compaixão [*Mitleiden*] e à alegria partilhada [*geselligen Freude*], dado que eles não excluem do seu fim último [*Endzwecken*] o seu bem estar [*Wohl*] e o seu sofrimento [*Weh*] e contabilizam a existência [*Daseyn*] e o bem estar [*Wohlseyn*] dos animais no sistema da felicidade, mediante o qual também julgam a respeito do fim último [*Endzweck*] do mundo.[52]

A nota, de que foram transcritos alguns passos mais substantivos, desenvolve uma explícita e fundamentada conceção eudemonista da Moral e bem significativo é que tal conceção seja estendida não só aos seres racionais e conscientes de si, mas também aos seres providos de sensações e sentimentos, abrangendo, portanto, os humanos e os animais. Mas a argúcia do Garve crítico mostra-se sobretudo no fato de tentar mostrar a dificuldade de Kant e dos kantianos em integrarem

[52] *Ibidem*: 114-115.

realmente a felicidade na equação da virtude e da moralidade, a partir dos seus pressupostos e princípios. E foi sobretudo a este ponto que Kant foi sensível e ao qual responde, na primeira seção do seu ensaio de 1793 *Sobre o dito comum: isto pode valer na teoria, mas não vale na prática*. Naquela oposição apontada por Garve entre a evidência na sua cabeça e os movimentos do seu coração, Kant via uma maneira de exprimir o lugar comum segundo o qual, na filosofia moral, uma coisa pode ser verdadeira na teoria, mas não valer na prática. Por isso refuta o seu crítico, antes de refutar Hobbes e Mendelssohn, na segunda e terceira seção do ensaio, a respeito da relação entre teoria e prática, respetivamente, no direito estatal e no direito das gentes.

Mas, sendo embora a felicidade o tópico central da nota de Garve, faziam parte da constelação desse tópico todos os conceitos estratégicos da filosofia moral kantiana (lei moral, dever, virtude, liberdade, soberano bem). Kant, que toma as observações do filósofo popular como meros "mal-entendidos" (*Missverständniss*) e não como "interpretações erradas" (*Missdeutungen*), como objeções de alguém que quer apenas entender-se com o autor, e não como impugnações ou ataques que obrigassem o autor a uma defesa formal da sua tese, considera, porém, que Garve não terá entendido bem a sua proposta. Na sua réplica, assumindo o ónus de explicar-se, confrontando a sua ideia expressamente com os termos das objeções do seu crítico, no intuito de que venham ambos por fim a entender-se, ele refuta aquelas objeções "em voz alta e com veemência" (*laut und eifrig*), respondendo a todos os quesitos da censura do seu objetor. E não perde a oportunidade de mostrar que o raciocínio eudemonista de Garve está originariamente ferido pela ambiguidade dos termos ou conceitos que utiliza, como é precisamente o caso do conceito de **bem** (ou de **bom)** e do com ele relacionado conceito de **felicidade**, cujos conteúdo e sentido dependem do que lhes dá cada agente, segundo a situação em que se encontra, não se vendo como o seu crítico possa distinguir o bem ou mal numa aceção física ou até psicológica de outros bens ou males, e sobretudo do bem ou mal entendido num sentido especificamente moral; o mesmo acontecendo

com a noção de felicidade ou infelicidade moral, que não cabe no mesmo plano do mero bem-estar ou mal-estar físico ou psicológico, dos que também os animais são capazes, segundo a sua natureza. Insistindo na não direta relação entre virtude e felicidade, Kant lembra ao seu crítico que «a felicidade contém tudo e também nada mais senão aquilo que a natureza nos pode proporcionar, mas a virtude contém aquilo que ninguém senão o próprio homem se pode dar ou tirar».[53]

Da mesma forma, Kant contesta a censura segundo a qual a simples representação da lei moral ou o dever não seriam suficientemente mobilizadores para a ação, asseverando que se dá precisamente o contrário e que a própria experiência o prova, mas, por certo,

> a experiência, que só pode ser íntima [*der Erfahrung, die nur innerlich sein kann*], segundo a qual nenhuma ideia eleva mais o ânimo humano e o vivifica mais até ao entusiasmo, do que a de uma pura convicção moral que honra sobretudo o dever, que luta contra incontáveis males da vida e até contra os mais insidiosos engodos da mesma, e no entanto (como com direito se pode assumir que o homem é disso capaz) os vence. Que o homem seja para si consciente de que pode isto, porque ele o deve: isso abre nele um abismo de divinas disposições (*eine Tiefe göttlicher Anlagen*), que o fazem sentir como que um sagrado calafrio perante a grandeza e a sublimidade da sua verdadeira destinação» (*die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt*).[54]

Toda a seção do ensaio kantiano de 1793 dedicada a Garve constitui uma notável peça de clarificação auto-hermenêutica e de sintética e inspirada exposição dos tópicos nucleares da ética kantiana. Mas, apesar da

---

[53] AA 08:293. Todavia, num passo de um dos capítulos finais da KrV, Kant não deixa de referir que o fim mais importante da própria filosofia crítica, enquanto exerce a função censória da república científica, é garantir a esta a prosperidade e dessa forma não se afasta «do fim mais importante que é a felicidade universal» (*KrV* B 879).

[54] AA 08:287.

complexa explicação para o problema que a suscitou – segundo a qual a felicidade não é realmente excluída da ação moral, embora não seja consentida como sendo o móbil determinante nem sequer como o fim diretamente visado por essa ação, vindo, porém, pelo recurso à intervenção da ideia de Soberano Bem, a unir-se por fim à moralidade numa perfeita ordem moral do mundo, do que, todavia, não nos é dado ter experiência nesta vida –, talvez o "filósofo popular" mantivesse ainda de pé todas as suas dúvidas. Na verdade, estas serão reeditadas com ainda maior desenvolvimento, a respeito desse mesmo tema, na obra de 1798. Mas, como adiante veremos, nessa última obra do "filósofo popular", algo nos faz pensar que a explicação de Kant às suas censuras da nota ao ensaio *Sobre a Paciência* não foram de todo em vão, pelo menos no que toca ao explícito reconhecimento da tão poderosa quanto inexplicável e misteriosa atração que o sistema kantiano – apesar de todo o seu rigorismo – tem sobre tantos espíritos, o que, sem dúvida, só pode dever-se àquilo mesmo que é dito no último trecho transcrito, a saber, que a moral kantiana, para além da sua rigorosa e aparentemente seca e fria apresentação formal, está originariamente implantada e envolvida numa atmosfera realmente estética, que é nutrida pela poderosa e misteriosa conjunção de dois tão profundos quanto imperscrutáveis sentimentos: o sentimento de sublimidade (antes de mais, sublimidade da condição e destinação moral do homem) e o sentimento moral, essa dimensão subjetiva inseparável da moralidade efetivamente vivida.[55]

II

É o momento de me ocupar – tão brevemente quanto o possa – da obra de Garve de 1798 – *Uibersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten* – e da exposição

[55] Veja-se: Ch. Garve, *Uibersicht*:334-336.

e apreciação que nela é feita do sistema moral kantiano. Seja dito, antes de mais, que essa obra foi destacada de uma outra obra de Garve, publicada no mesmo ano, em dois volumes, contendo a sua tradução da *Ética* de Aristóteles, à qual servia de Introdução.[56] Mas se a tradução da *Ética* de Aristóteles forneceu a ocasião para esse longo tratado introdutório, o objetivo com ele visado, porém, era o reencontro de Garve com Kant, a "união" (*Verbindung*) mesmo, e isso num domínio que para ambos constituía o cerne das respetivas filosofias – a filosofia moral. Na longa Dedicatória a Kant, publicada nas primeiras páginas do próprio volume, o autor explica a razão por que autonomizou essa parte daquela obra: «Eu autorizei que fosse impresso separadamente este tratado que servia de Introdução à já saída tradução dos dois primeiros livros da Moral de Aristóteles para lho dedicar.»[57] E toda a Dedicatória impressa da obra é uma peça comovente, que dá simultaneamente conta da qualidade humana e moral do seu autor e do apreço em que ele tem aquele a quem a dirige. De tão desconhecida que é, bem merece que sejam transcritos alguns dos seus trechos, como este:

> Eu creio deste modo dar-lhe a mais elevada demonstração do meu alto apreço, em primeiro lugar, porque eu escrevi este trabalho entre dores e fraquezas durante uma cruel doença mediante a qual a natureza longamente destrói a sua criatura, na qual ela, porém, para lhe fortalecer a paciência, lhe deixou livre o uso das suas faculdades do ânimo, e porque eu, precisamente devido à superada dificuldade que nisso havia, lhe atribuo algum valor; e, em segundo lugar, porque através dela lhe mostro o quanto o considero

---

[56] *Die Ethik des Aristoteles übersetzt und erläutert von Ch. Garve*, Erster Band, enthaltend die zwey ersten Bücher der Ethik nebst einer zur Einleitung dienenden Abhandlung über die verschiednen Principien der Sittenlehre von Aristoteles an bis auf unsre Zeiten, Breslau: W.G. Korn, 1798. Este primeiro volume, para além da longa Introdução de 383 páginas, continha a tradução dos 2 primeiros livros da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles; os restantes oito livros da obra do filósofo antigo ocupariam o 2.º volume, que veio a ser publicado já postumamente pelo mesmo editor, em 1801.

[57] *Uibersicht*: V.

capaz não só de suportar, mas também de ver e apreciar de bom grado um juízo franco a respeito dos vossos escritos da parte de um homem no qual você conhece o amor da verdade e a imparcialidade. Você sabe que eu, não muito depois da primeira edição da vossa grande obra, me envolvi numa troca epistolar com você, para o que deu azo o primeiro juízo saído publicamente sobre a vossa obra, – na verdade um juízo muito defeituoso, parcial e incorreto, – no qual eu tinha alguma participação: e a lembrança da breve relação [*Verbindung*] daí resultante, mas que me permitiu um mais próximo conhecimento pessoal, é para mim ainda de muito mais valor. A maneira como você recebeu a minha franqueza com que lhe manifestei a minha participação <naquele juízo>, e a justificação mediante a qual eu lhe mostrava quão diminuta e quão involuntária esta participação tinha sido, permitiu-me descobrir a bondade e a nobreza [*Edelmuth*] do vosso carácter, pois até então eu só tinha conhecido a amplitude e a profundeza do vosso espírito. Eu desejava, pois, ainda, no termo da minha vida ou durante a minha aproximação a ele, retornar a esta relação [*Verbindung*] com você. Estou certo de que você responderá a este meu desejo da mesma maneira como respondeu outrora; e desejo, com um tal estado do meu espírito como é o presente, experimentar como você julgará este meu escrito e mais ainda qual a disposição que ele em vós despertará a meu respeito. Nada direi dele mesmo: ele está diante dos vossos olhos. Estou convencido de que em muitos lugares errei na compreensão das vossas ideias e especialmente que misturei nelas as minhas próprias: estou ainda mais convencido de que as minhas objeções contêm ainda muito mais incorreções, e que eu ofereço muitos pontos fracos ao conhecedor da filosofia. Apesar disso, você não deixará de apreciar investigações em busca da verdade, mesmo se a verdade não é encontrada; não deixará de reconhecer a diligência e o cuidado que eu apliquei ao estudo dos vossos escritos; e pelo menos você não poderá atribuir a este meu último escrito a leviandade, a curteza e a superficialidade daquela primeira recensão.[58]

[58] *Uibersicht*:V-VIII. Garve refere-se à doença que suportou durante longos anos, um tumor canceroso no olho direito que lhe tomaria e desfiguraria também a face. Ainda

Na Carta enviada a Kant em meados de setembro, Garve manifesta o desiderato de que ambos possam vir ainda a trabalhar num projeto que unifique as respetivas maneiras de pensar, nestes termos:

> Eu sempre vos hei de ter no alto apreço de um dos nossos maiores pensadores, que a mim mesmo, no tempo em que eu era apenas um aprendiz e iniciante, como mestre da arte de pensar, nisso me exercitou. Estou por outro lado convencido de que você – tanto quanto se pode conhecer um homem apenas através dos seus escritos – não me julga desfavoravelmente e até sente em relação a mim uma tendência para a amizade. Estreitar ainda mais esta secreta e silenciosa relação [*diese verborgne und stillschweigende Verbindung*], que já desde há muito entre nós existe, quando se aproxima o final das nossas vidas: eis o que move esta Dedicatória.[59]

Por sua vez, na carta que, a 21 de setembro de 1798, escreve a Garve, agradecendo a obra que este lhe dedicara e a carta que lhe escrevera, Kant manifesta-lhe que também o seu estado de saúde já não lhe permite prometer levar por diante a tarefa de confrontar as suas antigas perspetivas com as de Garve da época «em que entre si amigavelmente controvertiam» (*da wir mit einander freundschafttlich controvertierten*), mas promete-lhe que «se a ocasião se proporcionar, será uma das suas mais agradáveis ocupações tentar essa união (*Vereinigung*), não a dos respetivos modos de pensar (*Gesinnungen*), pois esses os tem por unânimes (*einhellig*), mas a do modo de exposição (*Darstellungsart*), no que talvez se tenham apenas mal-entendido (*missverstehen*)», e diz mesmo que «na leitura que já tem em curso do livro que acabara de lhe ser dedicado e

---

assim, continuou ativo e lúcido de pensamento até à sua morte, o que lhe valeu a fama de filósofo estóico. Boa razão tinha ele para considerar a paciência – no importante ensaio que a esta virtude dedicou – como uma das maiores virtudes.

[59] *Kants Briefwechsel*, AA 12:254.

oferecido, começara já a trabalhar nisso».[60] E aproveita a ocasião para – a pretexto de retificar uma referência de Garve ao problema que teria estado na origem da filosofia crítica – dar uma informação preciosa para a hermenêutica desta, a qual, todavia, na já longa história do Kantismo pouco tem sido aproveitada, e segundo a qual o que teria realmente desencadeado a filosofia crítica teria sido, não o problema da existência de Deus e da imortalidade, mas o confronto do seu autor com as antinomias da razão.[61]

Como se vê pelos termos da Dedicatória, embora a obra viesse a desempenhar também a função de uma Introdução à *Ética* de Aristóteles, ela fora, porém, realmente pensada e escrita com o propósito de o seu autor se redimir da leviandade e superficialidade da sua primeira interpretação da filosofia kantiana. É certo que já não está em causa a filosofia teorética, mas a filosofia moral, e, sem dúvida, neste terreno Garve está muito mais no seu elemento. E, entrando nisso, o que ele oferece é uma apresentação e apreciação dos diferentes sistemas ou paradigmas do pensamento ético, a partir do respetivo princípio que os inspira.[62] Identifica dez paradigmas, dos quais cinco na Antiguidade (o aristotélico, o platónico, o estoico, o epicurista, o cristão), e cinco na

---

[60] *Kants Briefwechsel*, AA 12:257. Que a promessa não era só de boca, provam-no três referências a Garve no *Opus postumum* (AA 21:478-479, 483; 22:260), sob o título de „Questões a Garve", nas quais parece insinuar-se um confronto geral das respetivas perspetivas filosóficas e da orientação fundamental dos respetivos modos de pensar: entre uma conceção sistemática e uma conceção fragmentária, entre uma conceção ditada pelo princípio incondicional da moralidade que se impõe à razão e uma conceção pragmática e prudencial da moralidade.

[61] *Ibidem*. Kant remete para a p. 339 da obra de Garve, mas, na verdade, o passo que ele contesta vem numa nota da p. 331.

[62] O confronto dos sistemas morais antigos e modernos fora desenvolvido por Adam Smith na secção final (Parte VII) da sua obra *Theory of Moral Sentiments* (1759). Também Kant, seja na *Crítica da Razão Prática* seja nos seus *Cursos de Ética* esboçava um confronto dos grandes sistemas morais, que reduzia a quatro – o dos Cínicos, o dos Epicuristas, o dos Estóicos, o dos Cristãos – cada qual com seu princípio inspirador, respetivamente: a simplicidade natural (*Natureinfalt*), a prudência (*Klugheit*), a sabedoria (*Weisheit*) e a Santidade (*Heiligkeit*). Veja-se: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05:126-128. Também Garve aponta diferenças e afinidades do princípio moral kantiano com o princípio cristão e a religião cristã (*Uibersicht*: 136, 345,348).

época moderna, com destaque para o princípio da socialidade, de inspiração jurídico-política (Samuel Puffendorf), o princípio do sentimento, nomeadamente, do sentimento de simpatia, proposto sobretudo pelos filósofos escoceses (Francis Hutcheson, Adam Ferguson, Adam Smith), os sistemas de alguns autores ingleses modernos que deduzem o princípio moral das faculdades de conhecimento (Samuel Clarke e William Wollaston), o princípio da perfeição (G. W. Leibniz e Christian Wolff) e, por fim, o sistema moral de Kant, que reconhece aparentado com o de William Wollaston (onde impera como absoluto o princípio da verdade ou veracidade), embora dada a sua peculiaridade e complexidade exija abordagem à parte e tratamento mais extenso do que o de todos os outros juntos.[63]

Preside ao conjunto da obra uma estratégia comparatista, que leva o seu autor a apontar não só o peculiar e próprio de cada qual, como também as diferenças e eventuais convergências ou afinidades entre os diferentes sistemas. Mais do que uma vez aflora a consideração de que, apesar das diferenças, os grandes filósofos visam o mesmo e que, se chegassem a poder explicar-se convenientemente uns aos outros, eles mesmos reconheceriam que estariam unidos no essencial. As respetivas estratégias e os modos de exposição podem ser diferentes, mas o **sentido** que pretendem é o mesmo. Essa convicção se lê num dos excertos que vão em epígrafe a este ensaio, tomado do remate da seção dedicada a Adam Smith, onde, precisamente, Garve faz notar a grande afinidade desse filósofo escocês com Kant, interpretando a ideia smithiana do "espectador imparcial", mediante a qual se exprime o princípio moral de simpatia daquele filósofo, como sendo uma forma popular e simples de dizer o que é expresso de forma mais elaborada na primeira das formulações kantianas do imperativo categórico, a da universalizabilidade da máxima: «este aparentemente tão popular e pouco profundo sistema

[63] *Uibersicht*:171, 176-177, 227.

tem um aspeto a partir do qual ele se revela um só com o princípio kantiano (*mit dem Kantischen Princip einerley ist*).»[64] Veja-se a explicação:

> Kant diz: um homem **age retamente** se aquela máxima segundo a qual ele age num único caso, pode ser tornada uma lei universal para todos os casos semelhantes. Ele vê pois o homem sob dois pontos de vista: num, na medida em que ele está como que preso e limitado num certo estado, e no meio dos seus sentimentos e considerações está submetido à sua posição individual e ao seu momento atual; e, em segundo lugar, na medida em que ele mediante a sua razão ergue-se acima de si mesmo e vê o mundo e o destino dos homens, e sem sentir nada de especial, julga apenas sobre o estado dos homens e o seu próprio e decide o que é reto de acordo com este juízo. A decisão, que ele neste instante de sublimidade toma, é lei para todos e máxima válida para ele. Aquilo que ele tinha por bom no primeiro estado de limitação e prisão, pode facilmente ser apreciado com parcialidade e, por conseguinte, ser errado, e só mediante a concordância com aquela lei pode alcançar o selo da pura moralidade.[65]

---

[64] *Uibersicht*:168. Quase no final da obra (p.379), o "espectador" de Smith e seu "princípio de simpatia" é de novo convocado, mas aí como exemplo de um princípio moral que não é tirado da razão, mas da experiência e da sensibilidade (do confronto com os diversos pontos de vista), por conseguinte, para contestar a ideia kantiana da razão como única e absoluta legisladora em Moral. Mesmo que Garve não invoque isso para sustentar a sua analogia, a ideia do espetador desinteressado está bem documentada em escritos de Kant, ligada preferentemente à noção de um *sensus communis* de matriz estética – como um «modo de pensar alargado» (*erweiterte Denkungsart*), que pela reflexão é capaz de colocar-se no lugar do outro e de julgar «a partir de um ponto de vista universal» (*aus einem allgemeinen Standpunkt*), «como que para ater o seu juízo à inteira razão humana» (*um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten*). *Kritik der Urteilskraft*, § 40, AA 05:293-296. Mas veja-se também, já num ambiente moral, a ideia do espetador que à distância e desinteressadamente toma parte no jogo dos eventos históricos (trata-se, no caso, da Revolução Francesa) e os aprecia do ponto de vista do seu significado para o progresso moral da humanidade. *Streit der Fakultäten*, AA 07:85. De resto, a ideia pode ver-se já na *Fundamentação* (AA 04:452 ss) sob a forma dos "dois pontos de vista" que o ser racional pode e deve assumir para, num deles, se pensar como um legislador num mundo inteligível. Veja-se abaixo a nota 67.

[65] *Uibersicht*:168-169.

E Garve prossegue:

> Mas que outra coisa diz Smith, no fundo, quando propõe o seu calmo espetador como o juiz moral das ações, cuja testemunha ele é? […] A coisa é certamente muito diferente e sem dúvida em Smith muito mais imperfeitamente expressa: mas o sentido de ambos os filósofos é, contudo, no fundo o mesmo. Smith assume que a razão dos homens, quando julga as suas ações a uma certa distância, é capaz de pronunciar um juízo reto. Quanto maior for a altura a partir da qual a razão tem esta perspetiva, tanto mais ela abrange, para além das ações individuais do homem, também todas as ações semelhantes de outros e com mais segurança pode emitir a sua decisão. Mas esta é a altura a partir da qual o legislador das ações dos homens as vê. O espetador simpatizante de Smith é, por conseguinte, na realidade o legislador de Kant.[66]

Este trecho é uma amostra eloquente da atitude conciliadora (ou tradutora) de Garve, que alguns de seus críticos só souberam ler negativamente como um superficial e nivelador ecletismo. Na verdade, traduzindo assim um sistema no outro, Garve não está só a simplificar um e outro, mas a iluminar realmente aspetos de um com os do outro. O aparentemente simples e popular sistema de Smith ganha em profundidade, enquanto o aparentemente muito formal, abstrato e racional sistema de Kant torna-se intuitivo e facilmente compreensível. O imperativo categórico da razão prática, afinal, deixa-se traduzir na linguagem de um muito peculiar sentimento.[67]

---

[66] *Uibersicht*: 169-170.

[67] Refira-se que, nos §§ 34 e 35 da *Doutrina da Virtude*, Kant considera o sentimento de simpatia – também chamado sentimento de *humanidade* (*humanitas*) – como um dever enquanto meio para fomentar a benevolência ativa e racional, seja que se partilhe a alegria ou o sofrimento de outrem, mas sobretudo se se trata de partilhar (ou participar ativamente n)o destino de outrem: «constitui um dever indireto para esse fim cultivar em nós próprios os sentimentos naturais (estéticos) de compaixão e utilizá-los como meios para participação que decorre de princípios morais e do sentimento que lhes

Entrando na exposição do sistema moral kantiano, que se estenderá por cerca de duas centenas de páginas, Garve começa por reconhecer que enfrenta o mais difícil de todos os seus empreendimentos. Difícil, em primeiro lugar, devido à constituição íntima do próprio sistema, à sua linguagem técnica, aos novos conceitos introduzidos e aos antigos conceitos transformados pelo seu autor, às subtis conexões que ligam as teses e as partes do sistema e o tornam particularmente complexo. Difícil, em segundo lugar, devido às divisões que esse sistema provocou no mundo filosófico, pois se uns o veneram com entusiasmo e paixão, outros o rejeitam com não menos veemência, e até entre os kantianos não há unânime consenso a respeito de algumas suas ideias centrais. Bem consciente das suas próprias limitações (e note-se que as frequentes declarações de humildade não são nele retóricas nem afetadas, mas francas e genuínas), Garve diz não temer que o censurem por não ter entendido Kant:

> Não me sentirei diminuído se juízes cheios de perspicácia julgam que a exposição não é correta e que as minhas objeções são fracas. Pois muito longe de me colocar ao lado de Kant na profundidade e espírito sistemático, eu antes reconheço que sou mais feito para a filosofia da vida e não estou completamente em casa nas altas regiões da mais fina especulação, e por isso facilmente me posso desorientar. Eu farei, pois, o que posso – e na verdade eu estudei a Crítica de Kant longa e cuidadosamente – direi a coisa tão bem como eu sei, apreciá-la-ei honestamente, tal como ela realmente me é dada.[68]

é correspondente. […] Porque este sentimento é, sem dúvida, um dos impulsos que a natureza inscreveu em nós a fim de que façamos aquilo a que a representação do dever por si só não nos conduziria a fazer.» (AA 06:456-457). Garve também não aduz este passo em abono da sua aproximação entre o sistema moral de Smith e o de Kant.

[68] *Uibersicht*:188-189; 286. Num passo da obra, declara, a propósito das suas críticas: «Eu não falo de erros que o sejam, mas dos que assim me parecem. A minha crítica pode ser infinitamente mais defeituosa do que aquilo que nela é julgada. Ela é, como toda a recensão deve ser, apenas uma segunda redação do mesmo assunto e, tal como a primeira, é proposta ao juízo do público. Juiz ninguém o é na república dos sábios: mas todos são autorizados a apreciar.» (*Uibersicht*: 340-341).

Um aspeto geral, que, segundo Garve, torna o sistema moral de Kant particularmente complexo e que, consequentemente, dificulta a sua abordagem e o seu entendimento, é a interconexão orgânica de todo o sistema kantiano, que impõe se trate a relação entre a filosofia teorética e a filosofia prática, sem o que não se poderá compreender adequadamente a última. Isso obriga o intérprete a dedicar várias páginas à exposição das bases da filosofia teorética kantiana. E surge-lhe aí, como principal questão, especialmente relevante para o plano moral, o modo como Kant entende o suprassensível e o pressupõe e assume no seu sistema, apesar de reconhecer e de mostrar até a impossibilidade de um conhecimento teorético do mesmo. Relacionado com isso está a estratégica distinção kantiana entre o mundo suprassensível e o mundo sensível, separados por um imenso abismo, sem passagens entre eles. Esta questão é não só importante como é mesmo decisiva para a Moral, pelo menos por duas razões: porque, segundo a doutrina kantiana exposta na primeira *Crítica*, havendo conhecimento apenas do que é dado no mundo sensível, não há nem pode haver para o homem um conhecimento teorético de Deus e, por conseguinte, não se pode fundar ou sequer apoiar a Moral numa teologia racional especulativa; mas, por outro lado, a Moral (e a ideia de liberdade em que aquela se funda) é alocada no mundo nouménico suprassensível, sendo que, todavia, as ações do homem, incluindo as morais, decorrem no mundo fenoménico e sensível, o que suscita a questão de como pode ser realmente efetiva a vida moral. Segundo Garve, dessa distinção kantiana dos dois mundos – solidária, aliás, de outras distinções em que é fértil a filosofia kantiana – decorrem muitas aporias ou paradoxos, que lhe suscitam dúvidas ou perante as quais, à falta de lhes reconhecer convincente fundamentação, confessa a sua ignorância e perplexidade. Seja dito desde já que Garve considera essa doutrina nos seus dois aspetos – o da absoluta separação do mundo suprassensível e do mundo sensível e o da alocação da Moral exclusivamente ao suprassensível – como pouco consistente ou, pelo menos, como não convincentemente fundamen-

tada e provada, apesar de reconhecer a enorme subtileza com que o seu autor a tenta explicar. Assim o escreve:

> Esta distinção foi pensada por Kant muito artificialmente [*künstlich*] e por ele desenvolvida com muita subtileza e argúcia. Mas, depois de todo o esforço despendido, ela não deixa no meu espírito, para além das palavras, nenhum claro conceito. E se eu também entender como é que o homem é ao mesmo tempo livre e não-livre, o que é que pode contribuir para a sua moralidade uma liberdade que ele só possui como membro de um mundo no qual ele nunca tem de agir, e é não-livre no atual mundo sensível, somente no qual cumpre os deveres e pode agir o Bem ou o Mal? [69]

O escrutínio ao sistema moral kantiano é feito a partir de oito tópicos ou "pontos de vista" (*Gesichtspunkte*), que, segundo o intérprete, deixam ver o que ele tem de mais próprio e o que mais o distingue dos outros sistemas, e termina com um balanço-síntese dos principais méritos (*Vorzüge*) e das principais fraquezas ou deficiências (*Mangeln*) da moral kantiana. Há nesse amplo escrutínio e nesse balanço um aspeto que desde já deve ser realçado, pois que ele diferencia a apreciação garviana da ética kantiana de outras apreciações, seja as da época ou mesmo as posteriores, e só mais recentemente encontra um ou outro hermeneuta que lhe dão alguma continuidade, mas aparentemente sem sequer suspeitarem de que têm um tal precursor. Refiro-me ao fato de Garve propor uma apreciação da ética de Kant tomando por base não só o conjunto dos escritos kantianos explícitos sobre filosofia moral (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica dos Costumes*), mas também o que para o adequado entendimento da filosofia moral em seu pleno contexto resulta do contributo de outras obras de Kant, nomeadamente, da *Crítica do Juízo* e de *A Religião nos Limites da mera Razão*, explicitando desse modo não tanto as fronteiras quanto sobretudo

[69] *Ibidem*:219-220.

as afinidades e mesmo as fecundas contaminações entre a vivência moral e o sentimento estético do sublime, entre a Moral e a Religião. Desse modo, o aparato formal e rigorista da ética kantiana esbate-se e, embora não se perdendo, transfigura-se numa nova e mais complexa feição.

Nos limites do objetivo deste ensaio só posso dar um curto apontamento sobre cada um desses oito tópicos ou "pontos de vista" discutidos por Garve, que são os seguintes: 1) a conceção kantiana de Razão e a separação entre razão teorética e razão prática; 2) a noção kantiana de Dever (*Sollen*) como o que indica a pura necessidade moral que o homem recebe da sua razão e segue mediante a liberdade, mas sem referência ao Ser (*Seyn*), isto é, a qualquer conteúdo ou matéria; 3) a noção de liberdade moral; 4) a noção kantiana de virtude (*Tugend*) na sua relação com o dever (*Pflicht*); 5) a dignidade do homem fundada na moralidade e sua relação com o sublime; 6) a dimensão sensível do homem e os impulsos e os sentimentos na relação com a moralidade; 7) a relação, ou antes, a não correlação direta entre a virtude (*Tugend*) e a felicidade (*Glückseligkeit*); 8) a separação entre o direito (*Recht*) ou dever jurídico e o dever moral e a exclusão do Direito Natural da Ciência da Moral.

O simples elenco dos itens assusta. Qualquer desses pontos é merecedor de demorada atenção. Mas como deles o autor dá uma síntese recapitulativa nas páginas que dedica a comentar as quatro "vantagens" (*Vorzüge*) e as quatro "deficiências» (*Mangeln*) do sistema moral kantiano, para a minha própria exposição, ater-me-ei sempre que possível a esta exposição mais breve, mas não menos incisiva e direta.

As duas Razões. Garve começa por dirigir a sua crítica à própria noção de Razão omnipresente na filosofia de Kant e discute as definições dadas para esse conceito, mostrando a ambiguidade e a incoerência ou, pelo menos, a indeterminação do seu uso. Mas, sobretudo, diz não compreender o fundamento para a doutrina das duas razões, isto é, para uma tão estrita separação estabelecida pelo filósofo crítico entre a razão teorética e a razão prática e respetivas funções. Está aí sem dúvida mais uma das distinções e separações estratégicas (na verdade, elas são soli-

dárias entre si) que são peculiares da filosofia kantiana, separação cheia de consequências, porém, seja ao nível teorético, seja ainda mais ao nível da moralidade. Essa separação implica não só uma distinção estrita de funções, mas também uma nova hierarquização de funções ou usos da razão, cabendo a primazia ao uso prático, sendo-lhe subordinada toda a teoria e ciência. E pode mesmo dizer-se que o trabalho a que se deu o filósofo crítico no uso teorético da razão discutindo dialeticamente as teses a respeito dos objetos supremos, ou, antes, das ideias da Metafísica (Deus, Mundo, Alma) foi empreendido por causa do uso prático ou moral da razão, não para servir a este de fundamento, mas para o pôr a salvo dos ataques da teoria ou do uso especulativo da razão dos filósofos. A questão que se coloca é de se são apenas dois usos ou funções de uma mesma Razão aplicados a objetos ou domínios diferentes, ou se são realmente duas faculdades diversas, com competência e princípios transcendentais de legislação autónomos. E este parece ser o caso. Garve, porém, não vê a necessidade de uma tal distinção e separação tão drástica e não a considera suficientemente demonstrada ou esclarecida por Kant. A razão teórica, procedendo por raciocínios ligados entre si chega até às supremas sínteses, mas termina aí confessando a sua ignorância a respeito dos objetos dessas sínteses últimas que concluiriam e dariam coerência ao seu trabalho e movimento especulativo. A razão prática, porém, sem qualquer estabelecimento de relações, pronuncia imperativamente a sua decisão como uma lei incondicional. A lei moral não surge como a conclusão de um raciocínio, mas como uma inapelável determinação, um *dictamen rationis*.[70] Garve expõe as suas objeções sob a forma de perguntas, como estas:

---

[70] *VT* 08: 402. Para enfatizar este absolutismo da vontade ou da razão prática (que em nada depende da razão teórica), Kant serve-se por vezes (*KpV* AA 05:31; *Opus postumum*, AA 21: 23 e 28) de um verso (ou da primeira parte dele) que o poeta latino Juvenal, numa das suas *Sátiras* (VI,223), colocava na boca de uma mulher autoritária e caprichosa – *Sic volo sic iubeo, stet pro ratione voluntas (Assim quero, assim ordeno: esteja a vontade em vez da razão)*- sugerindo o filósofo com isso uma conceção da vontade como instância arbitrária e despótica, que não tem em conta o que lhe possa propor

Na exposição deste primeiro ponto de vista eu certifico-me de novo da minha ignorância ou então de algumas lacunas no sistema kantiano. Em primeiro lugar, nada compreendo a respeito do que é que moveu o seu criador ou do que é que o legitimou – ao mesmo tempo que dá o mesmo nome a ambas para separar tanto a razão prática da teorética, quase tanto quanto a separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Porque é que a razão teorética tem de ocupar-se apenas com o conhecimento e os fenómenos, e porque é que a razão prática se tem de ocupar somente da moralidade? Porque é que aquela tem de, por fim, aceitar moderar as suas mais terminantes conclusões como sendo meros ideais, aos quais não pode garantir existência nem certeza; e de onde provém o seu prestígio legislador, e como pode ela mediante o mesmo, na função judicial, reclamar competência no reino do conhecimento e da verdade?

E ainda:

A razão prática é sempre e ainda razão, por conseguinte, é o poder de pensar estabelecendo relações. Se, por conseguinte, ela cria as suas leis a partir de si mesma, então eu não vejo mais nada segundo o qual ela possa orientar as ações humanas, a não ser a correção da conexão e a verdade da afirmação conclusiva. Pelo que o princípio kantiano é sempre remetido ora para o

---

ou aconselhar o entendimento ou a razão teórica. Mas se, com isso, Kant, exacerbando o seu voluntarismo de raiz, quer sublinhar que a razão prática no seu "*dictamen*" não depende para nada da razão teorética, por outro lado, deve considerar-se que, em Kant, a vontade moralmente qualificada é balizada e autocontrolada, formalmente, por uma exigência de universalidade (o consenso universal dos legisladores num "reino dos fins") e, materialmente, pelo sentido do ser racional (da humanidade) como fim em si mesmo. No seu comentário ao *De Anima* de Aristóteles, ao tratar da vontade, Melanchthon faz notar a singularidade do uso desse termo no latim, que indica não uma potência ou faculdade, como no texto de Aristóteles, mas a própria ação, e cita a propósito o verso de Juvenal: "Sic dicitur: *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*, id est, ipsum vele". (Ph. Melanchthon, *Liber de anima* <1553>, in *Melanchthons Werke*, B. III: Humanistische Schriften, hrsg. v. R. Nürnberger, Gütersloh: G. Mohn, 1969, pp.343-344).

decoro [*Schicklichkeit*] – a *aptitudo* estoica, ora para a conveniência [*fitness*] de Clarke, ora para a verdade, no sentido do sistema de Wollaston.[71]

O Dever (Sollen). No sistema moral de Kant, a forma verbal ***sollen*** ou, substantivada, ***das Sollen,*** indica uma necessidade moral (*tu deves!*) que é irrecusavelmente imposta ao homem mediante a sua própria razão e que ele executa mediante a liberdade. O ***sollen*** distingue-se do ***ter de*** (***müssen***) acontecer, que indica o que acontece por necessidade natural, e do ***ser*** (***Seyn***), o qual, indiferente ao que é bom ou reto, diz simplesmente o que realmente existe ou acontece. Garve, que já se ocupara desse tópico na sua recensão da *Crítica*[72], vê agora três consequências nessa incondicional e absoluta noção da moral kantiana, determinada pela razão previamente e independentemente de qualquer experiência. Em primeiro lugar, ela é uma prescrição tão absoluta que nunca chega a ser realizada efetivamente pelo agente moral. Em segundo lugar, o *Sollen* é uma forma completamente vazia – uma pura exigência sem qualquer conteúdo –, pois a razão proíbe-se de tirar esse conteúdo da experiência ou das realidades que são dadas ao homem na experiência. Porém, em terceiro lugar, mesmo que o dever (*Sollen*) seja independente do ser (*Seyn*) e as leis da razão permaneçam imutavelmente verdadeiras e obrigatórias, e mesmo que estas nunca sejam ou venham a ser cumpridas em toda a sua pureza, o dever (*Sollen*), inversamente, conduz ao ser (*Seyn*). Mas isso dá-se pelo expediente do recurso a um pressuposto racional fundado no que Kant chama uma "fé racional" (*Vernunftglaube*), mediante o que – a favor do interesse prático da razão – se pensa que um Supremo Legislador do mundo moral não pode ter ordenado algo que não seja por fim realizável e cumprido. E assim conclui Garve:

---

[71] *Ibidem*: 227. Num capítulo anterior da obra, Garve expusera as ideias morais não só dos estoicos, como também as de Samuel Clarke e Wollaston (pp.171,176-177), estes últimos, como exemplos de racionalismo moral e por isso aparentados com Kant.

[72] *Allgemeine Deutsche Bibliothek*: 852.

> Este é precisamente o caminho pelo qual a razão a partir das suas leis, chega a conhecimentos, nomeadamente, ao de um mundo futuro no qual a virtude do homem ainda amadurecerá mais, ou se aproximará cada vez mais do seu alvo mediante um contínuo progresso, e ao de Deus, que, como criador do mundo e regente do mundo, mediante o seu poder preencherá aquilo que respeita à consecução do último fim moral e que não resulta da observância da lei.[73]

A liberdade moral e seus paradoxos. Toda a Moral, seja a de Kant ou a de outro qualquer filósofo, assenta sobre a convicção ou certeza interior de que o homem é livre e é o verdadeiro autor das suas ações e só isso pode dar a estas o valor moral, tornando-as dignas de louvor ou de censura. Na filosofia moral kantiana, a liberdade moral é concebida como a capacidade que cada homem tem para ser o seu próprio legislador. Todavia, o homem só age moralmente na medida em que é livre e, por outro lado, ele só é livre na medida em que pertence a um mundo inteligível, no qual, porém, nenhuma experiência ocorre, nenhum conhecimento de objetos determinados é alcançado, e ainda menos podem os sentimentos que se referem diretamente aos sentidos e ao mundo sensível ser suscitados ou recebidos. Eis as dúvidas de Garve a este respeito:

> Eu confesso que há duas coisas que nunca compreendi completamente: primeiramente, porque é que a liberdade tem de estar confinada ao mundo suprassensível. […] Não compreendo como é que o homem pode agir livremente num mundo onde ele nada tem para agir e como é que neste nosso mundo visível de todos os dias, onde ele não é livre, pode agir livremente. Em segundo lugar, continuo a não compreender como é que a razão estabelece a sua legislação se ela nada tem diante de si; de onde pode ela criar as suas prescrições, a não ser de si mesma. Na razão prática nada mais há senão a razão; nada mais a não ser, ou o poder de conhecer a verdade, ou a sua

[73] *Uibersicht*:226.230.

> própria pretensão legisladora. Se ela tira as suas leis simplesmente a partir da natureza da verdade, então vejo-me de novo no sistema de Wollaston, e não vejo outra saída. Pois, leis que só são derivadas do poder legislador daquele que as dá, regras para uma conduta racional que somente são conhecidas da própria razão, são e permanecem para mim incompreensíveis.[74]

A virtude (Tugend) na sua relação com o dever (Pflicht). É bem conhecida a crítica que Schiller fez à moral de Kant, no seu ensaio *Über Anmuth und Würde*.[75] O filósofo da razão prática, mais do que colocar ênfase na virtude, põe o acento no dever (*Pflicht*), entendido este não como atração, mas como coerção (*Zwang*), não como algo gratificante, mas como incessante esforço (*Mühe*). O ideal moral kantiano não se revê no espelho da virtude do sábio estoico, mas no ideal de santidade do Mestre dos Evangelhos.[76] Garve inscreve-se, assim, na linha da crítica de Schiller. Ele confronta dois tipos de filósofos morais: uns mostram e celebram os encantos da virtude, e têm um discurso que atrai os homens para o seu cultivo, e os que isso fazem sentem-se gratificados interiormente. Em contrapartida, outros há que, com seu discurso moral, parecem antes querer arredar os homens da virtude, impondo-lhes em vez dela a obediência ao rigor da lei, a austeridade do dever, o sacrifício de tudo quanto possa ser objeto de desejo ou de atração. Kant e os kantianos são filósofos morais deste segundo tipo. Nas palavras do filósofo popular:

> Eles falam menos de virtude do que de dever – não falam da beleza das ações, mas da sua concordância com a lei. Apresentam-na não como leve e agradável, mas como pesada, alcançável por poucos e como contrária às tendências naturais. De acordo com eles, ela não é um estado natural dos homens, mas

---

[74] *Uibersicht*:235.

[75] F. Schiller, «Sobre Graciosidade e Dignidade» [*Über Anmut und Würde*], in *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, trad., introdução, comentário e glossário de Teresa Cadete, Lisboa: INCM, 1997:121-123.

[76] *Uibersicht*.:237.

> uma coação que o homem impõe a si mesmo: ela consiste em sacrifícios e a abnegação é a base de toda a perfeição moral.[77]

Em suma, em vez do "amor da virtude" (*Liebe der Tugend*) o que Kant realmente propõe é o "respeito pela lei" (*Achtung für das Gesetz*).[78]

A Dignidade (Würde). Se há tópico no qual Garve reconhece a novidade e a originalidade de Kant, que ele próprio aprove completamente e com o qual ele mesmo se identifique esse é o da "dignidade do homem" (*Würde des Menschen*). O princípio da dignidade do homem tem a virtude de revelar de imediato a sua utilidade para regular as relações morais dos homens entre si. Dito em palavras próprias:

> Nenhuma proposição fundamental própria da moral kantiana ganhou desde o primeiro momento que eu a conheci tão completamente a minha aprovação; nenhuma me pareceu depois, numa mais longa e precisa consideração, mais utilizável para aplicação na vida de todos os dias – seja para reconhecer os meus deveres para com os outros homens, ou para despertar o meu sentimento moral em momentos de tentação – do que a afirmação: «trata cada homem como fim em si mesmo, nenhum como mero meio para ti e para a consecução dos teus fins».[79]

Mas mediante esse conceito ou princípio se deixa perceber também a íntima relação que, na visão moral de Kant, existe realmente entre o sentimento moral e o sentimento estético do sublime, no que Garve reconhece uma possibilidade de aproximação do rigor do sistema de uma moral formal à visão popular da moralidade.

A sensibilidade e os sentimentos na Moral. Este é também um dos pontos sensíveis, a respeito do qual a posição kantiana é incondicional

---

[77] *Ibidem*.

[78] *Ib*.:244.

[79] *Ib*.:249-250.

na procura de uma pura Metafísica dos Costumes, onde não entre como fundamento a experiência, a sensibilidade, os sentimentos. Desde as páginas da *Fundamentação* (AA 04: 409ss), tais fundamentos empíricos e sensíveis são precisamente atribuídos às filosofias morais populares, o que as torna moralmente não recomendáveis. Mas ao longo desta seção da sua obra, Garve vai tentar desmontar esse preconceito kantiano a favor da razão e contra a intromissão e participação do sensível na moralidade e refutar a ideia não provada de que só a razão pode ser fonte de moralidade. Note-se que Kant não recusara, mas antes aceitara e até considerara indispensável o concurso da sensibilidade na constituição da objetividade do conhecimento teorético do mundo. Na sua refutação, a estratégia de Garve vai consistir em apontar nas formulações da moral kantiana, primeiro, a efetiva deficiência que lhe advém da falta de sensibilidade e de sentimento, que lhe dariam matéria e motivação; depois, aponta-lhe a incoerência: pois, sem que o seu autor pareça dar-se disso conta ou reconhecê-lo, a sensibilidade, a experiência e os sentimentos intrometem-se de facto sub-repticiamente na moral kantiana, nomeadamente, através do sentimento moral e, pela via estética, do sentimento do sublime. E assim o sistema corrige-se e compensa-se superlativamente dessa sua originária deficiência.

A "felicidade"? – ou o "ser digno" dela? Este tema também constava da recensão da *Crítica* [80]e fora o mote duma longa nota ao ensaio *Sobre a Paciência*, que dera ocasião para a resposta de Kant no seu ensaio sobre a relação entre Teoria e Prática. Garve reitera agora as suas antigas objeções e reforça-as até com ainda mais amplas e pertinentes considerações e perspicazes argumentos, de que não é possível dar aqui sequer um resumo satisfatório. Destacarei apenas dois pontos: 1.º Kant mostra a fraqueza da sua tese de que a mera lei e o dever são bastantes para motivar a ação; 2.º Kant, que defende a autonomia e autossuficiência da razão

[80] *Allgemeine Deutsche Bibliothek*: 854.

e da sua lei para fundar a Moral, acaba por mostrar quão pouco autónoma ela é, pois tem de pedir auxílio à Religião. Quanto ao primeiro ponto: segundo Kant, o homem moralmente virtuoso não deve agir em busca da felicidade, mas sim movido apenas pela lei moral e por dever, e é desse modo que ele se torna **digno da felicidade**. Ele obtém assim o direito à esperança de alcançar a felicidade, mas só na eternidade e como outorgada por um justo e poderoso regente moral do mundo. Não sem ponta de ironia, Garve comenta esta admissão da felicidade – como dignidade de ser feliz – por uma via indireta, vendo nela declarada a fragilidade da tese kantiana segundo a qual bastaria ao virtuoso a lei e o dever para agir moralmente. O sistema é assim vencido pela natureza. Escreve Garve:

> Enquanto Kant assim pensa e escreve, parece-me que nele a natureza triunfou sobre o sistema e o filósofo foi apenas suficientemente hábil, depois de sofrer muitas baixas, a assinar uma paz em boas condições. Ele vira em todos os outros homens, ele sentira em si mesmo que a exigência de felicidade está implantada tão funda e originariamente na natureza humana como qualquer princípio da razão. […] Para dar satisfação a esta universal maneira de pensar dos homens e ao seu próprio sentimento, ele tentou por fim fundar uma união entre a virtude e a felicidade, que ele tanto tinha afastado uma da outra. Ele aferra-se, por certo, na sua ideia de negar ao virtuoso toda a referência à felicidade; mas permite que este, na distância, dirija para ela o olhar, como sendo um resultado certo. Ele vai ainda mais longe: estabelece a felicidade não apenas como uma coisa que o virtuoso tem a esperar, mas como uma coisa que ele tem o direito de esperar, e estabelece deste modo também um vínculo moral entre a virtude e a felicidade. Ele funda aqui por certo o resultado sobre o direito, e a certeza, de que o virtuoso por fim se torne feliz, na dignidade do mesmo de o ser. – É difícil ver como Kant prova esta exigência do mesmo ou a sua dignidade: mas é mais fácil seguir as conclusões, mediante as quais ele deriva a certeza da expetativa a partir da dignidade.

Quanto ao segundo ponto: Kant quis fundar a moral na razão, mas agora recorre à Religião, à suposição de um regente moral do mundo que atribua a felicidade ao homem virtuoso. Garve considera que o Professor de Königsberg se afasta assim de todos os filósofos que chamaram **bem** não à mera obediência à lei da razão, mas também à **felicidade** como sendo esta uma parte constituinte daquele. Ele terá sido o primeiro filósofo que separou o **Supremo fim último** do **Supremo Bem**, fazendo consistir aquele na mera execução do dever, e este no dever premiado mediante a felicidade. Escreve Garve:

> Todos os restantes filósofos de nada mais tiveram tanto medo do que de dar à virtude arbitrárias recompensas, mesmo se estas fossem repartidas por Deus. Por isso, uns fizeram da virtude a própria felicidade ou consideraram o estado do virtuoso como sendo o estado feliz; outros viram a felicidade como uma consequência natural e um efeito da virtude. Em contrapartida, a religião cristã, ou antes a moral teológica quase não conhece nenhuma recompensa da virtude ou nenhum fundamento para mover ao exercício da mesma, a não ser a bem-aventurança (*Seligkeit*), que Deus preparou para os devotos numa outra vida. Kant alia-se também aqui aos teólogos, e enquanto nega ao virtuoso o tornar-se feliz mediante a virtude mesma, permite-lhe apenas a esperança de obter a felicidade mediante disposições de Deus e mediante arbitrárias mudanças que este fará um dia no mundo e na situação do homem.[81]

E assim «quanto mais Kant se afasta dos filósofos, mais se aproxima dos teólogos». Prova inequívoca disso vê-a Garve, na obra *A Religião nos Limites da mera Razão* (1793), na qual – a seu juízo, de maneira perspicaz, mas raramente satisfatória – o seu autor tenta ligar quase todos os artigos de fé da ortodoxia com o seu sistema.[82]

---

[81] *Ib.*:277-278.

[82] *Ibidem.* Ao recusar que a felicidade seja o fim visado e o princípio desencadeador da ação moral, Kant está a exigir ao homem virtuoso o total desprendimento. Mas isso revela que a Moral de Kant bebe nas fontes do Cristianismo: a lei moral não nos diz,

Relação entre Moral e Direito. O último tópico refere-se ao modo como Kant, numa das suas últimas obras publicadas – *Metafísica dos Costumes* (1797) – trata a relação entre o Direito e a Moral, propondo a total separação entre o Direito (*Recht*) e o Dever (*Pflicht*), não assumindo que o Direito Natural pertença à Ciência da Moral. Garve contraria essa absoluta separação proposta por Kant, defendendo que «o dever de consciência e o dever de coação lhe parecem ser apenas diferentes graus de uma e mesma exigência moral.»[83] Nessa seção, é discutido também o artificialismo formal da doutrina kantiana da propriedade e proposta uma explicação mais simples e natural para a origem do Direito e do Estado, cujo desenvolvimento não cabe aqui.[84]

III

Num balanço final, Garve aponta o que considera serem os quatro principais méritos e as quatro principais deficiências do sistema moral kantiano.[85] Como sendo, entre os méritos, o **primeiro**, é destacada **a novidade,**

---

como o sábio estoico: sede virtuosos; mas sim, como o mandamento dos cristãos: sede santos! (*Kritik der praktischen Vernunft* 05:127-128). Veja-se o meu ensaio: «Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética», *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 22, n. 2 (2017):226-278. Neste volume, cap. 6.

[83] *Ib.*:289.

[84] Veja-se o ensaio de Howard Williams referido acima na nota 49.

[85] As 4 **Deficiências** (*Mangeln*) repisam críticas já anteriormente feitas ou apontam inconsequências. Mas seja delas um breve sumário: A 1.ª refere que no sistema kantiano há muitos conceitos e proposições sem prova, introduzidos apenas por causa do sistema e misturados com outros princípios (exemplos: separação entre o suprassensível e o sensível, a remissão da liberdade para o mundo suprassensível ou a partição do homem em dois mundos, a separação entre razão teorética e razão prática). A 2.ª: porque a lei da razão sozinha é incapaz de mover à ação, Kant vê-se obrigado a introduzir no seu sistema duas molas impulsoras (*Triebfedern*) que são da ordem do sentimento: o respeito pela lei e o sentimento moral. A 3.ª: além da falta de molas impulsoras que ponham em movimento a lei por si ditada, a razão tem também falta de matéria de que as possa formar: foi assim que a natureza das coisas obrigou Kant, mesmo no seu imperativo categórico, a afastar-se do rigor do seu sistema e a misturar nele algo provindo da experiência; com efeito, a 1.ª formulação do imperativo é uma regra que não deriva somente da razão, mas carece do pressuposto de que a razão de todos os homens possa chegar a harmonizar-se, o que, todavia, só pode chegar a saber-se se nos confrontarmos com outros homens, por conseguinte, por experiência. A 4.ª: o sistema

verdade, originalidade e utilidade prática de alguns dos conceitos e proposições do sistema moral kantiano. Nomeadamente, a ideia que, não sendo de todo nova, foi por Kant pela primeira vez esclarecida em toda a sua profundidade e indispensabilidade, segundo a qual «cada homem tem de ser o seu próprio legislador»; a segunda ideia, que sendo igualmente muito antiga, foi como que recriada e recebeu no sistema moral de Kant todo o seu sentido, conteúdo e força, é a de que «cada homem é o último fim final (*letzte Endzweck*) da Natureza e que ninguém pode tratar os outros simplesmente como um meio», ideia esta que não só constitui uma lei sagrada e venerável para os governantes e senhores em relação aos seus súbditos, mas também para as relações entre todos os homens e até entre os amigos. E aqui, de novo, Garve manifesta a sua divergência em relação a Kant. A peculiaridade de Kant está em que ele funda a sua tese segundo a qual cada homem é fim em si mesmo para si e para os outros apenas na natureza moral do homem, enquanto todos os outros filósofos a fundam na capacidade de o homem ser feliz e consideram que todos os seres que são capazes de sentimento (*Empfindung*) e de um bem-estar (*Wohlseyn*), tanto quanto isso seja possível, têm igualmente em si o seu último fim (*Endzweck*), pois estão dele conscientes e distinguem o seu estado como sendo ora bom ora mau, sendo que o homem é entre todas as coisas o último fim (*Endzweck*) em supremo grau, pois é capaz de uma felicidade mais diferenciada e elevada. Mantendo-se fiel à sua tese da nota do ensaio *Sobre a Paciência*, que deu ocasião à réplica de Kant no ensaio de 1793 sobre a relação entre Teoria e Prática na Moral e na Política, Garve confessa que está em acordo com essa última filosofia que coloca o último fim na felicidade, mas leva o «seu próprio pequeno sistema de pensamento» mais longe, como já o fizera naquela nota, estendendo a ideia de último fim (*Endzweck*) a todas as coisas na Natureza que possuam

---

moral kantiano, embora consequente na sua forma, é inconsequente em algumas partes do seu conteúdo: este conteúdo estaria compreendido na ideia de felicidade, que, porém, o filósofo só consente pelo sub-reptício recurso ao sentimento moral e à esperança numa vida futura, também esta um sentimento.

uma qualquer espécie de perfeição interna, e isso inclui todo o mundo da vida, nos seus três ramos (ramos que o são porventura de um só tronco): as plantas, os animais e o homem, este último principalmente porque possui em si todas as outras dimensões. O terceiro assunto importante que, segundo Garve, Kant iluminou, mais do que o fizera qualquer dos seus predecessores, foi a ideia da liberdade moral da vontade. Da mesma forma, nenhum outro filósofo houve que tivesse posto em tanta evidência os limites do conhecimento humano e entre estes limites nenhum há que nos importe mais do que aquele que se refere ao conceito de liberdade. É-nos impossível dispensá-lo. Mesmo que não o possamos conhecer, o sentimento íntimo no-lo impede e também a sã razão nos diz que, se dele prescindirmos, as nossas ações não têm mais mérito nem demérito. Mas, por outro lado, como conciliar esse sentimento e essa exigência da liberdade com a evidência de que agimos movidos por representações de objetos exteriores a nós, sendo, por conseguinte, determinados? Essa é uma das antinomias – porventura, de todas a mais importante e a mais urgente – a que a *Crítica da Razão Pura* quis dar uma resposta. E Garve reconhece nisso o mérito a Kant:

> A impossibilidade disso <do conhecimento da liberdade> e o que há de sofístico nos subterfúgios dos deterministas, que querem levantar estas contradições, ninguém o mostrou melhor do que Kant. É verdade que, segundo o meu juízo, ele não foi tão feliz na tentativa de resolver o enigma quanto o foi em expô-lo. O por ele aduzido duplo carácter do homem – o sensível e o suprassensível – introduz novas palavras, mas não conceitos compreensíveis. Ainda assim o mérito é suficientemente grande, para que eu, num assunto que até agora se tem considerado como estando completamente esclarecido, indique ainda algumas não notadas obscuridades, mesmo se elas não são para mim claras.[86]

[86] *Ib.*:324-325. Veja-se: Heiner F. Klemme, «The Antithetic between Freedom and Natural Necessity: Garve's Problem and Kant's Solution», in: W. Corey; F. W. Dick

A **segunda vantagem** ou mérito do sistema moral kantiano é **a estrita conexão sistemática que nele domina**. Isso dá ocasião para Garve distinguir dois tipos de filósofos, cada qual com a sua natural maneira de pensar, e estas, por sua vez, cada qual com as suas vantagens e as suas desvantagens. Um tipo corresponde ao filósofo sistemático, criador de uma «filosofia dos primeiros princípios», cuja firmeza e obstinação nas suas especulações tanto o podem levar à verdade como a erros; e não há melhor exemplo desse tipo do que o próprio Kant. O outro tipo é o daquele pensador

> cujo espírito é hesitante nas suas convicções, mas que é fecundo em ideias, feito mais para se tornar um filósofo popular: por vezes nos seus diferentes escritos e até mesmo num só deles, ele contradiz-se; mas, em qualquer lugar em que uma coisa o afete, ele expõe-na de todos os lados e torna mais fácil, ao juízo de um mais decidido leitor, encontrar o correto partido.[87]

Este esboço de auto-retrato revela que Garve considerava a sua forma "popular" e relativamente avulsa ou não-sistemática de filosofar não como uma forma de pensamento menor e nem tão-pouco como adversária da filosofia kantiana, mas antes como complementar desta última e como corretiva, ou, pelo menos, como sinalizadora das obstinações sistemáticas (ou que como tais lhe pareciam) da filosofia crítica. A pulsão de conexão sistemática, porém, não tem só aspetos negativos. E Garve aponta casos felizes em que o pensamento kantiano lança pontes sobre domínios aparentemente entre si estranhos, assim iluminando precisamente as questões morais e revelando a harmonia geral do seu sistema. Um desses casos felizes é o contributo dos desenvolvimentos da *Crítica do Juízo* para a melhor contextualização e compreensão dos princípios da moral e, na verdade, para toda a restante filosofia kantiana. E assim,

---

(Ed.), *Kant and His German Contemporaries*, v. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 250-264.

[87] *Ib.*:326-327.

aquilo que Kant separara por um lado, deixando lacunas, abrindo brechas e cavando abismos, preenche, liga e reconcilia por outro lado, de forma surpreendente. A palavra a Garve:

> Quão perfeitamente se ligam as distinções que, na *Crítica do Juízo*, Kant faz entre o agradável, o belo e o sublime e as explicações que ele disso dá com os seus conceitos morais do **respeito pela lei** e da **dignidade do homem!** Quanto dominam também naqueles os mesmos princípios que na Moral o tinham levado a rejeitar a doutrina da felicidade; e quão semelhante é esta relação que ele na teoria do sublime funda entre a razão e a sensibilidade, pondo em evidência o seu antagonismo, com aquela relação que ele, na **teoria da dignidade do homem de ser feliz** [*Würdigkeit des Menschen, glückselig zu seyn*], igualmente estabelece entre aqueles objetos, primeiramente por ele tão separados![88]

O **terceiro mérito** do sistema moral kantiano tem a ver ainda com o anterior: trata-se do **carácter estético e afetivo que ele revela,** sobretudo quando é exposto pelo próprio Kant, mesmo e apesar das mais abstratas das suas partes, e que leva a que muitos bons e nobres homens sejam conquistados pela moral kantiana, apesar de todo o seu rigor. O segredo disso, crê Garve, está no conceito do sublime, tal como Kant primeiramente o desenvolveu completamente na sua terceira *Crítica*, e que na verdade cria o ambiente em que se implanta e desenvolve a vivência moral. Cedo a palavra ao filósofo:

> É a partir do conceito de sublimidade que deriva o de dignidade do homem, o qual na moral kantiana assume precisamente o mesmo lugar e tem precisamente um tão grande influxo, quanto o que tem a felicidade no sistema dos restantes moralistas. O sentimento do sublime é um elemento constituinte daquilo que Kant chama o respeito pela lei e o sentimento moral: – dois conceitos que por certo parecem estar mais ligados ao entendimento e aos

[88] *Ib*.:331-332.

conceitos associados ao arbítrio do que serem verdadeiros sentimentos do coração, mas sem dúvida fazem uma emocionante impressão sobre o leitor que neles penetra.

E prossegue, no seu espírito de promoção da conciliação de sistemas:

Em geral, pode considerar-se como caraterística distintiva entre a moral kantiana e a de muitos Antigos, especialmente a de Platão, que neste domina a representação do moralmente **belo**, naquele a representação do moralmente **sublime**: dois conceitos, que são tão proximamente aparentados, que é impossível distanciar muito entre si os sistemas sobre eles construídos. Um dos filósofos quer tornar a lei **digna de ser amada** [*liebenswürdig*], o outro quer torná-la **merecedora de respeito** [*achtungswerth*]. Mas não deveriam ambos poder unir-se, se soubessem entender-se mutuamente?[89]

O **quarto mérito** do sistema moral kantiano, que Garve considera ser um dos maiores, é que «**o seu essencial conteúdo e sentido não concordam completamente com o modo de exposição e a linguagem que nele domina, e que aqueles têm por certo menos de peculiar, mas na realidade têm mais de verdade**».[90] Ou seja, o real conteúdo e o verdadeiro sentido da moral kantiana não estão completamente reféns da linguagem que os exprime, podendo ser dela resgatados. E, de novo, ele recorre à sua distinção dos dois tipos de filósofos: os que, porventura incapazes de ir até aos primeiros princípios das coisas, pensam a partir das suas presentes sensações e perceções e desenvolvem a sua meditação em constante referência à experiência e ao mundo; enquanto outros, abstraindo das suas perceções, da experiência e do mundo, são construtores de sistemas de conceitos, que levam a sua meditação até aos primeiros princípios, mas correndo o risco de saírem do caminho da ver-

[89] *Ibidem*.

[90] *Ib*.:336.

dade e incorrerem em erros e, sobretudo, afastando-se sempre mais da realidade da vida e da linguagem e da maneira de pensar dos restantes homens. Não é difícil saber de que lado se coloca Garve e em que lado ele coloca Kant. Mas, apesar das dúvidas, críticas e objeções ao sistema moral kantiano, ele não esconde o alto apreço que por este sistema tem, distinguindo bem se se trata de uma exposição dele feita pelo próprio filósofo ou pelos seus discípulos. No seu criador, o rigorismo e o formalismo estão imbuídos de (e compensados por) uma intensa e profunda vivência moral, que não consegue esconder de todo as dimensões da afetividade e do sentimento, o que não acontece nos discípulos, que se aferram às secas fórmulas abstratas do sistema. Não admira, pois, se Garve, depois de ter levantado tantas dúvidas e formulado tantas censuras e objeções, termina absolvendo Kant das lacunas e deficiências que apontara no seu sistema de filosofia moral. Nestes expressivos termos:

> Mesmo que ele <Kant> possa avançar por muito tempo com a mais extrema frieza nas mais subtis abstrações, sem tomar em consideração a experiência ou o sentimento [*Erfahrung oder Gefühl*], ou mesmo que os expulse, não lhe falta, porém, nem o espírito de observação [*Beobachtungsgeist*] nem o poder de sentir (*Empfindungsvermögen*): e as suas observações e sentimentos não estão tão afastados dos de outros homens, quanto o está a sua especulação da destes; pelo contrário, aqueles iluminam-nos como se tivessem algo atraente por si e são por eles facilmente recebidos. Este duplo carácter, na medida em que pertence à pessoa, parece-me ser um mérito do *homem* e, na medida em que ele tem influência nos seus escritos, é também um mérito destes *escritos*. Ele pode por certo esquecer os seus sentimentos e experiências enquanto dura a sua meditação, mas aqueles estão no fundo da alma sempre prontos para acordar, e ora o chamam quando ele se perde, ora se imiscuem no seu discurso, quando este se torna inútil para a instrução de outros homens. O mesmo me parece passar-se na Moral. A sua especulação conduziu-o ao meramente *formal* [*Formelle*] de uma lei da razão que é dada ao homem, na qual devem estar sob o mandamento ao mesmo tempo o conteúdo e as incli-

nações. Mas a sua experiência abriu-o ao *sentimento moral*, e o seu sentimento reconduziu-o à *felicidade*.[91]

Consciente, como também o fora o autor de *Über Anmut und Würde*, de que o verdadeiro conteúdo e o mais genuíno sentido da filosofia moral kantiana podem ser resgatados de alguma da sua peculiar linguagem e modo de exposição, o filósofo popular propõe, em tradução própria, uma súmula daquela filosofia, que acredita poderia vir a ser subscrita por todos os grandes filósofos morais. Ei-la:

> O que é o essencial da moral kantiana, se a despirmos da sua linguagem artificial [*Kunstsprache*], da qual ao mesmo tempo depende a maioria dos seus conceitos próprios? – A razão, a regente suprema do pequeno Estado a que chamamos homem, é também a única legisladora para as suas ações livres e morais. As prescrições da razão legisladora visam principalmente a ordenação e limitação dos desejos e impulsos [*Begierden und Triebfedern*], mediante o que somente ela pode ter influxo sobre as ações dos homens que acontecem no mundo sensível. A submissão perante a lei da razão chama-se **dever** [*Pflicht*] e está unida à coação e ao esforço, por todo o tempo em que as tendências do homem estejam em contradição com a sua vontade racional. Ela chama-se **virtude** [*Tugend*] e é leve e agradável, logo que os desejos se harmonizem completamente com a razão; o que, porém, nos homens, não acontece nesta vida. O cumprimento do dever nos homens é já aqui recompensado mediante a **dignidade** [*Würde*] que ele obtém a seus próprios olhos, e mediante o **respeito** [*Achtung*] que ele ganha cada vez mais pela própria lei (na medida em que, neste respeito algo de amor [*Liebe*] e, por conseguinte, de prazer [*Vergnügen*] está misturado): e a **virtude** [*Tugend*] será recompensada por Deus numa vida futura com uma perfeita felicidade [*vollkommenen*

[91] *Ib*.:337-338.

Glückseligkeit]. Que homem racional e reto não subscreveria este sistema do fundo do seu coração?[92]

Como entender esta proposta garviana de um "símbolo" unificador das filosofias morais? Pulsão conciliatória e eclética que sacrifica as reais diferenças entre os sistemas nas aras da fácil compreensão pelo vulgo? Ou, antes, convicta fidelidade ao princípio de que o que é realmente verdadeiro, bom e útil para todos os homens deve também poder ser por todos compreendido, desde que haja quem lho possa convenientemente explicar e expor, e que o que é verdadeiramente essencial e importante não pode ser assim tão diferente de uns para os outros, ao ponto de ser refratário a um possível consenso?

Seja como for, não me parece justo o juízo, de tom e teor tendencialmente depreciativos, que, sobre a interpretação por Garve do sistema moral de Kant, proferiu Schleiermacher, numa recensão da obra que temos estado a comentar, a qual considera, ainda assim, o melhor de quanto o "estoico" filósofo de Breslau produziu:

> Quanto esforço indizível não lhe terá custado dar voltas sobretudo ao sistema kantiano em todos os seus aspetos, que lhe parecem como aspetos, para dele captar algo em geral! Constitui apenas uma justa recompensa para este fervor que ele, principalmente na descoberta de muitas lacunas, supere muitas coisas e que o fracasso a respeito da incompreensão do todo não lhe tenha retirado completamente a alegria a respeito do entendimento de muitos pormenores.[93]

Mesmo se em brevíssimos traços, creio ter deixado à vista os substantivos méritos da obra, que vão para além da descoberta de muitas lacu-

---

[92] *Ib*.:339-340.

[93] F. Scleiermacher, «Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften», *Athenaeum* III, 1800:137-138.

nas e do entendimento de muitos pormenores. Aliás, se outro mérito ela não tivesse, já não seria pouco o desfiarem-se nela, na maioria dos casos pela primeira vez e como que em catálogo argumentado, as objeções que viriam a ser mil vezes feitas à moral kantiana, na já longa história da sua receção, de que aqui dei apenas algumas amostras. Mais relevante, porém, considero ser o ter Garve nela posto em evidência – talvez sem se dar conta, pois que nisso viu apenas obstinações ou deficiências – o quanto todo o sistema moral kantiano está construído numa apertada teia de meros "postulados", "pressupostos", "pontos de vista" ou "meras ideias", que podem por certo ser explicados, mas nenhum deles pode ser conhecido ou provado pela experiência e nem tão pouco conhecido e provado pela razão teorética, mas que são assumidos pela necessidade de sustentar e dar coerência a todo o edifício da Moral, um edifício construído num "mundo inteligível", para dar conta do que Kant considera ser o "Faktum" único e incontornável da consciência da lei moral e tornar assim possível a moralidade. Estão nesse caso a ideia de "dignidade da humanidade" apresentada «como uma mera ideia» (*Grundlegung*, AA 04:439); a ideia de um "mundo inteligível" (ou "mundo do entendimento" – *Verstandeswelt*), apresentada como sendo «apenas um ponto de vista [*Standpunkt*] que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenómenos para se pensar a si mesma como prática» (*Ib.*, AA 04:458); da mesma forma, "o fecundo conceito de um reino dos fins" é igualmente tão só um «ponto de vista» e «certamente apenas um ideal» (*Ib.*, AA 04:433); a própria liberdade é apresentada como sendo «apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa» (*Ib.*, AA 04:455), como «uma mera ideia, cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, também em nenhuma experiência», como «um pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade» (*Ib.*, AA 04:459; 447-449); a tese segundo a qual «a natureza racional existe como um fim em si» é «posta como postulado [*als Postulat*]», e, todavia, diz-se que «é assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência» e que se trata aí de

um «princípio objetivo do qual como de um supremo fundamento prático todas as leis da vontade têm de ser deduzidas» (*Ib.*, AA 04:429). Toda esta complexa **arquitetura**, que, na falta de melhor palavra, adjetivarei de **conjetural** ou **postulacional** – sustentada que está em meros pressupostos, postulados, pontos de vista e ideias sem realidade objetiva e sem prova tirada seja da experiência ou da razão –, mostra e prova a sua verdade apenas pelo que torna realmente possível, e isso é, segundo Kant, precisamente e nada menos do que a moralidade, pois a alternativa seria desistir desta.[94] Mas isso faz com que toda a Moral kantiana esteja realmente envolvida em paradoxos (se não em inconsequências ou contradições), que, no seu intérprete, o mínimo que provocam é a perplexidade, a incapacidade de as tomar por evidências.[95] Para além do mérito de ter posto tudo isso à vista, e mesmo que o não tenha pensado realmente a fundo, Garve tem ainda o mérito de ter chamado Kant, o filósofo do nebuloso mundo suprassensível (esse verdadeiro "buraco negro", abissal atractor de onde emerge e onde submerge todo o sistema kantiano em seus assuntos supremos), ao mundo sensível e ao "fértil vale da experiência" (*fruchtbare* ***Bathos*** *der Erfahrung*), onde efetivamente decorre

[94] Este aspeto foi já notado por Hans Vaihinger, que chamou "ficções heurísticas" a esses conceitos práticos "sem valor de realidade" mas que dão razão de algo que é real, na sua obra *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1911: 652. De resto, a expressão *"als ob"* é recorrente no texto da *Fundamentação*. Veja-se este passo do *Opus postumum* (AA 21:126): «Transc. Phil. ist nicht eine Hypothese (zu einer anderweitigen Absicht) sondern ein Postulat der theoretisch (speculativen) und moralisch-practischen Vernunft weil Philosophie ein Absolutes Ganzes ist.»

[95] Que Kant tem consciência dessa paradoxalidade da sua Moral revela-o pelo menos esta passagem que se lê na *Fundamentação*: «E aqui está precisamente o paradoxo: que a mera dignidade da humanidade enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a alcançar através disso, por conseguinte o respeito por uma mera ideia, deva servir, no entanto, de preceito irremissível da vontade, e que exatamente nessa independência da máxima em relação a todas essas molas propulsoras [*Triebfedern*] consista a sublimidade da mesma e aquilo que torna todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois, de outro modo, ele teria de ser representado tão-somente como submetido à lei natural das suas necessidades.» (*Ib.*, AA 04:439).

também a vida moral dos homens – (esse mesmo "lugar" que o autor dos *Prolegómenos* diz ser realmente o seu[96]) –, o de trazer, enfim, o filósofo da razão pura à realidade impura do mundo e da vida, onde é difícil – se não mesmo impossível – não só seguir em todo o seu rigor e sempre o imperativo categórico da razão, mas não menos, mesmo seguindo-o, o manter realmente separados, na consciência do agente moral, o que possam ser os princípios puros da razão e os movimentos do coração e do sentimento.

[96] «Mein Platz ist das fruchtbare **Bathos** der Erfahrung.» *Prolegomena*, AA 04:373.

(Página deixada propositadamente em branco)

14
A 'VONTADE DE APARÊNCIA', OU O KANTISMO DE NIETZSCHE, SEGUNDO HANS VAIHINGER

Temos mesmo de **querer a ilusão** – nisso reside o trágico.

Friedrich Nietzsche, *Nach. Fragmente, SW*, KSA, 7, p. 428.

1. Desafiar o inverosímil

Neste ensaio, proponho-me evocar uma das primeiras explícitas interpretações de «Nietzsche enquanto filósofo»,[1] hoje praticamente esquecida, a qual, no seu ulterior desenvolvimento, viria a ter ainda a particularidade de, por assim dizer, desafiar o inverosímil. Com efeito, apesar das ensurdecedoras e geralmente muito pouco corteses críticas a Kant e à filosofia kantiana que se ouvem nos escritos nietzscheanos mais conhecidos, o intérprete de que vou falar foi capaz de reconhecer não só o filósofo que havia em Nietzsche, mas também uma ignorada genealogia kantiana do programa nietzscheano que se expôs sob o *topos*

[1] Hans Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin: Reuther & Reichard, 1902. Esta 1.ª edição foi seguida de uma 2.ª poucas semanas depois, e, em 1905 publica-se pela mesma casa editora a 3.ª edição, revista e acrescida de um Apêndice. Foi feita reedição recente desta 3.ª edição: Hans Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph. Eine Einführung in die Philosophie Friedrich Nietzsches*, edição com «Nachwort» por G. Bleick, Porta Westfalica, Norderstedt, 2002 (é a edição que uso e pela qual cito). Uma 4.ª edição da obra sai publicada em 1916, também pela editora Reuther & Reichard, igualmente revista pelo autor.

da «vontade de aparência» ou "vontade de ilusão" (*Wille zum Schein*)[2]. Mas é claro que isso só foi possível porque o intérprete que tal fez fora antes capaz de descobrir uma dimensão do pensamento kantiano e até mesmo um outro Kant que também não havia sido ainda descoberto e revelado.

Hans Vaihinger (1852-1933) foi, de facto, um dos primeiros a reconhecer a substância e a significação filosóficas da obra de Nietzsche e terá sido também o primeiro e um dos poucos até à atualidade a reconhecer não só a dívida efetiva de Nietzsche em relação a Kant, como também uma profunda e essencial afinidade entre o pensamento nietzscheano e o pensamento kantiano, a qual, sem dúvida, reconhecida e assumida pelo próprio Nietzsche na sua fase juvenil, seria depois reiteradamente abjurada, nas fases mais maduras do seu pensamento. Mas, para além das palavras e apesar das palavras de Nietzsche contra Kant e contra a filosofia kantiana, o Professor de Halle consegue ainda assim descortinar no autor de *O Anticristo* um genuíno kantiano, mas de um «outro Kant» e talvez mesmo, segundo ele, do «autêntico Kant», que ele próprio também descobrira e revelara, aquele Kant que havia posto em evidência o papel fundamental e positivo das ficções em todas as criações do espírito humano que têm que ver não só com a ciência, a metafísica e a arte, mas também e sobretudo com a moral e a religião; em suma: o Kant do *Als Ob*.[3]

---

[2] Deixe-se em aberto todo o amplo espectro semântico (e a ambiguidade mesmo) que o termo alemão *Schein* consente, traduza-se ele por *aparência* ou *ilusão*. De resto, como poderá ver-se pela «Apresentação» da peça de Kant, que vai em Anexo a este livro, também no filósofo crítico a fecunda amplitude e a ambiguidade semântica do termo subsistem, do que dão sobeja prova as propostas de tradução para essa expressão recorrente na *Crítica da Razão Pura*.

[3] [Hans Vaihinger,] *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlin, 1911. Na sua primeira edição, a obra foi publicada sem nome de Autor, o qual nela se apresentava apenas como seu Editor, só assumindo a efetiva autoria da obra nas sucessivas edições. A melhor comemoração do primeiro centenário da publicação da obra de Vaihinger foi, sem dúvida, a publicação de uma tradução da mesma ao português – Hans Vaihinger, *A filosofia do como se. Sistema das ficções teoréticas, práticas*

De facto, se nos colocarmos na superfície dos textos e se excetuarmos algumas expressivas declarações dos escritos nietzscheanos da primeira fase (fim dos anos 60 e início dos anos 70), o que se faz notadamente ouvir neles são os veredictos agressivamente anti-kantianos. Com efeito, nos fragmentos do *Livro do Filósofo* (1873) é presença frequente aquele Kant que, com a *Crítica da Razão Pura*, pôs fim às pretensões e ilusões da ciência (do saber), e com isso «deixou o espaço vazio para o surgimento de um novo tipo de filósofo-artista capaz de criar uma obra de arte com valor estético».[4] Nesse Kant reconhece o jovem Nietzsche um pioneiro e um precursor da sua própria metafísica estética, na medida em que ele fez o trabalho prévio de «amestrar o instinto de conhecimento» e de assim abrir o caminho ao «reforço dos instintos morais e estéticos»; «impelido por uma necessidade de civilização, ele preservou do saber um domínio onde se encontram as raízes de tudo o que é mais elevado e mais profundo – a arte e a ética».[5] Mas esse Kant, «filósofo do conhecimento trágico que amestrou o instinto do saber, sem todavia erigir uma nova metafísica»,[6] e que teria inspirado Schopenhauer, acaba por ser definitivamente soterrado e esquecido, anos depois, sob a imagem de um Kant moralista, acerca do qual se ouvem as mais sumárias e rudes acusações, que são bem conhecidas e que nos levantam a séria dúvida de se quem as profere alguma vez se deu ao trabalho de ler realmente os escritos do filósofo que assim tão duramente atinge com as suas con-

---

e religiosas da humanidade na base de um positivismo idealista, Chapecó: Argos – Editora da Unochapecó, 2011-, assinada por Johannes Kretschmer, feita a partir da tradução inglesa de C. K. Ogden ainda revista pelo autor (*The Philosophy of "As if". A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, New York / Londres: Harcourt, Brace & Company, 1925). O tradutor também assina uma compreensiva Apresentação, que situa a obra no seu contexto de receção e mostra a sua fecundidade e atualidade e enriquece a sua edição com anexos importantes para a compreensão da génese da obra.

[4] F. Nietzsche, *Nachgelassenae Fragmente, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden,hrsg. v. Giorgio Colli e M. Montiari, München / Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag / W. De Gruyter,1980, Bd. 7, p.431. De ora em diante, esta edição é identificada pela sigla *SW*, seguida do número do respetivo volume e página.

[5] *Ibidem*, p.427.

[6] *Ibidem*, pp.427-428.

tundentes palavras. E não nos vale de muito pensar que aquelas primeiras apreciações, francamente positivas e promissoras, compensam, apesar de tudo, a agressiva crueza do julgamento posterior. Porque é o próprio Nietzsche que, largos anos depois (1886), se encarrega de fazer a «Autocrítica» desses escritos de juventude, lamentando-se de não ter tido a coragem de exprimir neles a sua nova ideia numa linguagem verdadeiramente própria, tendo-se antes servido de linguagem alheia e das fórmulas de Schopenhauer e de Kant para dizer o que no fundo era contrário ao espírito e ao gosto destes.[7] Só, pois, contrariando a auto-representação que o filósofo da «vontade de poder» fazia de si próprio é que se pode reconstituir e estabelecer a sua real genealogia. E aqui vale, por certo, aquela observação de Kant, proferida a propósito da sua própria interpretação de Platão, segundo a qual muitas vezes estamos em condições de entender e interpretar um autor muito melhor do que ele se interpretou a si mesmo.[8]

Mas, voltando à descoberta do Nietzsche filósofo e do Nietzsche kantiano, por parte de Vaihinger, a primeira coisa que há que dizer é que nem uma nem outra foram precoces e que também não foram simultâneas. Poderia perguntar-se se foi a atenção dada ao tópico do *como se* (*Als Ob*) kantiano que fez descobrir a dimensão filosófica de Nietzsche; ou se foi antes a descoberta do Nietzsche filósofo que teve impacto na descoberta do *Als Ob* kantiano. Nem uma coisa nem outra. A primeira hipótese não se verifica, pois no seu livro sobre Nietzsche, cuja primeira edição é de 1902, ainda não se destaca como especialmente relevante o tema nietzscheano da «vontade de aparência» e da ficção, que constituirá o assunto do Apêndice à obra publicada em 1911. O tema da aparência (*Schein*) surge aí, por certo, mas ainda e só em relação com a doutrina

---

[7] F. Nietzsche, «Versuch einer Selbstkritik», *SW*, 1, p. 19. Para uma perspetiva recente sobre a dívida de Nietzsche a Kant, apesar desta "autocrítica" e das críticas que ele amiúde faz à filosofia kantiana, veja-se: R. Kevin Hill (Ed.), *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

[8] *Kritik der reinen Vernunft* B 370, AA, 03: 246.

schopenhaueriana da subordinação do entendimento e suas representações à vontade e da subsequente transformação por Nietzsche do conceito de «verdade», por influência do darwinismo. Em contrapartida, são aí destacados os tópicos da «vontade de viver» (*Wille zum Leben*) e da «vontade de poder» (*Wille zur Macht*). E também a segunda hipótese – de uma possível influência da descoberta do Nietzsche filósofo na descoberta da importância do *Als Ob*, e, nomeadamente, na descoberta da importância e significado deste tópico na filosofia kantiana – deve descartar-se de todo. Em nenhum momento do seu Nietzsche-Buch, na 1.ª edição de 1902, Vaihinger menciona como relevante para a sua interpretação sequer alguma eventual relação do profeta de Zaratustra com o filósofo crítico. Uma referência ao antikantianismo de Nietzsche só aparecerá num curto parágrafo do breve Apêndice à 3.ª edição de 1904. Tudo indica que só depois desta data Vaihinger terá descoberto que havia uma linhagem kantiana de Nietzsche. Por outro lado, a descoberta por Vaihinger da importância do *Als Ob* em Kant é muito anterior à sua descoberta do Nietzsche filósofo. Num seu tardio ensaio de autobiografia intelectual («Como nasceu a Filosofia do Como Se»), ele informa que mesmo a III Parte Histórica da sua obra *A Filosofia do Como Se*, no que concerne nomeadamente à resenha e comentário das ocorrências relevantes do *como se* (*Als Ob*) na obra de Kant, fora realizada entre os anos 1877 e 1879, embora muito provavelmente a redação final dessa secção ou de partes dela seja posterior a 1906, já depois da cegueira que o acometeu e impediu de continuar a lecionar na Universidade. Da mesma forma que, presumivelmente, terá sido redigido também nesta última fase o «Apêndice sobre Kant e Nietzsche», tudo o que teria ficado terminado na primavera de 1911. O carácter simultaneamente mais recente e novo deste último Apêndice diz-se no facto de ele ser expressamente nomeado na sequência do subtítulo da obra.[9]

[9] Pref. à 2.ª ed (ed. de 1918, p. V).

2. Hans Vaihinger e a sua descoberta de Nietzsche como filósofo

No Prefácio à 1.ª edição de *Nietzsche als Philosoph*, Vaihinger não tem pejo em confessar a sua tardia descoberta da importância filosófica da obra de Nietzsche. A oportunidade para isso terá sido uma conferência que proferiu numa reunião de docentes da sua universidade, em finais de Julho de 1899. O que concorda com o que escreverá no Prefácio à 2.ª edição de *Die Philosophie des Als Ob*, onde revela que o encontro com a filosofia de Nietzsche foi vivido como um acontecimento novo e refrescante, como a surpreendente descoberta de uma fundamental afinidade de perspetivas, a qual explica pelas comuns fontes de inspiração: Schopenhauer e Lange. Escreve Vaihinger:

> Por aquela época, por volta de 1898, apareceu algo de novo no meu horizonte espiritual. […] Li pela primeira vez os escritos de Nietzsche. Aqui estava uma fonte de águas absolutamente frescas, aqui estavam ideias independentes das problematizações e formulações tradicionais e estas ideias revolucionárias coincidiam em muitos pontos com as minhas: na minha obra «Nietzsche como filósofo» indiquei isso discretamente.[10]

Se, como disse acima, a leitura de Nietzsche não teve qualquer papel na génese e na conceção vaihingeriana do *Als Ob*, teve-o sim na confirmação da pertinência dessa conceção e na decisão do seu autor de publicar por fim a obra em que a expusera, decorridas mais de três décadas sobre a sua primeira redação. Isso o diz o próprio Vaihinger nas «Vorbemerkungen zur Einführung» à 1.ª edição de *A Filosofia do Como Se*:

> Quando, no final dos anos 90, eu li Nietzsche, em relação ao qual até então me tinha mantido afastado por exposições secundárias e falsas, reconheci, para meu grato espanto, um profundo parentesco da completa compreensão

[10] No Pref. à 2.ª ed. (ed. cit., 1918, pp.III- IV).

da vida e do mundo, que em parte remete para as mesmas fontes: Schopenhauer e F. A. Lange. A partir do momento em que eu conheci Nietzsche, este grande libertador, tomei a decisão de fazer publicar ainda no meu tempo de vida a minha obra que jazia na gaveta e à qual estava destinado vir a ser um *Opus Postumum*. Pois eu podia agora esperar que o ponto a que eu chegara, a doutrina das representações falsas mas necessárias, poderia começar a ser compreendida, uma vez que também em Nietzsche ela se encontra. Por certo, nele apenas como um dos muitos tons da sua rica e polifónica natureza, ao passo que em mim como princípio exclusivo, mas também por isso mais claro, mais consequente, mais sistemático. Um Apêndice especial (p.771-790) expõe as coincidências neste ponto. A maior parte dos desenvolvimentos de Nietzsche a respeito deste problema provêm da sua última fase; mas é digno de nota que as declarações fundamentais a este respeito provenham da mesma época, na qual também esta obra nasceu, dos anos 70.[11]

Na 1.ª edição de 1902 do seu Nietzsche-Buch, Vaihinger vê-se na necessidade de situar Nietzsche relativamente a algumas concepções filosóficas, e a melhor forma que encontra para o fazer é por contraposição: Nietzsche é um filósofo *anti*: anti-metafísico, anti-espiritualista, anti-absolutista, anti-teleológico, anti-hedonista, anti-egoísta, anti-utilitarista, anti-cristão, anti-romântico, anti-democrático, anti-liberal, anti-humanista, anti-nacionalista, anti-alemão. Mas a lista é redutível a sete «tendências principais», assim designadas: anti-moralismo, anti-socialismo, anti-democratismo, anti-feminismo, anti-intelectualismo, anti-pessimismo, anti-cristianismo. Num Apêndice à 3.ª edição de 1905, são acrescentadas mais duas tendências características, as quais, na verdade, mais não são do que uma especificação da tendência anti-metafísica: Nietzsche é agora caracterizado também como um anti-platónico e um anti-kantiano. Escreve Vaihinger:

[11] *Die Philosophie des Als Ob [PAO],* pp.XIV-XV.

> Nietzsche não é apenas antiplatónico, mas também **antikantiano**. E por certo um dos mais perspicazes e também mais injustos adversários de Kant. Kant transformou os objetos da antiga metafísica de seres conhecíveis em "coisas--em-si" incognoscíveis. Mas também esta doutrina está contra o sentido de Nietzsche, e o sentido de Nietzsche está contra ela. Esta doutrina é para ele apenas uma metafísica camuflada e por isso ele luta contra ela como luta contra quase todas as outras posições de Kant. Em Platão e Kant, como em quase todos os metafísicos Nietzsche vê defensores da ideia do Incondicionado e do Absoluto, e é contra estas ideias que aponta as setas das suas sátiras.[12]

Vejamos alguns tópicos da interpretação vaihingeriana de Nietzsche enquanto filósofo. Em primeiro lugar, o Professor de Halle sente a necessidade de responder às objeções que na época se levantavam contra o reconhecimento do teor filosófico dos escritos de Nietzsche, a saber: o serem obra de um escritor da moda que em breve cederia o lugar a outro escritor da moda; a falta de sistematicidade e até a incongruência que os caracteriza; o serem, enfim, obra de um espírito doente. Consentia-se que Nietzsche pudesse ser apreciado como um escritor brilhante, que seduzia pelo seu estilo poético, retórico e simbólico e pelo carácter crítico, assistemático, fragmentário e até contraditório do seu pensamento de polemista e demolidor. Mas não se admitia facilmente que ele merecesse ser considerado como um verdadeiro filósofo.[13] Não aceitando tais preconceitos, Vaihinger propõe-se a tarefa de identificar o núcleo da visão nietzscheana do mundo e compreendê-la ao mesmo tempo geneticamente e na sua peculiar coerência, convicto que está de que uma obra que tivera um tão poderoso impacto não podia deixar de ter uma pro-

---

[12] H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, ed. de G. Bleick, p.46.

[13] Ainda assim, pela mesma época, surgiram outros ensaios que também resgatavam algum aspeto filosófico da obra e pensamento de Nietzsche, de que destaco: R. Eisler, *Nietzsche Erkenntnistheorie und Metaphysik* (1902) e F. Rittelmeyer, *Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem* (1903); Oskar Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft und der Sinn des Übermenschen* (1903).

funda substância e uma relevante mensagem que era preciso trazer à luz. E, no final do seu livro, o autor sente-se autorizado a concluir que os pensamentos de Nietzsche, apesar da sua forma aforística e da sua sequência assistemática, expõem uma conexão logicamente satisfatória e decorrem, com imanente necessidade, de um princípio fundamental constituindo um círculo fechado; e que desde que se compreenda o filósofo no núcleo do seu pensamento se entendem até mesmo as suas afirmações aparentemente mais paradoxais como consequências ainda daquele princípio fundamental.[14]

Vaihinger tece interessantes observações também a propósito do peculiar estilo aforístico, lírico e simbolista de Nietzsche. E embora não minimize a originalidade do autor de *O nascimento da Tragédia* ou de *Assim falava Zaratustra*, aponta alguns pensadores com os quais Nietzsche tem familiaridade em algum aspeto do seu pensamento, sejam eles da Antiguidade, do Renascimento, da Modernidade, ou mesmo do seu século. E, neste último caso, o destaque vai para três nomes: Schopenhauer, Darwin e Lange, os quais, como veremos, são também reconhecidos como decisivos na formação intelectual do próprio Vaihinger. Mas sobretudo ele identifica o princípio fundamental do qual, a seu ver, decorre toda a visão nietzscheana, a saber, da doutrina schopenhaueriana da vontade, a qual sofre, sob o influxo do darwinismo, uma inversão num sentido positivo.[15] Desse modo, o pessimismo da filosofia da vontade de Schopenhauer, pela mediação de Darwin, verte-se na filosofia otimista da Vida e da «vontade de viver» (*Wille zum Leben*), que caracteriza o segundo período da produção nietzscheana, e que logo se tornará na filosofia da «vontade de poder» (*Wille zur Macht*), que domina a terceira fase do seu pensamento.[16]

---

[14] *Ibidem*, p. 44.

[15] *Ibidem*, pp. 21, 29.

[16] *Ibidem*, pp.24-25.

Em primeiro lugar e sobre todas domina, pois, em Nietzsche a herança schopenhaueriana: o primado da vontade sobre o intelecto, o entendimento concebido como um órgão da vida subordinado à vida e à vontade, com a consequente relativização do intelecto, da ciência e da verdade e a ideia de que o mundo representado pelo entendimento é mero fenómeno ou aparência enganadora e que, no fundo, nada é verdadeiro.[17] A este fundo schopenhaueriano, de tonalidade pessimista, vai juntar-se o princípio tomado de Darwin da energia originária dos instintos que comanda a luta pela vida e é este princípio darwiniano, assumido como uma espécie de vitalismo metafísico, que vai transformar o pessimismo schopenhaueriano numa visão otimista. A luta da vida pela existência tem um sentido: a produção do mais apto e do mais forte.[18] Por conseguinte, as representações enganadoras do intelecto, de que falava Schopenhauer, não são todas igualmente válidas, ou antes, não são todas igualmente sem valor. A intervenção do ponto de vista darwinista da seleção e da luta pela existência permite distinguir, entre as representações ilusórias, aquelas que são realmente promotoras da vida e aquelas que são prejudiciais à vida. Existe uma seleção entre elas e só sobrevivem as que promovem a vida, sendo as restantes abandonadas. É a essas ilusões que promovem a vida que os homens chamam «verdades». A orientação anti-intelectualista de Nietzsche eleva-se assim a uma poderosa inversão do tradicional conceito de verdade. A aparência (*Schein*) é colocada ao serviço da vontade de viver e o próprio enganar ou iludir (*Schweigen*) perde o seu sentido negativo e ganha um carácter positivo, como meio para promover a vida, como órgão da vida, como instrumento do poder.[19]

---

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*, p. 36.

3. Da descoberta do Nietzsche filósofo à descoberta do Nietzsche kantiano

Um aspeto a assinalar é a afinidade reconhecida por Vaihinger entre a sua visão ficcionalista e aspetos essenciais da visão nietzscheana do mundo. Sem que tal implique uma completa identidade de posições, há, contudo, uma predisposição para apreciar positivamente e até favoravelmente as posições do profeta de Zaratustra. Essa afinidade é por ele explicada como decorrente da comum genealogia intelectual, das influências que marcaram um e outro e que são as mesmas, embora por certo recebidas diferentemente, a saber: Schopenhauer, Darwin e Lange. E, é claro, também Kant, um certo Kant.

No que respeita à sua relação com Lange, referindo-se à publicação da 2.ª ed. de *História do Materialismo* (no inverno de 74/75), escreve Vaihinger, sublinhando como neste pensador encontrou uma simbiose fecunda de Schopenhauer e de Kant, cujas filosofias também o haviam já tocado de forma decisiva a ele próprio:

> Finalmente encontrei a obra de um homem que eu procurava tantas vezes sem êxito nos quatro anos de Tübingen: o guia, o mestre, o «professor no ideal». O espírito que mais ou menos claramente me impulsionava para a frente – nele reinava com total clareza e, ao mesmo tempo, de forma perfeita. De um lado, o mais elevado respeito aos fatos, conhecimentos exatos das ciências naturais, e, ao mesmo tempo, domínio de toda a história das civilizações. Do outro lado, o criticismo kantiano, porém temperado e ampliado por Schopenhauer, e, sobretudo, grande ímpeto ético e, em relação aos dogmas religiosos, radicalismo rigorosíssimo na teoria, combinado com tolerância generosa na prática. Eu aspirava a tudo isso sem encontrar todas estas qualidades reunidas em um só pensador. Estava, pois, diante de mim o que procurava e almejava, uma perfeita obra de mestre. A partir desse momento, designei-me discípulo de F. A. Lange… A *História do Materialismo* era tão fértil para os meus estudos específicos daquele tempo porque eu considerava F. A.

> Lange no caminho certo em relação ao problema metódico das ficções. Mas, no que diz respeito a este ponto, ele se mostrava inseguro e vago, de modo que eu podia esperar ir ainda mais fundo nesta questão específica com os meus estudos.[20]

Vaihinger considera Lange o verdadeiro iniciador do movimento de «regresso a Kant», que se desenvolveu na Alemanha no último quarto do século XIX. Numa nota ao seu tardio ensaio autobiográfico, ele próprio interpreta as vias que tomou esse movimento, chamando a si a protagonização de uma delas, nestes termos:

> Partindo do neokantianismo de um F. A. Lange, se podia optar por duas vias diferentes: ora se desenvolvia com mais precisão o ponto de vista kantiano, baseando-se numa investigação mais fina e mais fiel do ensino de Kant, o que foi feito por Cohen; ora se combinava o neokantianismo de Lange com o empirismo e o positivismo. Isto foi feito pela minha *filosofia do como se*, a qual conduz também a uma investigação mais aprofundada da teoria kantiana do *como se*.[21]

Na primeira edição de *A Filosofia do Como Se*, Vaihinger publica, como epígrafe, no próprio rosto da obra um excerto de uma carta de Lange, na qual este lhe declara «estar convencido de que o ponto posto em realce naquela obra haveria de tornar-se um dia a pedra angular da teoria filosófica do conhecimento» [*Ich bin überzeugt, dass der hier hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird*]. E uma das secções da Terceira Parte da obra, dedicada às «Confirmações Históricas» (Historische Bestätigungen) da doutrina do *Als Ob*, é

---

[20] Apud *A Filosofia do Como Se*, trad. portuguesa de J. Kretschmer, Argos-Unochapecó, Chapecó, 2011, p. 690.

[21] Hans Vaihinger, «Wie die Philosophie des Als OB entstand», in Raymund Schmidt (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Meiner, Leipzig Felix, 1921, p.197.

dedicada a Lange («Friedrich Albert Langes "Standpunkt des Ideals"»), apontando-se nela a matriz e a genuína origem kantiana do núcleo do pensamento deste pensador, mesmo se este nem sempre reconhecera diretamente a inspiração kantiana das suas ideias.[22]

Também o jovem Nietzsche havia reconhecido o papel que a leitura daquela mesma obra de Lange (na sua primeira edição) tivera na sua formação, associando-o, aliás, expressamente a Kant e a Schopenhauer. Fê-lo numa carta de Novembro de 1866 a Hermann Muschacke, onde se lê:

> A mais significativa obra filosófica que saiu no último decénio é sem dúvida a *História do Materialismo* de Lange, acerca da qual eu poderia escrever um longo elogio. Kant, Schopenhauer e este livro de Lange – eu não preciso de mais nada.[23]

Nessa fase, o Kant que lhe interessava, ou que ele conseguia ver, era o que lhe era projetado seja pela leitura de Schopenhauer seja pela de Lange.

No seu Nietzsche-Buch, não há ainda, como disse, qualquer alusão positiva de Vaihinger à relação de Nietzsche com Kant. E mesmo a breve referência ao antikantianismo de Nietzsche só aparece na 3.ª edição de 1904. Creio, pois, que se pode inferir que só após esta data ele terá descoberto tal relação e que só a terá explicitado na fase de reelaboração de *A Filosofia do Como Se*, concluída, como vimos, na primavera de 1911. Como se deu a mudança de perspetiva, ou a descoberta deste Nietzsche kantiano?

Só podemos conjeturar. Havia, é claro, a perceção reconhecida de uma certa afinidade de tópicos, que se interpretava como decorrendo

---

[22] *PAO*,753-771. Vaihinger havia-se já ocupado de uma apreciação do significado da referida obra de Lange, no seu estudo: *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX.Jahrhundert. Ein kritische Essay*, Iserlohn, J. Baedeker, 1876.

[23] Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986, Bd. 2, p. 184.

das comuns influências recebidas que conduziram o próprio Vaihinger à sua *Filosofia do Como Se*, com destaque para as de Kant, de Schopenhauer e de Lange. E, entretanto, foram publicados postumamente alguns escritos nietzscheanos de juventude, nomeadamente o ensaio *Sobre Verdade e Mentira num sentido extra-moral*, que será já comentado por Vaihinger no seu Apêndice e que se pode considerar como o *organon* do modo de pensar nietzscheano e até mesmo como um verdadeiro «discurso do método» do que se poderia chamar uma Metaforologia transcendental. Nesse ensaio, respondendo à pergunta «O que é afinal a verdade?» – Nietzsche escreve:

> Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, uma suma de relações humanas, que foram poética e retoricamente sublimadas, transpostas, adornadas, e que, depois de um longo uso, parecem a um povo como firmes, canónicas, vinculativas: as verdades são ilusões que esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas que perderam a sua imagem e que agora são tidas não já como moedas mas apenas como metal.[24]

Vaihinger, que tinha escrito em 1900 um ensaio no qual propunha que se considerasse Kant não apenas como "um metafísico", mas também como "um metafórico",[25] ao ler aquele ensaio de Nietzsche, só podia associar os dois pensadores como ligados numa causa filosófica comum. Seja como for, no referido Apêndice à obra de 1911, aparecem mais duas fontes de inspiração de Nietzsche, para além de Schopenhauer e Darwin, que haviam sido apontados no Nietzsche-Buch. São elas precisamente

---

[24] *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *SW*, 1, pp. 880-881.

[25] Hans Vaihinger, «Kant – ein Metaphysiker? » in *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag von einer Reihe von Fachgenossen gewidmet*, Tübingen, 1900, pp.133-158 (o ensaio será replicado de forma abreviada em artigo da *Kant-Studien*, 7, 1902, 117): «Dem Schlagwort, ‚Kant ein Metaphysiker' kann man das gleichwertige gegenüberstellen: ‚Kant ein Metaphoriker'.»

F. A. Lange e Kant. E sugere-se mesmo a decisiva mediação de Lange na receção por Nietzsche da influência kantiana, sendo que o autor de *O nascimento da Tragédia* é agora também explicitamente reconhecido como fazendo parte da família dos filósofos do *Als Ob*. E é deste modo que Kant, o filósofo que denunciou as ilusões transcendentais da razão e que caracterizou as ideias da razão como ficções ou invenções da razão (*Dichtungen der Vernunft*), e que, sob a fórmula recorrente do *Als Ob*, concedeu tão amplo espaço na sua filosofia ao juízo ficcional, se encontra em inesperada sintonia ou mesmo em afinidade próxima com aquele que entre todos mais rude e sumariamente o terá alguma vez criticado. O que, segundo Vaihinger, sobretudo liga Nietzsche a Kant é o tema das ficções – a doutrina das representações conscientemente falsas e todavia necessárias, aquilo a que Nietzsche chamara a «vontade de ilusão» e que contraporá à «vontade de verdade» que teria dominado todo o pensamento ocidental, seja na ciência ou na filosofia. No seu «Apêndice sobre Kant e Nietzsche», cujo verdadeiro título é «Nietzsche e a sua teoria da aparência conscientemente querida» – «Nietzsche und seine Lehre vom bewusst gewollten Schein» ("Der Wille zum Schein")» –, Vaihinger propõe-se mostrar como a ideia de ficção (de aparência, de ilusão) trabalha toda a filosofia de Nietzsche e já desde os ensaios de juventude, da mesma forma que, na Terceira Parte da obra, mostrara que a doutrina do *Als Ob* trabalha em profundidade e extensão toda a obra de Kant até às últimas reflexões do *Opus postumum*. O que resulta desta nova leitura de Nietzsche é a reivindicação deste para a história do neokantismo, pela via aberta por Lange e trilhada também pelo próprio Vaihinger. Com o seu estilo peculiar, Nietzsche seria então um kantiano que se ignora e que também os seus contemporâneos ignoraram, porque se deixaram ludibriar com as críticas pontuais, mas por vezes muito ferozes, que o discípulo de Zaratustra dirigiu contra o mal-compreendido filósofo crítico e a sua filosofia. No fundo, porém, segundo Vaihinger, a doutrina nietzscheana da ilusão é inspirada por Lange e pela interpretação que este fizera de Kant. Pela primeira vez se reconhece e se põe em evidência

esta a origem kantiana ou mesmo «neokantiana» da doutrina de Nietzsche, pela mediação de Lange. Escreve Vaihinger:

> Até agora houve uma total falta de reconhecimento desta origem kantiana ou, se se prefere, neokantiana da doutrina nietzscheana. […] Nietzsche tem de facto muito de Kant, não, por certo, do Kant dos livros escolares, […] mas do espírito de Kant, do autêntico Kant, aquele que viu a aparência até às suas mais profundas raízes, mas que, tendo visto em profundidade a aparência, também viu e reconheceu com consciência a sua utilidade e necessidade.[26]

O referido Apêndice constitui um rastreio do tema da ilusão e dos tópicos conexos (ilusão, perspetivismo, como se, metáfora, mentira) nos escritos de Nietzsche das várias fases, mesmo nos escritos de juventude, apontando a proximidade com as posições kantianas, e sublinhando esta proximidade uma e outra vez com declarações e exclamações enfáticas do tipo: «ganz Kantisch!» O Apêndice termina com a ideia sugerida por alguns escritos de Nietzsche do 3.º período, precisamente um dos mais ostensivamente anti-kantianos (*Also sprach Zarathustra*, *Jenseits von Gut und Böse*, *Genealogie der Moral*, *Götzendämmerung*, *Antichrist*), de uma «Metafísica do Como Se» (*Metaphysik des Als Ob*), a qual encarasse de frente a seguinte questão: que papel desempenha a ilusão ou a aparência no todo do acontecer mundano e como se deve considerar e valorizar este acontecer a partir do qual se produz necessariamente a ilusão? Num tal programa, a ilusão ou aparência seria concebida não já apenas como a lógica do pensamento humano, mas como a lógica do mundo, como o próprio jogo do ser consigo mesmo. A criação estética e a ilusão poética é que nos permitiriam, então, o melhor vislumbre acerca do modo da criação do ser como um eterno representar e falsear. A vontade de aparência, de ilusão e de engano revelar-se-iam assim como tendo mais

[26] *PAO*, 772.

profundidade metafísica do que a vontade de verdade dos cientistas e metafísicos. E assim conclui Vaihinger:

> Desde este ponto de vista, a aparência não deve já ser lamentada e combatida pelos filósofos, como foi até agora, mas, na medida em que é útil e valiosa e ao mesmo tempo se evidencia como esteticamente intocada, a aparência deve ser afirmada, desejada e justificada. O "perspetivismo" é-nos "necessário".[27]

Não fosse a doença que o acometeu nos últimos anos e Nietzsche teria talvez reencontrado o caminho que havia sido tomado por Kant, que ele tão mal e injustamente interpretou e que fora também percorrido por F. A. Lange, de quem recebeu forte e reconhecida influência na juventude. Tal a convicção de Vaihinger.[28]

Esta inesperada aproximação de Nietzsche a Kant é, sem dúvida, sugestiva e fecunda, tanto para a hermenêutica da filosofia kantiana como da filosofia nietzscheana e, é claro, para uma reavaliação da relação desta com aquela. E merece bem ser ainda trabalhada, de modo a perceber-se melhor o teor dessa aproximação possível entre os dois filósofos e o modo como o programa nietzscheano responde, por continuidade, antítese ou aprofundamento, ao próprio programa kantiano. O que, no fundo, parece unir os dois pensadores é a valorização que cada qual a seu modo faz da ficção poética e, graças a isso, o reconhecimento da importância da poética da ficção como sendo o trabalho fundamental da atividade criadora do espírito.[29] Quando Nietzsche escreve que «a Filosofia é uma forma de Poética…, é a Poesia para além dos

---

[27] *PAO*,788.

[28] *Ibidem*, 790.

[29] Veja-se, a propósito, o meu ensaio «Hans Vaihinger: o Kantismo como Ficcionalismo?», *in* Leonel Ribeiro dos Santos *et alii* (coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa:CFUL, 2007, pp.515-536; reeditado sob o título «As ficções da Razão. Hans Vaihinger ou o Kantismo como ficcionalismo», *in* Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-epistemologia Kantiana,* Lisboa: Esfera do Caos, pp.177-203.

limites da experiência» [*Die Philosophie ist eine Form der Dichtkunst… ist die Dichtung ausser der Grenzen der Erfharung*][30], é como se estivesse a interpretar a afirmação de Kant segundo a qual as ideias são «poemas da razão» [*Dichtungen der Vernunft*][31], as quais, todavia, já não são capazes de enganar o filósofo crítico, prevenido que está pela crítica contra a ilusão transcendental que as toma por designação de realidades objetivas, mas sem por isso as rejeitar, pois que elas correspondem à teleologia mais íntima e às necessidades mais essenciais da razão que as inventa de si própria e para si própria.

4. O Kant de Vaihinger e o Kant de Nietzsche

A interpretação vaihingeriana de Nietzsche permite não só estabelecer uma relação dual de Nietzsche com Kant, mas também uma relação triangular que liga Kant, Nietzsche e o próprio Vaihinger. O que os liga é o ficcionalismo, a ideia das ilusões ou aparências conscientemente falsas mas necessárias, o *Als Ob*. Sobre a originalidade da leitura vaihingeriana de Kant e a sua fecundidade especulativa, baste ter presente a sua influência na segunda década do século XX. E se essa influência esmoreceu ao longo da terceira década e se a obra de Vaihinger veio a ser severamente criticada por outros kantianos como inadequada interpretação da filosofia de Kant,[32] isso em nada diminui a sua importância, a qual volta a ser reconhecida na atualidade.[33] Se não é sustentável colocar toda

---

[30] F. Nietzsche, *SW*, 7, p.439.

[31] A expressão é recorrente no *Opus postumum* (AA 21: 101-102), podendo ser vertida por «poemas», «invenções», «produções», «ficções»… e é nesse sentido que, já na *Crítica da Razão Pura*, as ideias são chamadas «heuristiche Fiktionen» (Ak III, 503).

[32] Erich Adickes, *Kant und die Als-Ob Philosophie*, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1927. Para uma apreciação desta crítica de Adickes e, em geral, da interpretação vaihingeriana da filosofia de Kant, veja-se o meu ensaio citado na nota 29.

[33] Uma prova disso pode ver-se nas recentes traduções da obra para o romeno (*Filosofia lui Ca si Cum*, Bucareste : Ed. Nemira, 2001), para o francês (*La philosophie du comme si. Système des fictions théoriques, pratiques et religieuses de l'humanité, sur la base*

a filosofia kantiana à conta do *Als Ob*, pelo menos não se pode recusar a Vaihinger o mérito de ter descoberto e ter posto em evidência esse aspeto verdadeiramente fundamental do pensamento kantiano.

Mas que lucro resulta do reconhecimento desta relação genealógica para a compreensão da filosofia de Nietzsche e da filosofia de Kant? Para além do Kant «teórico do conhecimento» e «metafísico», teríamos assim um Kant ficcionalista, conjeturalista e esteta, que alguns poderão entender num sentido meramente negativo como fenomenalista, relativista e cético. Mas Nietzsche? Como pôde ele enganar-se tão rotundamente e passar a ver em Kant apenas um inimigo, em vez de reconhecer nele um parceiro? Há efetivamente uma arcaica relação de Nietzsche com Kant e a sua filosofia que não deve ser descurada, mesmo se ela vem a ser posteriormente reprimida e negada. Se tivermos em conta o ensaio acima citado do ano 73, *Sobre a verdade e a mentira num sentido extra-moral*, que traça o esboço de uma Metaforologia transcendental, pode dizer-se que ele cumpre a sugestão dada por Kant no § 59 da sua *Crítica do Juízo* no sentido de se empreender uma investigação acerca dos fundamentos ou pressupostos metafóricos que estão na base dos próprios conceitos filosóficos. Kant diz aí que essa questão «merecia bem uma investigação mais aprofundada»[34], que ele próprio todavia não chega a realizar. Ora, é como se Nietzsche, naquele seu ensaio, respondesse ao desafio lançado por Kant. Não sendo diretamente demonstrável uma inspira-

---

d'un positivisme idéaliste, trad. e prefácio de Christophe Boriau, Paris : Éditions Kimé, 2008) e para o português (*A Filosofia do Como Se. Sistema das ficções teoréticas, práticas e religiosas da humanidade na base de um positivismo idealista*, trad. e apresentação de Johannes Kretschmer, Chapecó: Argos-Editora da Unochapecó, 2011). E também em estudos recentes, de que destaco: Bernd Dörflinger / Günter Kruck (Hrsg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim: Georg Olms, 2011 (onde, nas pp. 29-46, se encontra o ensaio de Claudio La Rocca – «Formen des Als-Ob bei Kant»); Christophe Bouriau, «Vaihinger and Poincaré: An Original Pragmatism?», in: Michael Heidelberger / Gregor Schliemann (eds.), *Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 221-250; Klaus Ceynowa, *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers «Philosophie des Als Ob»*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.

[34] I. Kant, *Kritik der Urteislkraft*, AA 05: 352.

ção kantiana das reflexões de Nietzsche acerca da invenção de metáforas como um instinto fundamental do homem (no fundo, gerido pela imaginação), ela não é todavia de rejeitar. Nietzsche lera o texto da terceira *Crítica* kantiana, a partir de 1868, tendo trabalhado um dos seus temas maiores – a Teleologia – com vista à redação de uma Dissertação intitulada precisamente *Die Teleologie seit Kant*. Numa carta a Vischer, presumivelmente de Janeiro de 1871, ele confessa: «Dos mais recentes filósofos, eu estudei com especial predileção Kant e Schopenhauer. Nos dois últimos anos, eles ganharam por certo a minha boa fé…»[35]. Pelos apontamentos e esboços do que deveria ser a referida Dissertação, nunca porém concluída, podemos ainda assim ver como Nietzsche aprendeu com Kant que, para além do seu poder explicativo ou científico, os conceitos e sistemas filosóficos têm também um sentido e um valor estéticos, sendo levado mesmo a escrever que «a teleologia é, tal como o otimismo, apenas um produto estético» [*Die Teleologie ist wie der Optimismus nur ein ästhetisches Produkt*].[36] Mais decisiva ainda me parece ser a própria interpretação que da filosofia de Kant faz Nietzsche nos escritos da sua primeira fase, e a que já me referi acima. Kant era aí considerado como um dos filósofos que antecipam a consciência de uma visão trágica e artística do mundo, em cuja filosofia a consciência filosófica se transcende na experiência estética da teleologia da razão e da natureza, em cuja obra a ciência mesma é superada pelas «forças mitopoiéticas» e pelo «instinto mítico».[37] Tivesse Nietzsche lido isso diretamente na *Crítica do Juízo*, como cremos ter sido possível, ou tivesse sido advertido para tal pela mediação de Schopenhauer e sobretudo de Lange, como sustenta Vaihinger, não há dúvida, porém, de que já o seu pensamento da primeira fase aponta claramente no sentido de uma filosofia do *Als Ob* e

---

[35] F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, 3, p. 177

[36] «Die Teleologie seit Kant», in: F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, (Musarion-Ausgabe) München, 1922, Bd. I, 410.

[37] F. Nietzsche, *SW*, 7, p. 439.

representa, sob esse aspeto, um verdadeiro retorno a Kant e o desenvolvimento de uma das dimensões fundamentais do filosofar kantiano, raramente tida em consideração, e que coube ao seu contemporâneo Vaihinger pôr em toda a evidência, mas numa obra que, pela tardia data da sua publicação, ele já não pôde ler. Assim, quando no citado ensaio de 1873 «Sobre a verdade e a mentira», Nietzsche pergunta – «O que é então a verdade?» – e responde: «é um exército de metáforas em movimento»; quando ele, nesse mesmo ensaio, diz que «acreditamos saber algo acerca das coisas mesmas, […] mas na verdade nada mais possuímos do que metáforas das coisas, as quais não correspondem de modo nenhum às respetivas essencialidades originárias»[38] – ele culmina, porventura sem o saber, um longo processo de olhar crítico da razão orientado sobre si mesma e sobre os seus próprios procedimentos. Uma razão que consciencializa e julga a sua própria maneira de proceder, como é a razão crítica, haveria de questionar não apenas os limites do conhecimento, ou o método e o estatuto científico da Metafísica, como fez Kant, mas ser levada a perguntar também alguma vez pela condição e natureza da sua própria linguagem, pela condição e natureza da linguagem filosófica, ganhando a consciência e a evidência de que também «o filósofo está preso nas malhas da linguagem.»[39]

---

[38] *SW*, 1, p.879.

[39] «Der Philosoph in den Netzen der *Sprache* eingefangen.» *SW*, 7, p.463. Retomo aqui, abreviando-a, uma ideia que pela primeira vez expus na minha dissertação de doutoramento, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (FLUL, Lisboa, 1989; na edição da F. C. Gulbenkian/JNICT, Lisboa, 1994, pp. 64-68). Veja-se também o meu ensaio «O retorno ao mito, ou a herança kantiana de Nietzsche», *in* Leonel Ribeiro dos Santos, *A razão sensível. Estudos kantianos*, Lisboa: Edições Colibri, 1994, pp, 117-140 (anteriormente publicado em *Philosophica*, n.º 1, 1993, 89-111, sob o título «Retorno ao mito. Nietzsche, a música e a tragédia»).

(Página deixada propositadamente em branco)

APÊNDICE

IMMANUEL KANT

ESBOÇO DE UM DISCURSO DE ARGUIÇÃO SOBRE AS FICÇÕES POÉTICAS

A. APRESENTAÇÃO

1. O texto: sua origem, edições e traduções

A peça, de que adiante se oferece a tradução portuguesa, corresponde às Notas de Kant para um Discurso proferido na sua universidade, a 28 de Fevereiro de 1777, como arguição académica da *Dissertatio Philologico-Poetica de Principiis Fictionum Generalioribus* (Dissertação filosófico-poética acerca dos princípios mais gerais das ficções), apresentada por Johann Gottlieb Kreutzfeld, candidato ao lugar de professor de Poética nessa mesma universidade de Königsberg.

O texto original manuscrito, sem título, que pertencera ao espólio de G. B. Jäsche e deste passara a Karl Morgenstern e à sua Biblioteca, em cujo Catálogo (Dopart 1868) constava com o n.º CCLXXX, foi transcrito por Arthur Warda e, sob o título «Eine lateinische Rede Imm. Kants als ausserordentlichen Opponenten gegenüber Johann Gottlieb Kreutzfeld», foi publicado na revista *Altpreussische Monatschrift* (vol. 47, n.º 4, 1910, pp.663-670), precedido apenas de uma breve nota a respeito da sua origem, deixando para a posterior integração nos volumes da Akademie-Ausgabe as notas críticas ou referências interpretativas. Logo no

ano seguinte, Bernhard Adolph Schmidt publica a respectiva tradução alemã, com o título «Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion», na revista *Kant-Studien* (vol. 16, 1911, pp. 5-21). Na versão original latina, com nova transcrição e com o correspondente texto da dissertação de Kreutzfeld em fundo de página, a peça seria depois publicada, por Erich Adickes, sob o título «Entwurf zu einer Opponenten-Rede», como um "Apêndice", no 2.º tomo do volume da Akademie-Ausgabe, correspondente às *Reflexionen zur Anthropologie*.[1]

É esta última edição que serve de base para a tradução que aqui se oferece, fazendo o respectivo cotejo com a edição de Warda. Para além da tradução alemã de Schmidt, há mais 5 traduções conhecidas da peça: uma russa por L. Stolovitsch (publicada em «*Kantovsky Sbornik*», 10, 1985), uma inglesa por Ralf Meerbote[2] (1988; reed. 1992) e duas italianas, respectivamente, por Maria Teresa Catena[3] (1998), e por Oscar Meo[4] (2000). Já depois da primeira publicação da tradução portuguesa desta peça (*Estudos Kantianos*, v.2, n.2, Jul/Dez, 2014, pp.291-314), saíu uma tradução espanhola da mesma por Salvador Mas.[5]

A tradução do texto não é fácil e todos os que já se deram a esse trabalho apontaram isso. As principais dificuldades resultam, antes de mais, do seu carácter de esboço, suporte para uma intervenção oral, em muitos passos com versões alternativas que foram riscadas, ou com alusões e

---

[1] *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischer Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1923, Bd. XV.2, pp. 903-935.

[2] Immanuel Kant, *Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction* (Translated by Ralf Meerbote), in: *Kant's Latin Writings.* Translations, Commentaries and Notes, ed. by L. W. Beck, M. J. Gregor, Ralf Meerbote, J. A. Reuscher. New York: Peter Lang, 1992, pp.161-183.

[3] Immanuel Kant / Johann Gottlieb Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*. A cura di Maria Teresa Catena. Napoli: Guida Editore, 1998.

[4] *Sul l'illusione poetica*, in: Oscar Meo, *Kantiana minora vel rariora*. Genova: Il Melangolo, 2000, pp. 113-132.

[5] *Sobre la ilusión poética y la poética de la ilusión* (Esbozo de un discurso "Sobre las ficciones poéticas"), Nota preliminar, traducción y notas de Salvador Mas, *Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy*, n.1, 2015, pp.235-252.

expressões não de todo explícitas, mas que certamente seriam explicitadas na apresentação oral.

Passo a uma rápida recensão das traduções existentes da peça que me foram acessíveis (com excepção da referida tradução russa de L. Stolovitsch). Seja, pois, em primeiro lugar, a de Bernhard Adolph Schmidt, a qual tem o mérito de propor dúvidas e sugerir algumas correções à transcrição do texto proposta por Warda. Todas as traduções posteriores da peça a seguem mais ou menos de perto, aceitando as suas correcções à leitura e edição do texto por Warda e também as suas anotações e sugestões interpretativas, omissas naquela outra edição. Assim, a tradução inglesa de Ralf Meerbote diz-se feita a partir da edição original do texto latino por Arthur Warda, mas tendo em conta a tradução alemã de Schmidt e as correcções deste, nomeadamente quanto à ordem das frases de Kant escritas sobre as páginas da tese de Kreutzfeld. As poucas notas são extraídas de Schmidt e de Warda. É a de Meerbote uma tradução que, em geral, se caracteriza pelo empenho de simplificar o texto. É precedida por uma «Introdução» que contextualiza a peça na *silent decade* e dá tópicos para a sua interpretação e inscrição no pensamento kantiano, sobretudo em torno da distinção entre *deceiving and not-deceiving semblance* e do estatuto da aparência e semelhança (*appearance and semblance*), no ensaio de 1777 e depois dele (nomeadamente, na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica do Juízo*). A tese central de Meerbote é a de que no ensaio de 1777 a noção de *appearance* não tem sentido epistémico, nem é uma noção proposicional. Esta distinção entre *epistemic representations* e *non-epistemic representations* domina a leitura que Meerbote faz do texto e do seu alcance. É difícil resumir a exposição muito analítica que propõe. Transcrevo apenas uma passagem da sua conclusão que sublinha o significado da peça na evolução do pensamento crítico de Kant: «Se a minha interpretação geral do Discurso é correcta, então Kant em 1777 está na posse de algumas posições que são importantes e preparatórias para a primeira *Crítica* […] e também para certas perpspectivas que dizem respeito à apreciação e avaliação estética que viriam a ser por ele

formalizadas como parte do sistema na tardia *Crítica do Juízo*.» (p.166) Nesta conclusão, todos os tradutores da peça estão de acordo, com mais ou menos abundância de sugestões e argumentos.

Na sua edição da tradução da peça kantiana, Maria Teresa Catena tem a vantagem de apresentar também a tradução das partes da Dissertação de Kreutzeld comentada e discutida por Kant. Tem, além disso, um rico aparato de notas, seja ao texto de Kreutzfeld, seja ao de Kant. E apresenta um extenso estudo sobre esse episódio académico – *Inganno e illusione. Un confronto accademico* (pp.65-102), contextualizando-o (§ 1, pp.65-72), interpretando, seja a posição de Kreutzfeld (§ 2, pp.73-77), seja, mais extensamente, a de Kant (§3, pp.78-92), também com amplas notas. Reconhecendo a dificuldade da peça, a tradutora mostra-se, todavia, menos preocupada com os seus aspectos linguísticos do que com o seu conteúdo conceptual, que identifica no confronto que Kant estabelece entre o mero *engano* e a *ilusão*, tópicos que traz ao título do seu opúsculo.

Também Oscar Meo, em «Apêndice» ao seu livro *Kantiana minora vel rariora* (Genova: Il Melangolo, 2000, pp.113-132), oferece uma tradução deste texto de Kant, precedida de um estudo que o situa no seu contexto próximo e no contexto geral da obra de Kant. A sua tradução é também apoiada por generosas notas filológicas, históricas, eruditas ou explicativas e justificativas das suas opções. O autor comenta e critica por vezes as opções de Schmidt e de Meerbote. Refere-se de passagem, mas sem comentários, à tradução de M. T. Catena (p.117). Sobre o conteúdo da peça, escreve Meo, nisso em plena sintonia com Catena: «No que concerne à temática abordada por Kant no seu escrito, a mais importante é constituída pela distinção entre engano (em alemão: *Betrug*) e ilusão (em alemão: *Illusion*, ou também *Schein*): enquanto o primeiro é julgado negativamente […], a segunda, que é o instrumento próprio do poeta, pode coexistir com a averiguação da verdade e aporta um específico prazer estético.» (pp.115-116)

Tal como Schmidt e Catena, também Meo aponta outros textos de Kant (publicados ou do espólio) onde a mesma distinção comparece, nomeadamente o § 13 da *Antropologia* e em vários passos das *Lições de Antropologia* (dos anos 1775/76, 1777/78, 1781/82 – AA 25:502;745;928-929) e numa das *Reflexões sobre Antropologia* (*Refl.* 1482; AA 15:683ss), relacionando o discurso também, na linha do que o fizera Meerbote e outros mais recentemente, com a Introdução à Dialéctica Transcendental, onde se trata da ilusão (*Schein*) ou "aparência transcendental", que o filósofo aí identifica e distingue da mera ilusão ou aparência empírica (sensorial) e da ilusão ou aparência lógica. Destaca ainda a relação do tema com o tratamento que o filósofo faz no contexto ético, onde, apesar da geral condenação da mentira, Kant considera que a aparência de moralidade, que o homem assume na convivência social, mesmo quando não é interiormente movido por genuínos princípios éticos, não deve ser tida por engano e sim por ilusão que tem, mesmo nessa forma, apesar de tudo, um sentido positivo, representando um tributo à virtude e um estímulo para ela. Por fim, já num contexto estético, aponta a abordagem da natureza da poesia que é feita nos §§ 53 e 54 da *Crítica do Juízo*, que têm óbvia e directa relação com o tema central deste discurso kantiano. E conclui: «Compreende-se por estes breves acenos que a distinção entre engano e ilusão estabelece-se como núcleo, pelo menos potencial, de desenvolvimentos filosóficos extremamente interessantes, mesmo se – no conjunto da obra de Kant ela é tratada somente de maneira episódica e a maior parte das vezes em exposições complementares e não destinadas a publicação. Se se considerarem as coisas desde este ponto de vista, o atender a escritos menores como é o discurso contra Kreutzfeld, permite que se captem os fios escondidos da meditação kantiana, e se perceba o quotidiano trabalho de tecelagem de que resultaram as obras maiores.» (p.116)

Já depois de ter saído publicada a minha tradução do texto kantiano, saiu uma tradução espanhola do mesmo, assinada por Salvador Mas, publicada sob o título «Sobre la ilusión poética y la poética de la ilusión (Esbozo de un discurso "Sobre las ficciones poéticas"), na revista *Con-Tex-*

tos Kantianos, vol. I, 2015, pp.235-252. O tradutor, que também apresenta e anota a sua tradução da peça kantiana, adota para esta o título que eu próprio dera ao texto, e faz disso explícita declaração em dois momentos da sua apresentação, fazendo igualmente por várias vezes referências de aprovação seja a propósito das considerações do meu texto introdutório, seja das minhas opções de tradução. As anotações à sua tradução caraterizam-se pela abundância, sobressaindo nelas o pertinente cotejo com o texto de Kreuzfeld.

2. Que título dar ao texto?

Não tendo, bem compreensivelmente, um título dado pelo seu autor, a peça tem tido diferentes títulos, propostos pelos seus editores ou tradutores. Se se tomar por base a dissertação de Kreutzfeld nela discutida – *Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus* –, o título deveria ser algo do género: *Sobre a ficção poética*, ou *Sobre os princípios mais gerais das ficções poéticas*. Assim o interpretou efectivamente Schmidt, que o apresenta na *Kant-Studien* sob o título «*Discurso de Kant acerca dos enganos dos sentidos e da ficção poética* (<Rede Kants> *über Sinnestäuschungen und poetische Fiktion*). Ralf Meerbote segue Schmidt, propondo o título dado por este, apenas vertendo-o ao inglês: «*Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction*». Mas, com um tal título, o conteúdo do discurso kantiano fica refém da tese de Kreutzfeld que nele se comenta, se discute e se refuta. É com plena pertinência, pois, que Maria Teresa Catena, na sua tradução, dá para o texto o título «*Inganno e illusione*», realçando a distinção estabelecida por Kant ao longo do seu discurso, demarcando o sentido positivo da ilusão (poética) do sentido negativo do mero engano (dos sentidos), e assim também vendo, no esboço de ensaio kantiano e na dissertação que lhe deu ocasião, o significado de um frutífero confronto académico de perspectivas. Por sua vez, Oscar Meo propõe para a peça o título «*Sul l'illusione poetica*», em consideração da temática específica que Kant nela trata.

A questão está, pois, no acento que se põe em algum dos três termos: ou na **ficção**, ou no **engano,** ou na **ilusão**. Eu próprio hesitei acerca do título a atribuir à peça. Sucessivamente escrevi – e depois risquei e reescrevi e risquei de novo –, alguma das seguintes versões: «Ilusão poética e poética da ilusão» ou «Ficção poética e poética da ficção»**;** ou «Da ficção poética à poética da ficção»**;** ou ainda: «Sobre o engano, a ilusão e a ficção»**.** Mas, tendo em conta que o uso do termo **ficção** aparece no texto kantiano só sob forma adjectiva e aparentemente induzido pelo título e texto da dissertação de Kreutzfeld, penso que o título que me parece explicitar melhor o conteúdo peculiar da arguição kantiana seria este: ***Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão***.[6] Com ele pretende-se sublinhar não só o tema central da reflexão própria de Kant, mas também o teor dessa reflexão, que é o de apontar o modo de funcionamento da mente na produção das – e no jogo com as – suas ilusões pelas quais não é enganada ou não se deixa ludibriar. Em sede de teoria poética, seria possível traçar uma linha directa – não, por certo, de influências, mas de verdadeira afinidade intelectual – entre este discurso kantiano, por certo de ocasião, mas não sem sustentada convicção e continuidade na obra kantiana –, o ensaio do jovem Nietzsche *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre a verdade e a mentira numa perspectiva extra-moral, 1873) e o «Anhang über Kant und Nietzsche» (Apêndice sobre Kant e Nietzsche), que Hans Vaihinger coloca no final da sua obra *A filosofia do como se* (*Die Philosophie des Als Ob*, 1911).[7] Mas, como espero

---

[6] Foi efetivamente com esse título que a tradução da peça para o português foi publicada na sua 1.ª edição, na revista *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n.2, pp.291-314, Jul./Dez., 2014. Nesta republicação, opto, porém, por um título o mais próximo possível do que lhe foi dado pelo editor da Akademie-Ausgabe dos *Kants gesammelte Schriften* no 2.º volume das *Reflexionen zur Anthropologie*. Apraz-me registar que o título que propus para o texto, na sua primeira edição, foi acolhido na tradução espanhola da mesma peça kantiana por Salvador Mas (*Con-Textos Kantianos, International Journal of Philosophy*, n.1, 2015,pp.235-252),o qual faz disso explícita referência àquela minha proposta na nota 1 da sua apresentação e da tradução (pp.235 e 239).

[7] Veja-se o meu ensaio: «A "vontade de aparência" ou o Kantismo de Nietzsche segundo Hans Vaihinger», *O que nos faz pensar*, Revista de Filosofia da PUC, Rio de Janeiro, n.º 32, Dezembro de 2012, pp.227-243. Neste volume, cap. 14.

mostrar, a ideia central exposta nesta peça faz pensar também naquilo a que Kant chamará, alguns anos depois, a «ilusão transcendental» da razão pura (*KrV* B 352-353), que esta não pode evitar e que, no fundo, quando pelo exercício da Crítica a consciencializa, acaba a razão por descobrir que – mesmo sendo uma ilusão – ela lhe é, não só necessária e inevitável, como até útil e fecunda, mesmo para o seu trabalho especulativo.

A tradução que aqui se oferece segue o texto da Akademie-Ausgabe, cotejado com o da transcrição e primeira edição por Arthur Warda.[8] Eliminaram-se na tradução as palavras iniciais de cumprimentos. De igual modo, as palavras que no original vão entre parênteses rectos e em corpo mais pequeno não são traduzidas, a não ser quando fazem sentido completo. Tratando-se de um manuscrito de trabalho, elas correspondem a primeiras redacções, posteriormente corrigidas ou riscadas pelo autor. Em contrapartida, são traduzidas as palavras que vão entre parênteses curvos. Manteve-se, sempre que possível, a proximidade semântica entre o Português e o Latim. Mas devem apontar-se algumas dificuldades.

Antes de mais e sobretudo, o riquíssimo vocabulário kantiano da **ilusão**, que constitui um campo semântico muito variado e muito subtil de matizes, que nem sempre se conseguem verter com total felicidade para o Português ou para outras línguas. Kant usa e explora as potencialidades da rica semântica do verbo latino seja na forma activa ou passiva – *ludo*: *brincar / jogar, iludir*; seja na forma passiva – *ludor (ludificari)*: *ser jogado, ser enganado, ser iludido, ser vítima de ilusão*. De onde: *ludibrium/ ludibria, illudens, illudere – ludíbrio(s), que ilude, iludir*; de onde também: *illusio, illusiones – ilusão, ilusões*. Atente-se ao jogo entre o uso dos verbos *fallit / (fallere)* e da mesma forma *fallor (falli)* e *decipi (decipere): engana / sou enganado, ser enganado / ser decepcionado / decepcionar*; e, por outro lado, *ludo / illudit (illudere)*: *jogar / iludir (produzir ilusão)*. Os primeiros têm um

[8] Warda oferece uma transcrição limpa do texto, eliminando as palavras riscadas ou corrigidas no manuscrito, as quais, em contrapartida, são reproduzidas, na edição da AA, em corpo mais pequeno e entre parênteses. Na transcrição de Warda é também praticada uma austera parcimónia de pontuação.

sentido negativo; já o último tem um sentido positivo – precisamente o sentido estético-poético. O uso de um ou de outro, marca a diferença entre os desqualificados **engano** ou **fraude** e a qualificada **ilusão** ou **ficção poética.** Segundo o autor do discurso de arguição, a **ilusão poética** pode ter – e tem – um sentido positivo, produtivo e fecundo, de libertação, de fortalecimento, de animação e revitalização do espírito. Uma ideia que receberá o pleno desenvolvimento em alguns parágrafos (nomeadamente nos §§ 49 a 53) da terceira *Crítica*, onde também o tópico do **jogo**, atribuído aí já expressamente à imaginação (*Spiel der Einbildungskraft*) na sua livre criação de "ideias estéticas", sem estar subordinada à coacção de regras (*ohne Zwang der Regeln / die Einbildungskraft in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln*), mas ao mesmo tempo em espontânea, e contudo pertinente (*dennoch als zweckmässig*) e harmoniosa, relação com as outras faculdades (AA 05:317-318), de tal modo que os seus produtos ou criações são, não só pertinentes, como plenos de sentido.

Próximo do campo semântico da **ilusão** está o da **ficção** – *Fictio / fictas / Fictiones* –, uma família de termos que tem alguma recorrência no texto de Kant, mas que parece ser manifestamente induzida pelo título e texto da tese de Kreutzfeld. Com toda a evidência, também neste Discurso, ao vocabulário da *ficção*, Kant parece preferir o da *ilusão*.[9]

Seja, ainda, o par de termos *Species* e *apparentia*. Serão equivalentes? Alguns tradutores assim o entendem, vertendo um pelo outro. E, na verdade, na pág. 908, linha 9, Kant dá-lhes para isso azo, pois no seu texto a expressão *Rerum apparentiae* substituiu *Species rerum*, que era a primeiramente escrita. Nesta peça, preferimos, porém, verter *species* por *imagem*, e *apparentia* por *aparência*, para evitar tanto quanto possível o amalgamento semântico do vocabulário kantiano.

---

[9] Segundo sugere Meo (*o.c.*, p. 117). Assim o apontei também no ensaio «As ficções da razão. Hans Vaihinger e o Kantismo como ficcionalismo», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012, pp. 188-191.

E, por fim, há a expressão *Veritas phaenomenon*, que ocorre na peça uma única vez. Como traduzi-la? Várias hipóteses se oferecem, todas elas possíveis: *Verdade fenoménica, Verdade <como / enquanto> fenómeno, Fenómeno <aparência> enquanto verdade, Verdade <enquanto> aparência <aparente>.* É de notar a analogia com outras expressões do mesmo teor usadas por Kant na sua *Dissertação de 1770 – mundus phaenomenon*, *omnipraesentia phaenomenon*, *aeternitas phaenomenon, universum phaenomenon.* Traduzo aqui, em coerência com o fiz ali, por *verdade enquanto fenómeno*.

O vocabulário do Discurso não é todavia totalmente novo, podendo reconhecer-se a proximidade de linguagem e até de alguns tópicos com os que aparecem em reflexões e escritos anteriores.[10] Mas a proximidade é ainda mais visível em escritos da mesma época ou em obras posteriores; nomeadamente, na *Antropologia* (§13), mas também na própria *Crítica da Razão Pura*, na Introdução à Dialéctica Transcendental, ela mesma apresentada como uma «lógica da aparência» (*Logik des Scheins*), tratando-se aí, não já da ilusão poética, mas de identificar a «ilusão transcendental» (*transzendentale Schein*) de que é vítima a razão quando, sem a advertência da Crítica, pretende estender o uso das categorias do entendimento para além do campo da experiência. Encontra-se, de facto, nesse parágrafo da *Crítica*, o mesmo vocabulário do «Entwurf» de 1777, por certo já ampliado com novas distinções e agora vertido ao alemão: *Erscheinung* (aparição, fenómeno), *Schein* (aparência,

[10] Veja-se a Dissertação de 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis*, §§ 24 ss), onde se fala das *praestigiae intellectus* e do *ludibrium phantasiae* (§ 27n), num desenvolvimento que constitui já o núcleo seminal da futura Dialéctica Trnascendental e que remete para aquela conhecida reflexão – «eu suspeitei que havia uma ilusão do entendimento» (*ich eine Illusion des Verstandes vermuthete* – Refl. 5037, AA 18:69), que, a julgar pela tardia carta a Garve (21.09.1798 – AA 12:225), poderá ter desencadeado todo o trabalho da Crítica, como esforço por esclarecer e resolver as antinomias da razão. Também se pode reconhecer o uso já intenso de algum desse vocabulário, "imitando o método do médico", no *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) e sobretudo em *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Veja-se: Liliane Weissberg, «Catarcticon und der schöne Schein. Kant's *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*», *Poetica* (München), 18 (1986), pp.96-116.

ilusão), *Täuschung* / *Illusion* (ilusão), *Betrug* (engano), *Blendwerk* (ludíbrio, miragem). Mas também aqui é difícil fixar o preciso sentido dos termos, deslizando-se facilmente de um para o outro, como se fossem entre si sinónimos ou precisassem uns dos outros para se explicar. Isso pode comprovar-se nas traduções propostas para esse vocabulário, por alguns exemplos. Antes de mais pela que fez Friedrich Gottlieb Born da *Crítica da Razão Pura* para o latim. Ele verte *Schein* por *species*, *Erscheinung* por *visum*, *Blendwerke* por *praestigia*, *Illusion* por *illusio*.[11] Por sua vez, na tradução portuguesa da *Crítica da Razão Pura* de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: F. C. Gulbenkian), nos mesmos passos da Introdução à Dialéctica Transcendental (B 349-355; AA 03: 234-237), *Schein* é vertido por *aparência*; *Erscheinung* por *fenómeno*; *Blendwerk*, uma vez por *miragem*, e outra por *ilusão*; *Illusion* é sempre vertida por *ilusão*. Se alargássemos a pesquisa a traduções para outras línguas, o resultado não seria muito diferente. Seja como amostra a tradução francesa da mesma obra (*Oeuvres philosophiques*, I, Paris: Bibliothèque de la Pléiade) feita por Alexandre J.-L. Delamarre e François Marty (a partir da tradução de Jules Barni): *Schein* é vertido por *apparence*; *Erscheinung* por *phénomène*; e *Illusion* vertido sempre por *illusion*; *Blendwerk*, nos dois casos em que aparece, por *illusion*. A versão de A. Tremesagues e B. Pacaud (Paris: PUF) adoptara as mesmas soluções. Mas já o tradutor da obra para o espanhol, Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara), verte *Schein* por *ilusión*, (daí a "ilusión trascendental" e «la razón como sede de la ilusión trascendental"), *Erscheinung* por *fenómeno*, *Blendwerke* por *espejismo* e *Illusion* igualmente por *ilusión*. Por conseguinte, o mesmo vocábulo espanhol traduz dois vocábulos diferentes na língua alemã. Na literatura inglesa sobre Kant, o *Schein* da Introdução à Dialécica Transcendental é preferentemente vertido por *Illusion*.[12]

---

11 Immanuelis Kantii, *Opera ad philosophiam criticam, volumen primum cui inest Critica rationis purae,* Lipsiae: E.B. Schwickert, 1796, pp.230 ss.

12 Veja-se: Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Ora, esta falta de acordo na determinação do vocabulário do campo semântico da ilusão e termos próximos verifica-se também nas traduções do «Entwurf» de 1777. Assim, Schmidt traduz**:** (*Fictas*) *species* por (*vorgetäuschten*) *Schein; Species* por *Schein; Apparentiae***,** ora por *Schein* ora por *Erscheinung***;** *Praestigiis* por *Blendwerke; Illusio(nes)* por *Täuschungen* e *spielenden Schein; Ludibria* por *Spielereien* e (*vana*) *ludibria* por (*nichtiges*) *Spiel***.** Ou seja, a mesma palavra latina – *illusio* – é vertida por duas alemãs: *Täuschungen* e *spielenden Schein* (sendo significativamente evitado o termo *Illusion*, que a língua alemã também consentiria e que Kant de resto usa); inversamente, duas palavras latinas – *Species* e *Apparentia* – são vertidas pela mesma palavra alemã: *Schein*; ou, ainda, uma mesma palavra latina – *Apparentia* **–** é vertida por duas alemãs: *Schein* e *Erscheinung*. Quanto a Ralf Meerbote, de todos o mais austero, mas não por isso sempre o mais pertinente, traduz: (*vana*) *Ludibria* por (*deceptive*) *Play*; (*Fictas*) *species* por (*shammed*) *semblances*; *Species* por *semblances*; *Apparentia* por *appearance*; *Praestigiis* por *deceit***;** *Illusio(nes)* por *illusion(s)*. Por seu turno, Maria Teresa Catena verte: *Ludibria* por *illusioni*; *Fictas species* por *apparenze fittizie*; *Species* por *apparenze*; *Apparentiae* por *apparenze*; *Praestigiis* por *inganni*; *Illusio(nes)* por *illusioni*. Em dois casos, uma mesma palavra italiana serve para duas latinas: *apparentiae* e *species* são vertidas por *apparenze*, e *ludibria* e *illusio* são vertidas por *illusione*. Já Oscar Meo traduz: *Ludibria* por *illusioni*; *Fictas species* por *apparenze ingannevoli*; *Species* por *apparenze*; *Apparentiae* por *apparenze*; *Praestigiis* por *illusioni*; *Illusion(nes)* por *illusioni***.** Neste caso, uma mesma palavra italiana – *illusione* **–** serve para verter três latinas – *illusio*, *praestigia*, *ludibria*; e uma mesma palavra italiana – *apparenze* **–** serve para traduzir dois termos latinos – *species* e *apparentia*. Por sua vez, Salvador Mas, na sua tradução da peça para o castelhano, adota as seguintes soluções: *species* é traduzido por *imagen; fictas… species,* por *imagenes ficcionadas; ludibria,* por *vanas ilusiones*; *illusio,* por *ilusión*; *aparentia,* por *apariencia; veritas phaenomenon,* por *verdad fenoménica*.

O mínimo que se pode dizer, perante a amostra apresentada, é que o vocabulário da ilusão, da aparência, da ficção e do engano é fluido e deslizante, se não mesmo indeterminado, ambíguo e confuso. Não só não há unanimidade entre as diferentes versões, como nem há plena coerência dentro de uma mesma proposta. E, todavia, vê-se que precisamente o intuito e o esforço de Kant, não só no «Entwurf» como também nos citados passos da *Antropologia* e da *Crítica*, é dar a esse vocabulário uma melhor determinação, operando subtis distinções, tentando destacar um sentido qualificado desses termos, intuito e esforço estes, que, aparentemente, os seus tradutores parecem não ter percebido completamente ou, se o compreenderam, não conseguem sempre expressá-lo adequadamente. Mas como acusá-los disso, se, de resto, também Kant, apesar do seu notável esforço de clarificação (como se pode ver pelos passos citados da *Crítica da Razão Pura* e por muitos outros da *Antropologia*, das *Lições de Antropologia*, das *Reflexões*), nem sempre consegue manter-se absolutamente fiel às suas distinções?

3. Uma poética *in nuce*

Apesar de constituir um esboço redigido para a circunstância de arguição de uma prova académica, não destinado nem preparado para publicação, o Discurso é tudo menos um escrito cujo alcance se esgote na circunstância que o suscitou e na função a que respondeu. Como sublinha Meerbote, esta peça torna-se ainda mais importante por ser um documento que dá conta de aspectos do pensamento de Kant numa época a respeito da qual poucos testemunhos existem, a chamada «década silenciosa», na qual o filósofo pouco publicou. Com efeito, à época, Kant andava intensamente ocupado com a redacção daquela que viria a ser a sua obra maior, que tardará, porém, ainda 4 anos até sair do prelo.

A peça é interessante mesmo se considerada somente como discurso de arguição académica. Um dos traços que nela se evidenciam é a discreta e fina ironia e o humor kantianos, de que resulta uma tonalidade de descontraída seriedade e de lúdica leveza. A que se associa – ou de que faz parte – a adução de pertinentes referências ou alusões aos grandes "monumentos" da matéria em discussão, os clássicos da poesia e da literatura latina (Horácio, Virgílio, Ovídio, Lucrécio, Terêncio, Plauto, Cícero) e moderna (Petrarca), referências essas que mostram o quanto o arguente está por dentro da matéria em apreço, mas que, ao mesmo tempo, são tão discretas que por vezes se ocultam na própria frase kantiana, só sendo percebidas por quem estiver muito familiarizado com a literatura latina, como se esperava o estivesse o autor da tese em apreço. Com esta peça, porém, Kant não cumpre apenas a função académica de comentar e apreciar a tese de Kreutzfeld. Ele faz considerações expondo explicitamente convicções próprias, as quais implicam posições contrárias às defendidas pelo autor da tese em discussão, mesmo se no fim felicita o candidato pelo seu desempenho e pela competência demonstrada para a função de professor de Poética. São três as principais teses que Kant contrapõe a Kreutzfeld: 1.ª) a reivindicação da peculiar especificidade da ilusão poética, a qual não cabe na categoria de vulgar engano dos sentidos; tanto Catena como Meo viram bem que é este ponto que constitui o núcleo da tese kantiana; 2.ª) a refutação da ideia segundo a qual os sentidos são por natureza enganadores; todo o ponto IV do discurso desenvolve esse tópico, revelando o filósofo crítico como defensor do estatuto e função positivos da sensibilidade não só no plano estético, mas antes de mais no próprio plano cognitivo, como já o fizera na Dissertação de 1770, no que, como é sabido, se demarca estrategicamente da escola leibniziano-wolffiana que considerava o conhecimento sensível como uma forma de conhecimento confuso e inferior; 3.ª) a defesa da função educadora, mediadora e domesticadora da poesia (e em geral da arte) e das suas ilusões: ela prepara o espírito sem violência, libertando-o do domínio bruto e rude da animalidade, para aceitar sem resistência o domínio da razão.

Para Kreutzfeld, tudo cai na noção geral de **ficção**, entendida como «qualquer opinião poética que seja congruente não tanto com a verdade objectiva ou absoluta, mas com a verdade aparente ou relativa» (*qualiscunque opinio poetica, non tam veritati obiectivae, seu absolutae, quam apparenti seu relativae congrua*). Em contrapartida, o vocabulário de Kant é muito matizado e opera por subtis distinções: há ficções de muitos tipos, que não devem ser confundidos uns com os outros. Assim, a principal censura que, enquanto arguente, o Professor Kant faz ao candidato é a de que ele incorre no vício de generalização, sendo levado a tomar como idêntico o que é diferente (por ex., o engano e a ilusão) e a meter no mesmo saco muitas coisas heterogéneas (a magia, os presságios, a astrologia, o politeísmo, as hipóteses filosóficas, a numerologia pitagórica, a cabala, as figuras silogísticas dos lógicos), e de dar fácil acolhimento a preconceitos filosóficos vulgares, como, por exemplo, o de que os sentidos são apenas fonte de engano e de ilusões. Esta tese, é inequivocamente refutada por Kant, podendo ver-se neste discurso de arguição lançado o mote que Kant desenvolverá nos §§ 8-11 da *Antropologia*, em forma de explícita causa forense, na qual se institui como "advogado da sensibilidade", colocando-se do lado das pessoas de gosto, contra os lógicos e filósofos.[13]

Na verdade, esta peça oferece-nos – e isso nos parece um dos aspectos da sua originalidade – um esboço do que se poderia considerar a Poética kantiana, e toda ela se exibe – seja que se considere a explícita refutação das posições do candidato, seja a proposição de teses próprias do arguente – como um inspirado e original «Encómio da Poesia», encómio que se prolongará mais tarde em alguns parágrafos da Primeira Parte da *Crítica do Juízo* (AA 05:313-319; 320-329) e na *Antropologia* (AA 07:246-249), pelo que se pode depreender que as proposições do arguente não cumprem a mera função académica de questionar a tese defendida pelo candidato, mas expõem o autêntico pensamento de Kant sobre a maté-

[13] *Anthropologie,* AA 07:143-146.

ria em discussão.[14] Poder-se-á considerar estranho que um filósofo, professor de Lógica e Metafísica, fosse convocado para arguir uma tese de Poética numa prova de concurso para a cátedra de Poética. Tais matérias, porém, estavam longe de ser alheias a Kant. Ele próprio já fora convidado, em 1764, para assumir a cátedra de Poética na sua universidade, convite que recusou. E o teor da sua arguição é uma eloquente prova da sua competência nessa matéria, a respeito da qual, como se vê, tinha ideias próprias e originais, que ultrapassam de longe as do candidato, se não por certo em erudição, sim em originalidade e amplitude de perspectivas. Mas a pequena peça dá também testemunho da cultura poética de Kant, através das citações explícitas ou implícitas de poetas e escritores latinos. Neste caso, a circunstância e o assunto não só consentiam como até recomendavam a discreta prova de sua familiaridade com os poetas latinos: são feitas quatro referências a Horácio (uma delas repetida), duas a Virgílio, uma a Ovídio, uma a Lucrécio, uma a Terêncio, uma a Plauto. Mas, mesmo nas suas obras maiores e mais austeras, Kant dá igualmente ampla prova de um natural e ágil convívio e familiaridade com os poetas e escritores latinos, e até mesmo com os poetas modernos mais recentes (Albrecht von Haller, Joseph Addison, Alexander Pope), sobretudo este último, cujos versos pontuam as suas reflexões cosmológicas de juventude;[15] ele que, de resto, numa célebre nota ao § 53 da *Crítica do Juízo*, não terá pejo em confessar: «um belo poema sempre me proporcionou um

[14] Veja-se: Bernd Dörflinger, «Sobre a Primazia da Poesia em relação às Artes no contexto da *Antropologia Pragmática* de Kant», in: Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *A Linguagem em Kant – A Linguagem de Kant*, Marilia/São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018, pp.71-85; e Fernando M.F. Silva, «"Exprimir o inefável […] e torná-lo universalmente comunicável". Sobre o conceito de linguagem poética em Kant», *Ibidem*, pp. 87-100.

[15] Veja-se o *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), que constitui uma excelente demonstração da ideia que expõe neste Discurso (AA 15:914), segundo a qual também o filósofo, mesmo não sendo poeta, pode acomodar ao seu propósito os exemplos poéticos, desde que o faça com pertinência e parcimónia (*quae tamen rara nant in gurgite vasto*).

puro prazer» (*KU*, AA 05:327).[16] Na qualidade de arguente, Kant poderia ter-se limitado a comentar a dissertação em apreço e a apontar-lhe méritos ou defeitos de forma ou de substância. Mas explicitamente faz questão de preceder a sua apreciação da tese por um conjunto de considerações próprias, que expressamente vão em sentido oposto ao que é pressuposto e defendido na tese de Kreutzfeld. Mais tarde, sobretudo no § 49 e seguintes da sua *Crítica do Juízo*, ele explicitará a sua Poética. Mas este discurso de arguição do ano 1777 constitui já *in nuce* um expressivo sumário das principais teses mais tarde desenvolvidas. Essa Poética é uma poética da **mente (*mens*)** ou do **ânimo (*animus*)**, não havendo ainda uma explícita especificação das faculdades nela envolvidas, e muito menos o reconhecimento do papel criador da imaginação. É de notar, todavia, que o procedimento da mente é já apresentado como sendo um **jogo**, um jogo que a mente joga (*mens ludit*) sem ser ela mesma jogada (isto é, um jogo com o qual ela ilude e até se auto-ilude, mas sem ser por isso enganada ou induzida ela mesma em erro, consciente que está do seu jogo que ela mesma controla). E não será descabido relacionar este jogo ilusionista da mente com a temática do *als ob* (*como se*): a capacidade de ver uma coisa como a outra, sabendo que o modo de a ver não é a coisa mesma, mas ao mesmo tempo compreendendo que só desse modo ela ganha pertinente significado para o sujeito que sobre ela reflecte. No seu discurso de arguição Kant começa discutindo uma tese sobre a ficção poética, mas acaba lançando luz também sobre a poética da ficção e da ilusão. Há nele considerações que mostram que se passa de uma abordagem da natureza da ilusão poética à abordagem do que se poderia chamar uma fenomenologia da ficção ou uma economia poética da ilusão. Veja-se o caso da referência à instituição, por Petrarca, de Laura como objecto inesgotável de criação poética, e não como objecto de consútil prazer físico. É como se o arguente, por esse apontamento, antecipasse as

[16] Veja-se: K. A. Rosikat, *Kant's Kritik der reinen Vernunft und seine Stelle zur Poesie*, Königsberg, 1901.

reflexões de Schiller na 26.ª das suas *Cartas sobre a educação estética do ser humano*, sobre a "arte da ilusão" (ou da aparência), a *Kunst des Scheins*.[17]

Como já referido, não passa despercebida a relação deste texto com outros lugares de seus escritos posteriores onde o filósofo trata da ilusão, da ficção e da Poesia. Assim, na *Crítica do Juízo*, falando da Poesia e do seu peculiar estatuto entre as belas artes, ao mesmo tempo que declara o alto apreço em que a tem, Kant escreve, usando precisamente os mesmos tópicos do seu Discurso de 1777 (jogo, engano, ilusão): «Ela joga com a aparência que ela produz a seu bel-prazer, sem contudo enganar através disso, pois ela declara a sua ocupação como sendo um mero jogo, o qual, ao mesmo tempo, pode ser usado pelo entendimento e para a ocupação deste de uma forma pertinente.» (*KU*, AA 05:326-327).

E, da mesma forma, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, no já referido § 13, dedicado ao «jogo artificial com a ilusão dos sentidos» («Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein»), onde se explicitam distinções qualitativas nesse jogo, que vão do mero engano ou fraude até à ilusão e fascinação.Todo o vocabulário kantiano da ilusão ou aparência aí comparece (*Schein*, *Blendwerk*, *Tauschung*, *Illusion*, *Betrug*, *Bezauberung*), como se esse parágrafo fosse o desenvolvimento da ideia central do discurso de 1777. Sobretudo importa ressaltar a distinção aí

[17] Schiller, que virá a considerar o "mundo da ilusão/aparência" (*Welt des Scheins*) ou mundo propriamente estético como o domínio onde o homem é verdadeiramente soberano mediante a "arte da ilusão/aparência" (*Kunst des Scheins*), aponta, todavia, as condições em que essa soberania se exerce, nestes termos: «O homem exerce o seu direito de soberania na arte da ilusão /aparência [*Kunst des Scheins*]. […] Mas o homem só possui este direito soberano no mundo da ilusão/aparência no reino inanimado da imaginação, e só se se abstém escrupulosamente de proclamar a existêncis teórica deste mundo da ilusão/aparência e se renuncia a conferir-lhe existência prática. Podeis ver assim que o poeta transgride os seus limites tanto ao atribuir existência ao seu ideal, como ao perseguir com isso uma determinada existência. […] A ilusão/aparência é estética, somente na medida em que é *sincera* (ou expressamente renuncia a toda a pretensão de realidade) e somente na medida em que é *autónoma* (ou dispensa todo o apoio da realidade). Se a ilusão/aparência é falsa e finge ser realidade, e se ela é uma aparência impura e necessita da realidade para conseguir o seu efeito, então nada mais será do que um vulgar instrumento orientado a fins materiais, e de modo algum pode demonstrar a liberdade do espírito.» F. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke*, Darmstad: WBG, Bd. V, 606-607.

proposta entre *ilusão* (*Illusion*) e *engano* (*Betrug*), que replica a do discurso de arguição: «**Ilusão** é aquele ludíbrio que permanece, mesmo que se saiba que o suposto objecto não é real. – Este jogo do ânimo com a aparência dos sentidos é muito agradável e divertido, como, por exemplo, o desenho perspectívico do interior de um templo, ou, como Rafael Mengs diz do quadro da escola dos peripatéticos (quanto a mim, do Correggio): "que, se para ele olharmos longamente, eles parecem andar"; ou como uma escada pintada na Câmara de Amesterdão com uma porta meio aberta, que convida quem a contempla a que suba por ela, e outras coisas semelhantes. – Porém, o **engano** dos sentidos é quando, logo que se sabe como é feito o objecto, também a aparência de imediato desaparece.»[18]

Note-se, também aqui, como, para falar de um termo, o filósofo tem de recorrer aos outros que lhe são próximos ou (quase) sinónimos, mesmo sendo ele da opinião de que na economia de uma língua não há, propriamente falando, termos sinónimos.[19] Note-se a dificuldade também da tradução: pois os termos *Illusion*, *Schein* e *Blendwerk* poderiam igualmente (e correctamente) ser vertidos por *ilusão*. A grande proximidade entre o texto tardio da *Antropologia* e o discurso de arguição não é casual, pois que terá sido precisamente no âmbito das *Lições de Antropologia* desde meados dos anos 1770 que o tópico começou a ser tratado

---

[18] «**Illusion** ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. – Dieses Spiel des Gemüths mit dem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z.B. die perspectivische Zeichnung des Inneren eines Tempels, oder, wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht, von Correggio) sagt: „daß, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen"; oder wie ein im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen, u.d.g. – **Betrug** aber der Sinne ist: wenn, so bald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört.»(*Anthropologie* §13, AA 07:149-150).

[19] Imm. Kant, *Einige Bemerkungen zu L. H. Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* (AA 08:152-153): «Ainda que numa língua algumas palavras sejam usadas em múltiplos e variados significados, isso não se manterá senão até ao momento em que aqueles que de início estavam em desacordo acerca do respectivo uso se dêem conta do equívoco e em lugar delas usem outras: de tal modo que por fim há nela tão poucos verdadeiros homónimos como sinónimos.» Veja-se o meu ensaio «A filosofia como análise e reinvenção da linguagem», in: *A razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994, pp.62-63.

pelo filósofo, como amplamente o documentam os registos dessas Lições e foi apontado pelos editores destas, Reinhard Brandt e Werner Stark.[20] Assim, lê-se precisamente na versão do Curso de 1777/78: «Há uma grande diferença entre engano [*Betrug*] e aparência [*Schein*]. Ilusão [*Illusion*] é uma aparência [*Schein*] que não engana [*nicht betrügt*], mas ainda deleita mais, pois há muita aparência [*Schein*] que quando é descoberta desagrada. Mas as ilusões [*Illusionen*] são-nos necessárias, pois muitas vezes temos de encobrir o pior. Podemos chamar ilusões [*Illusionen*] a tudo aquilo em que se dá uma ligação entre o entendimento e a aparência [*Schein*].»[21]

Como já foi apontado, o «Entwurf» de Discurso pode também ser aproximado pertinentemente da própria *Crítica da Razão Pura* e de um dos seus núcleos problemáticos centrais, como é o da «ilusão transcendental» (ou «aparência transcendental», segundo a versão que se adopte), de que trata a Dialéctica Transcendental, concebida ela própria como uma «lógica da ilusão» ou da «aparência» (*Logik des Scheins*). De facto, a Introdução à Dialéctica Transcendental, no seu § 1, ocupa-se de estabelecer distinções entre **engano** (*Betrug*), **ilusão** (*Tauschung*, *Illusion*), **aparência** ou **ilusão** (*Schein*), **fenómeno** (*Erscheinung*). A tarefa aí visada é não já a ilusão lógica (resultante apenas de uma desatenção na aplicação da regra lógica), nem a ilusão empírica (a óptica, por exemplo), mas sim a ilusão ou aparência transcendental, a qual, contra todas as advertências da Crítica, nos leva para um uso das categorias completamente para além do uso empírico e assim nos engana com a miragem (ou ilusão) de uma extensão do puro entendimento ao domínio dos supostos

---

[20] «Einleitung» a Immanuel Kants, *Vorlesungen über Anthropologie* (AA 25:XXXVII-XXXIX). Mais ainda, os apontamentos do filósofo arguente chegam mesmo a sugerir como a ficção poética ilumina a poética das ilusões transcendentais da razão.

[21] «Es ist ein grosser Unterschied zwischen Betrug und Schein. Illusion ist ein Schein der nicht betrugt, sondern noch ergötzt, denn mancher Schein wenn er entdecktet ist missfällt er. Illusionen sind uns nöthig weil wir das Schlechtere oft verdecken müssen. Man kann alles das Illusionen nennen wo eine Verbindung zwischen dem Verstande und dem Schein statt findet.» *Anthropologie Pillau* AA 25:745.

objectos supra-sensíveis.[22] Esta ilusão transcendental, de que se trata na *Crítica da Razão Pura*, terá algo a ver com a ilusão poética de que se fala no Discurso de 1777? Pode esta iluminar aquela? Alguma literatura kantiana recente tem deixado aberta essa linha de interpretação. Por certo, do que se trata na *Crítica* é da distinção entre ilusão empírica (óptica), ilusão lógica e ilusão transcendental. As duas primeiras desaparecem, logo que advertidas e corrigidas. A terceira, porém, mesmo depois de descoberta e de reconhecida a sua causa (que é subjectiva), não desaparece. Kant diz mesmo que ela é não só «natural como inevitável». A Dialéctica ou lógica antinómica é a estratégia que o filósofo propõe como adequada para lidar com esse tipo de ilusão, de modo a que – tomando desprecavida e erroneamente o que é um jogo subjectivo por algo que é objectivo – não engane e prejudique, mas antes sirva os verdadeiros interesses da razão. Não se fala aí da ilusão poética. Mas não deixa de ser visível que esta revela algum parentesco com a ilusão transcendental, a qual, mesmo se descoberta, não desaparece, e que, se esclarecida pela Crítica, não mais ilude o espírito, mas lhe é útil e até necessária para o seu trabalho, mesmo no plano do conhecimento no campo da experiência.[23] Michele Grier, no que é um dos estudos mais sérios sobre o tema da ilusão transcendental (de resto, raros), evoca a tradução de Meerbote do Discurso de arguição e outros textos kantianos correlatos, e conclui que «o apelo de Kant à doutrina da ilusão em cada um destes textos sugere que um exame da ilusão transcendental, tal como esta

[22] «Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z.B. dem optischen) zu handeln,... sondern wir haben es mit dem **transcendentalen Scheine** allein zu thun,... der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt, und uns mit dem Bendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält.» (*KrV* B 351-352; AA 03:235).

[23] Vejam-se os vários ensaios publicados em: Bernd Dörflinger / Günter Kruck (Hrsg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim:Olms, 2011.

ocorre na filosofia teorética, poderá ser iluminado se a relacionarmos também com outras obras de Kant.»[24]

Mas o tema nuclear do Discurso – a aparência que ilude mas não engana e até deleita – tem história também para além de Kant. Já mencionámos Nietzsche e Vaihinger. Mas é de referir também, e antes de todos, Friedrich Schiller, para quem a essência do estético reside na (bela e livre) ilusão/aparência, e que, como já apontado acima, disso tratou sobretudo na 26.ª das suas *Cartas sobre a educação estética do ser humano*, mostrando até como se dá a natural reconciliação da «ilusão» ou «aparência estética» (*ästhetische Schein*) com a verdade moral[25], e também na 15.ª, sobre o «instinto de jogo» ou a antropologia do lúdico. Schiller, que, numa carta a Kant de 1 de Março de 1795, lhe confessava considerar essas suas *Cartas* como expressão do genuíno espírito da filosofia kantiana,[26] também neste ponto não traía essa sua íntima convicção.

4. A presente edição

Para a tradução que a seguir se oferece tomou-se por base a edição do «Entwurf» pela Akademie-Ausgabe, sendo a paginação desta intercalada, entre parênteses angulares, no corpo do texto. Quanto às Notas, praticou-se o princípio de parcimónia, privilegiando-se as referências citadas ou evocadas por Kant de poetas ou de autores antigos. As poucas notas explicativas de algumas passagens do texto são inspiradas nas

---

[24] M. Grier, *ob. cit*., pp.12-13. Veja-se também: Júlio Esteves, «A ilusão transcendental», in: Joel Thiago Klein (Org.), *Comentários à obra de Kant – **Crítica da Razão Pura***, Centro de Investigações Kantianas – UFSC Nefiponline, Florianópolis, 2012, pp. 489-560.

[25] Escreve Schiller: «À questão 'Em que medida pode a aparência estar no mundo moral?', a resposta é a seguinte e sem rodeios: na medida em que é ilusão/aparência estética (*ästhetische Schein*), isto é, em que não representa a realidade nem precisa de ser representada por ela. A ilusão/aparência estética nunca pode ser prejudical à verdade dos costumes [*Der ästhetische Schein kann der Wahrheit der Sitten niemals gefährlich werden*]». *Ibidem*, pp. 607-608.

[26] *Kant's Briefwechsel*, AA 12:7-8.

que Adickes propôs para a sua edição do texto na Akademie-Ausgabe. Ocasionalmente, seguem-se também sugestões de Schmidt, de Catena e de Meo. Quando oportuno, apresentam-se no texto da tradução, entre parênteses e em itálico, as expressões do texto original latino consideradas mais estratégicas.

Este pequeno trabalho de tradução foi dedicado, na sua primeira publicação, como homenagem póstuma, ao Prof. Valerio Rohden. Tive a muito grata felicidade de beneficiar da sua amizade e apreço e de saber o quanto esta temática lhe interessava, tendo ele mesmo dedicado um ensaio ao tópico «Aparências estéticas não enganam», que é também a ideia central e seminal desta peça de 1777. Na última vez que com ele estive, num colóquio kantiano na UFSC (Florianópolis), em Agosto de 2010, manifestou-me a intenção de traduzir um dia essa peça de Kant. Viria a falecer poucas semanas depois (19.09.2010), e penso que não terá podido realizar aquele desiderato. Esta peça, também a mim desde há muito me havia despertado interesse. Fizera já uso dela num meu ensaio sobre a interpretação que Hans Vaihinger propôs da filosofia kantiana como sendo um ficcionalismo, baseando-se na recorrentíssima expressão kantiana do *als ob* (*como se*). Invocava e citava aí, a propósito, passagens desta peça de 1777, que Vaihinger não cita[27], para reforçar a minha leitura da interpretação vaihingeriana de Kant, e também de Nietzsche, como sendo, sobretudo este último, um filósofo movido pela "vontade

[27] O texto acabava de ser editado por Warda em 1910 e a tradução alemã foi publicada em 1911 na revista *Kant-Studien*, precisamente quando saía dos prelos *Die Philosophie des Als Ob* (1911), estando o seu autor já limitado pela cegueira que o atingira anos antes. Pelo que, mesmo tendo eventualmente tido dele conhecimento, não terá tido possibilidade de a ele oportunamente se referir naquela sua obra maior. Mas, sem dúvida, esta peça do espólio de Kant só reforça a pertinência da interpretação de Kant proposta naquela obra, na qual, aliás, se pode ler uma passagem que resume toda a argumentação de Kant contra Kreutzfeld, nestes termos: «Von diesem Standpunkt aus ist der Schein nicht mehr wie bisher von den Philosophen zu beklagen und zu bekampfen, sondern der Schein ist, soweit er als nützlich und wertvoll, sowie als ästhetisch eiwandfrei sich heraustellt, zu bejahen, zu wollen und zu rechtfertigen.» (p.778).

de ilusão" ou de "aparência" – pela *Wille zum Schein*.[28] Tendo tido, posteriormente, a possibilidade de regressar a Florianópolis, beneficiando de uma bolsa CAPES, e de aí, enquanto Professor Visitante da UFSC, num dos seminários de pós-graduação oferecidos, comentar textos kantianos relacionados com a ideia de uma Poética da Razão – ideia que presidira a boa parte das minhas pesquisas e dos meus trabalhos sobre a filosofia de Kant –, tive oportunidade para traduzir o texto e pô-lo à disposição dos meus alunos para comentário em algumas sessões do seminário. Agradeço aos participantes nesse seminário o vivo interesse com que o acompanharam e o estímulo que desse modo me proporcionaram. Os meus especiais agradecimentos vão também para o Prof. Doutor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, que gentilmente se dispôs a acolher a primeira publicação desta tradução na revista *Estudos Kantianos* do Centro de Estudos Kantianos Valerio Rohden da UNESP (*Campus* de Marília), e, entre outras muitas ajudas, me conseguiu resolver a dificuldade de acesso à primeira edição do discurso kantiano por Arthur Warda. Da mesma forma, agradeço ao Doutor Gualtiero Lorini, que, desde Berlim, oportuna e gentilmente me enviou cópias da tradução inglesa de Meerbote e da tradução italiana de Maria Teresa Catena. Por fim, devo agradecimento à CAPES pela bolsa de PVE que me concedeu, assim me permitindo, entre outras, também a realização desta pequena tarefa.

---

[28] Veja-se: «O Kantismo como Ficionalismo: Hans Vaihinger e a sua "Filosofia do como se", in: Clélia Aparecida Martins e Ubirajara R. Azevedo Marques (Coord.), *Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas*, São Paulo: Editora Brasiliense, 2009, pp.196-218 (retomado, sob o título «As ficções da Razão: Hans Vaihinger ou o Kantismo como ficcionalismo», in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental*, Lisboa: A Esfera do Caos, 2012, pp.177-203. Numa primeira formulação, a ideia fora apresentada, sob o título «Hans Vaihinger: o Kantismo como um ficcionalismo?», no Colóquio Internacional «Kant 2004: Posteridade e Actualidade», realizado em Lisboa e Évora, nos dias 25-27 de Novembro de 2004, tendo sido publicado no volume que reuniu os trabalhos apresentados nesse coilóquio: *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa: CFUL, 2006, pp. 515-536.

B. TRADUÇÃO

IMMANUEL KANT

ESBOÇO DE UM DISCURSO DE ARGUIÇÃO SOBRE AS FICÇÕES POÉTICAS

[AA 15:903-934]

<903> É admirável, e quase inacreditável, a propensão da mente humana para os vãos ludíbrios [*vana ludibria*] e para as imagens ficcionadas das coisas [*fictas rerum species*], a tal ponto que se deixa enganar não só facilmente **<905>** como até gostosamente. Daí vem aquele conhecido provérbio: **o mundo quer ser enganado;** ao qual os artífices de fraudes acrescentam: **seja, pois, enganado**.[1] De bom grado reconheço que este artifício, que a execranda fome do ouro[2] ensinou aos charlatães ambulantes, aos demagogos e não raro até aos hierofantes, a saber, a habilidade para, com o objetivo do lucro, enganar a multidão incauta, é totalmente alheio ao espírito dos poetas, cujos corações dificilmente são

[1] Embora a ideia expressa pelo provérbio «*Mundus vult decipi, ergo decipiatur*» seja glosada sob muitas formulações por vários autores que refletem sobre o *theatrum mundi* ou a *mundana comoedia vel tragoedia* (Petrónio, *Satyricon*, 80; Agostinho de Hipona, *De civitate dei*, IV, c.27-31; João de Salisbúria, *Policraticus,* III, c. 8: «dum constet… quod fere totus mundus, iuxta Petronium, exerce<a>t histrionem»), não foi ainda possível identificar quem primeiramente o terá formulado. Na forma incompleta, «*Mundus vult decipi*», ele foi coligido, com o n.º 238, por Sebastian Franck, na sua obra *Paradoxa Ducenta Octoginta* (<Ulm: Varnier>, 1534, pp.141-142), onde é comentado, com passagens e situações tomadas das Escrituras, juntamente com um outro (n.º 239) – «*Mundus regitur opinionibus*». Da conjunção de ambos resulta a sentença (p.142): «o mundo quer ser enganado e ludibriado e somente burlado com ilusão quer ser governado» [die welt will betrogen und belogen sein und nur mit wahn geäffet und regirt werden].

[2] A expressão *auri sacra fames* é tomada de Virgílio, *Aeneida* III, 57.

movidos pela cupidez do ouro e a respeito dos quais escreveu Horácio: Não é de temer o espírito avaro do poeta; o que ele ama são os versos, e só disso se preocupa.[3]

<906> Mas há uma certa maneira de enganar [*qvodam fallendi genus*], que, embora não seja lucrativa, não é contudo ingloriosa, a qual lisonjeia os ouvidos e com imagens ficcionadas das coisas [*fictis rerum speciebus*] estimula o ânimo e diverte-o, e foi a essa que os poetas dedicaram o seu esforço.

Uma vez que a presente dissertação versa toda sobre os artifícios dos sentidos enganadores [*artificiis falendorum sensuum*], na medida em que eles servem aos poetas, considero que não será desajustado que comece por lembrar algumas considerações a respeito dessa maneira de enganar [*fallendi genus*] jucunda e sem mistura de dolo.

Há, com efeito, certas imagens das coisas [*rerum species*], mediante as quais a mente **joga** [***ludit***], mas não **é iludida** [***ludificatur***] por elas, através das quais o artista não induz os incautos no **erro**, mas exibe aos olhos a **verdade decorada [*veritatem decoratam*]**, vestida com a veste da **aparência** [***apparentiae***], a qual não ofusca a sua compleição interior, que não defrauda os ingénuos e crédulos com adorno e <**907**> enganos [*praestigiis*], mas, acrescentadas as luzes dos sentidos, leva à cena a árida e seca imagem da verdade coberta com as cores dos sentidos.

Se algo há em tal imagem das coisas [*rerum specie*], pelo que vulgarmente se diz que engana [*fallere*], isso deve antes ser chamado **ilusão** [*illusio*]. A imagem que **engana** [*species quae* ***fallit***], logo que percebida a sua vacuidade e ludíbrio [*vanitate et ludibrio*], **desaparece**; mas a que **ilude** [***illudens***], dado que não é senão a **verdade enquanto fenómeno** [***veritas phaenomenon***]**,** mesmo quando é realmente descoberta, não deixa de permanecer e, ao mesmo tempo, mantém num agradável movimento o ânimo, fazendo-o como que flutuar nas fronteiras entre o erro

[3] *Vatis avarus non temere est animus, versus amat, hoc studet unum.* Horácio, *Epistolae* II, 1.119.

e a verdade, e estimula-o admiravelmente, pois ele está **consciente** da sua sagacidade contra as seduções da aparência [*apparentiae seductiones*].

A imagem que **engana** [***fallit***] desagrada, a que **ilude** [***illudit***] **agrada sobremaneira** e deleita. Assim, começa por atrair-me o ilusionista de quem se diz que tira objetos da cartola e que, para testar a minha perspicácia contra a sua astúcia, <**908**> tenta enrolar-me de modo fraudulento; mas, logo que descubro o engano, **desprezo-o**; se o repete, **experimento fastio**; se depois mo esconde, **odeio-o**, continuando **incrédulo**,[4] sem dúvida, admirado, mas, ao mesmo tempo, indignado, por ter sido vencido pela astúcia do impostor.

Pelo contrário, nas ilusões óticas [*illusionibus opticis*], ainda que percebendo perfeitamente a aparência e advertido contra o erro, contudo, da mesma forma me deleito. Porque nesse artifício a imagem deleita precisamente porque não engana, mas alicia ao erro (todavia em vão). Pelo que as aparências das coisas [*rerum apparentiae*],[5] enquanto **enganam** [***fallunt***], produzem **tédio**, mas enquanto só nos **iludem** [***illudunt***], produzem **prazer**. E tal é a distinção que separa as vulgares falácias dos sentidos [*fallacias sensuum*] e as ilusões [*illusiones*] familiares aos poetas. <**909**> No entanto, a dissertação que tenho em mãos trata de extrair todos os prazeres e as lautícias da arte poética daquela fonte impura e de tal modo imagina a índole da mente propensa para os vãos ludíbrios, que, quanto mais é enganada pela vacuidade das imagens, mais se acreditaria ser maior a alegria que toca o coração. Mas se as coisas se passassem assim em relação ao tão celebrado artifício dos poetas, parece-me que tal arcano deveria **ser mantido em segredo** pelo aluno de Apolo, para que a sua arte, caindo nas mãos do vulgo, não fosse prejudicada e os admiradores da poesia, de início captados pela sua doçura, uma vez detetada a fraude, indignados, dela se afastassem.

---

[4] Possível alusão a um passo de Horácio, *De arte poetica* 188.

[5] Inicialmente, em vez de «Adeo Rerum apparentiae», Kant tinha escrito «Species Rerum itaque».

Certamente há ainda uma certa maneira de enganar do sentido [*sensus fallendi*], graças à qual a arte poética parece levar a palma sobre todas as outras, e por isso mesmo deve ser louvada **pelo Filósofo**, pois promovendo o **império** da mente sobre o ignóbil vulgo dos sentidos, de algum modo o prepara para obedecer às leis da sabedoria.

<**910**> Tanta é, porém, a **força indómita** dos sentidos e, por outro lado, a **impotência da razão**, certamente daquela que é reta, mas fraca no mover, que, se não é possível atacá-los de um modo aberto, o mais aconselhado é miná-los pela astúcia. E isto faz-se habituando o ânimo aos encantos tanto das letras como das artes elegantes, desse modo libertando-o a pouco e pouco da bruta cupidez como de um agreste e furioso senhor. Para este objetivo, que, por conseguinte, com um certo direito se pode chamar uma pia fraude, não é pequeno o contributo da arte poética, que, por isso, também é do número das artes nobres e liberais, ou seja, daquelas que promovem a liberdade do ânimo, na medida em que, moderando os sentidos, elas iludem a ávida expectação destes e, prendendo-os pelas suas elegâncias, os levam a perder a sua ferocidade, tornando-os assim tanto mais obedientes aos preceitos da sabedoria.

<911> O momento e o lugar mandam, porém, que não me alongue neste assunto, mas que exponha a tese que a vossa dissertação desenvolve **acerca da natureza da poesia**, na medida em que ela brota do próprio seio dos sentidos humanos. Assim, cinjo-me a examinar **os principais pontos** deste, aliás, douto e elegante tratado, a respeito dos quais se me levantaram dúvidas, pedindo com o devido respeito que me seja concedida a liberdade consentida neste lúdico certame e a permissão para atacar qualquer ponto.

I

Como, porém, na matéria em apreço, podemos comodamente dispensar-nos dos constrangimentos dos silogismos, prosseguirei expondo

os argumentos propostos num discurso livre. <**912**> É meu propósito fazer uma apreciação geral do vosso comentário, antes de avançar para uma discussão de especialidade.

E, em primeiro lugar, no título da Vossa dissertação, vejo **dependurada a hera**, mas no tratado mesmo não consigo encontrar **vinho que se venda**.[6] O ensaio de Vossa Excelência intitula-se: *Dissertação filológico-poética*. Mas qualquer tratado poético deve necessariamente constar de versos e, por isso, um tratado sobre a **Poesia** não se pode chamar **poético**, do mesmo modo que não chamaremos tratado **filosófico** a uma *história da filosofia*, ou estudo **matemático** a um *encómio da Matemática*. O predicado, tirado de uma arte ou de uma ciência, não indica de facto o **objeto** mas o **modo** segundo o qual o expomos. Uma dissertação filológico-poética seria aquela que, tal como o célebre poema de Horácio sobre a arte poética, fosse composta em versos e ao mesmo tempo ilustrada com abundantes notas filológicas.

<**913**>

II

Passo agora à **segunda** observação geral.

Censuro o excelentíssimo Autor da dissertação por ter metido a foice em seara alheia, pois, de facto, enquanto no curso deste ensaio deveria sair à cena como poeta, repentinamente ele faz de filósofo. Esta dissertação poderia, com efeito, servir ainda melhor para o lugar de <professor> ordinário de **Metafísica**, mudando apenas o título, de tal maneira que fosse chamada **Dissertação acerca das falácias dos sentidos e da sua influência nas artes e no conhecimento vulgar dos homens**. De um modo por certo hábil e arguto, desde a pág. 3 à pág. 8, o Autor expõe as falácias dos sentidos em geral e depois os vãos ludíbrios da mente que

[6] Sendo a hera considerada um símbolo de Baco, deus do vinho.

delas nascem: recita, de um só golpe, os augúrios, a magia, a astrologia, o politeísmo, o acervo das hipóteses filosóficas e muitas outras coisas e, depois, acrescenta ainda os números pitagóricos, a cabala, o *Barbara* e o *Celarent* dos lógicos. Contudo, perante tudo isto é lícito dizer com Horácio: mas não era este o seu lugar.[7]

Exemplos poéticos, nadando embora dispersos no imenso oceano[8], também o filósofo poderia acomodá-los ao seu objetivo, mesmo que ignorasse, com os mais ignaros, o que se requer para forjar poemas de modo elegante.

Pelo que, conjeturo que, com um título assim especioso, mediante esta dissimulada *metábasis eis állo génos*[9], o Autor da dissertação quis precisamente dar um exemplo do artifício dos sentidos enganadores.

Suponhamos que, interpretando o papel do filósofo, o Autor da dissertação tivesse falhado na sua esperança; isso, porém, nada retiraria à sua honra de poeta <**915**> (daria por certo prova de ser um mau psicólogo, mas um excelentíssimo poeta); e assim podes ver que não submeteste aqui a exame uma peça para o lugar de professor de <arte> poética.

III

Passo ao meu terceiro argumento geral.

Depois de ter declarado que as falácias dos sentidos constituem a parte mais importante da arte poética, o Autor da douta dissertação compara de tal modo o Poeta com o Filósofo que atribui a ambos uma sorte muito semelhante neste perigoso terreno, embora com os seus exemplos comprove que a realidade mesma é completamente oposta. Da mesma forma

---

[7] A frase é tomada de Horácio (*De arte poetica* 19), no sentido de "isso não era para aqui chamado" ou" não tem aqui cabimento".

[8] A frase – *rara nant in gurgite vasto* – é tomada de um verso de Virgílio, *Aeneida,* I,118.

[9] Kant usa a expressão grega – μεταβασις εις αλλο γενος – grafada em caracteres latinos, com o sentido de "mudança para um assunto diferente".

que o Poeta engana de modo excelente com a vã imagem dos sentidos, assim o Filósofo é por ela enganado de modo vergonhoso. Por conseguinte, o Poeta retira uma coroa de louros, enquanto o Filósofo na maior parte das vezes retira infâmia, e aquilo **<916>** que a um serve de louvor ao outro serve de opróbrio. Mas nesta comparação o Autor cometeu dois pecados: em primeiro lugar, ao comparar duas coisas que, segundo o seu próprio testemunho, são opostas, ele contradiz-se a si mesmo, e depois porque, exaltando os Poetas (p. 2) e desonrando os Filósofos (p. 8 e 10), ele foi injusto para a outra parte. No que ao primeiro respeita, por certo o Filósofo é sem dúvida **enganado** pelos sentidos, na medida em que **não é** Filósofo; ao passo que o Poeta **engana** com os ludíbrios dos sentidos, precisamente na medida em que **é** Poeta. Mas qual a semelhança que existe em sorte tão diversa? Aqui não se encontra uma razão de semelhantes mas de opostos. O que respeita a um, a saber, a injúria atribuída ao Filósofo, isso parece dever ser repreendido tanto mais energicamente quanto na presente dissertação o próprio Autor desviou para os seus próprios campos os ribeiros dos Filósofos.

IV

O quarto argumento geral é dirigido contra a sentença do Autor, difundida por todas as páginas da dissertação, que constitui o gonzo em torno do qual ela gira. <**917**> A saber, que o Poeta se serve das falácias dos sentidos como sendo os mais importantes ornamentos dos poemas. Sentença que é frontalmente contrariada tanto pela **reta razão** quanto por uma multidão de importantes **exemplos**. No que ao primeiro respeita, as falácias dos sentidos, das quais é lícito ao poeta fazer uso, deveriam ser tiradas das comuns e geralmente difundidas, como prescreve Horácio: **A matéria pública torna-se de direito privado.**[10] Porém, as comuns falá-

[10] A frase – *publica materies privati iuris erit* – é tomada de Horácio, *De arte poetica* 131.

cias dos sentidos nada têm de agradável, seja porque o entendimento, pelo costume, se livra delas naturalmente, seja porque o poeta, uma vez desaparecida a **falácia**, não pode mais aliciar a mente mediante as aparências das coisas, na medida em que elas contêm falácias.

No que respeita ao outro ponto, a saber, os exemplos tirados dos poetas (segundo a minha opinião) provam o contrário. Baste citar os que o próprio Autor apresenta na página 12--, dos quais resulta claro que todos os poetas, qualquer que seja o assunto escolhido para cantá-lo, o pintam <**918**> com a maior luz possível dos **sentidos**. Para este objetivo, **sendo dada a obra**, eles não procuram os enganos dos sentidos, mas, pelo contrário, usam-nos porque a aparência do objeto, que deveria descrever a natureza com perfeita similitude, não pode prescindir deles. O que aparece no exemplo virgiliano que aduziste, onde o Poeta, para aumentar a admiração pela obra de Vulcano e para comover o ânimo com estímulos sensíveis recolhidos de muitas partes, nomeia muitas coisas que não poderiam absolutamente entrar na oficina de Clipeia. [11] A partir destes exemplos, tu próprio vês que o poeta procura somente revestir a sua primeira ideia com um grande séquito de imagens aderentes, nas quais só **acidentalmente** se encontram **aparentes falácias**; e o Poeta não pode prescindir disso, se quer pintar um **quadro vivo**.[12]

<**919**> Passo ao segundo género de argumentos, abordando alguns pontos particulares da Vossa Dissertação e, com a Vossa licença, assinalando algumas críticas.

O 1.º parágrafo começa assim: <*Já falámos da disciplina dos sentidos – dos quais todo o conhecimento humano se serve como de primeiros guias e mes-*

[11] Kant refere-se a expressões e exemplos tomados por Kreutzfeld das *Bucólicas* (I,53) e das *Geórgicas* (IV,468) de Virgílio.

[12] Kant evoca a bem conhecida metáfora horaciana (*De arte poetica* 361) que compara a poesia com a pintura – *ut pictura poësis* –, uma metáfora cuja origem conhecida mais remota se deve a Simónides de Kéos (c.556-468), que dela teria dado a fórmula recíproca: «*Poema pictura loquens, pictura poema silens*».

tres – e dissemos que são a fonte primeira das ficções; avançamos agora para as falácias dos sentidos, que constitui certamente outro princípio das imagens.>[13]

<**920**> Nas duas partes da sua obra, o Autor da Dissertação [que acuso de meter a foice em seara alheia, pois com este expediente põe de repente o poeta em cena mas inopinadamente faz de filósofo] explica que o ânimo humano deve ser originariamente instruído pelos sentidos e que é desta instrução que ao mesmo tempo são hauridos os primeiros rebentos da arte poética. Na primeira parte, diz que os sentidos servem de mestres, ao passo que, nesta segunda parte, afirma que eles são impostores. Em ambas as partes, porém, sustenta que eles podem ser usados de modo **excelente e elegante**. Mas como é que estas coisas se conciliam entre si? De facto, se somos enganados pelos sentidos, não somos por eles instruídos. Se o conhecimento humano é adulterado pelas falácias, que coisa será o poeta, que vive da venda destas, se não um falsário?

[Mas não vos demorarei mais nisto] Advirto (ainda), *de passagem*[14], que a expressão **disciplina dos sentidos** [*sensuum disciplinae*] da primeira parte da Dissertação é tomada num sentido muito distorcido. Efetivamente, entre os antigos, os sentidos nunca exercem uma disciplina, mas submetem-se a ela, na medida em que são dobrados <**921**> até que obedeçam ao governo da mente. Era este o objetivo que tinham os exercícios telestésicos[15] outrora difundidos.

Poderias ter dito **instrução** dos sentidos [*sensuum institutionem*], da qual haurimos os primeiros elementos do conhecimento. Mas passo adiante. –

No § 3.º, o Excelentíssimo Autor enumera como falácias dos sentidos muitas coisas que me parece claramente não deverem ser referidas como tais: a Magia, os Augúrios, a Astrologia, etc. Considero que devem ser consideradas falácias dos sentidos apenas aquelas coisas que **provêm**

---

[13] Transcreve-se em itálico o passo da tese de Kreutzfeld citado e comentado por Kant.

[14] Kant usa aqui, grafada em caracteres gregos, a expressão *ως εν παροδο*.

[15] Exercícios de correção ou de afinação da sensação à distância.

dos olhos ou são apreendidas pelo sentido, de qualquer maneira que seja, ainda que na realidade sejam um erro do juízo precipitado. Aquilo, porém, que com probidade sei que não **senti** ou acerca do qual estou consciente de apenas o afirmar **conjeturando** ou **raciocinando** de qualquer modo, tais coisas, sendo embora erróneas, não podem, todavia, ser chamadas falácias dos sentidos (vulgarmente são chamadas entes da razão raciocinante).[16] Assim, no voo das aves ou na posição dos astros, a superstição nunca julgou **<922> ver e ler caracteres fatídicos**. É antes o homem, feito pela natureza para o consórcio com seres inteligentes, que, movido pelo medo ou pela cupidez, é propenso para o erro a respeito da influência das potências invisíveis, capazes de dirigir a sua sorte, ao que chamamos superstição, e espontaneamente chegou a suspeitar que poderia decifrar muitas coisas que um génio ou um demónio revelam com signos velados, desde que fosse capaz de entender aqueles signos e instituir também algum comércio com aqueles espíritos, de onde nasceu tanto a Astrologia como a Magia. No que, porém, se refere aos sentidos, eles estão tão longe de submergir o homem nestes erros que, bem pelo contrário, enquanto fiéis **guias**, antes o afastam continuamente disso e, conduzindo-o pela experiência, certamente o libertam completamente desses erros.[17]

Passo ao § nono, na p. 9 –

<923> Aqui, o Excelentíssimo Autor conta também como sendo falácias dos sentidos a multiplicação dos entes sem necessidade e a precipitação que leva a referir a fenómenos em certo modo diferentes outras tantas causas diferentes pelo género, de onde proviria o grande número

---

[16] Na suposta distinção entre o que é um erro dos sentidos e o que é um erro do juízo, pode ver-se o prenúncio da futura crítica da "ilusão transcendental", da qual só a própria razão é responsável.

[17] As ideias aqui expostas, em clara oposição às defendidas na tese do candidato, antecipam a refutação kantiana das acusações feitas pelos filósofos e lógicos aos sentidos, que será desenvolvida sob a forma de um explícito processo judicial (no qual Kant assume a função de advogado), como uma «Apologia da sensibilidade», na *Anthropologie*, §§ 8-11.

de potências divinas na Teogonia e na Cosmologia dos Gregos. Mas que estas coisas, originariamente, não foram erros vulgares resultantes das ilusões dos sentidos, mas sim antes representações confecionadas industriosamente pelos Poetas, é o próprio Aristóteles que o testemunha, na sua *Metafísica*, onde, depois de ter dito que «não cai bem à natureza divina ser invejosa», acrescenta: «mas os poetas, como diz o provérbio, mentem muito».[18] Estes, com efeito, não querendo deixar nada que não ponha o espírito em movimento e que possa maravilhá-lo mediante a força unida dos sentidos, infundiram vida em todas as partes da natureza e (enquanto são fenó**<924>**menos) distribuíram aos diferentes deuses um correspondente número de territórios de domínio. Não foram levados para isso por nada **alheio**, mas são **eles mesmos** os fabricantes do **dolo**.

Não quero, porém, demorar-me com isto. E passo agora ao § 10.

O Autor sustenta aqui de novo que os filósofos, tal como o povoléu, são vítimas dos ludíbrios dos sentidos [*sensuum ludibriis*] e conta entre estes aquela distinção celebrada pelos antigos entre **alma** e **ânimo**. Mas se esta distinção é um erro, tal não pode ser imputado a uma comum falácia dos sentidos; mas antes, ela foi aceite ponderadamente, não porque aparecesse assim, mas porque parecia ser uma hipótese necessária para explicar os fenómenos da natureza humana. E duvido se os psicólogos, que a respeito desta incerta questão tomam decisão de modo leviano e audaz, merecem ser chamados sóbrios e judiciosos, como parece ao Autor, ou antes inebriados e intoxicados pelo vinho da filautia. Certamente, na nossa época, o celebérrimo Unzer, no livro *Fisiologia* **<926>** *da natureza animal e dos corpos animais*[19] e, muito recentemente, o doutíssimo inglês Morgan, no livro *Sobre a natureza dos nervos*, que den-

[18] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 983 a.

[19] A obra de Johann August Unzer, cujo completo título é *Erste Gründe einer Physiologie der eigentliche thierischer Natur thierischer Körper*, fora publicada em 1771.

tro de pouco aparecerá em versão alemã[20], recorreram à explicação da dupla vida como a uma «âncora de salvação». Tu vês, portanto, que aqui emerge não uma vulgar **<927>** falácia dos sentidos, mas uma hipótese, que, mesmo sendo errónea, não é indigna de um filósofo. Mas passo ao § 15, p. 15.

E aqui considero que o Autor crê ter encontrado na história da poesia – no amor de Petrarca por Laura, concebido no meio de um ato de adoração[21] –, um notável fenómeno ou mesmo um enigma digno de Édipo. Parece-me, todavia, que se afadiga inutilmente para explicar, a partir do seu princípio, **<928>** a castidade, a intensidade e a constância desse amor. Neste caso, só precisamos de um **Davos** e não de um **Édipo**.[22] Com efeito, facilmente se pode reconhecer a diferença entre o amor **físico** e o **poético**. O amor físico é a **concupiscência** pela pessoa amada; do **poeta**, porém, diz Horácio que ama os **versos**, e só disso se preocupa.[23] O poeta tende a uma **descrição** bela **do amor**, que consegue tanto melhor quanto mais longe está do convívio com o objeto amado. Assim, Petrarca, ao ver Laura pela primeira vez, não ficou preso e encantado pela beleza dela; **<929>** pelo contrário, foi quando se apresentou ao seu ânimo, já comovido pela solenidade festiva, uma bela figura que murmurava sons piedosos, preces e prantos em religiosa adoração, foi então que subitamente nasceu nele a ideia de que isso **poderia ser matéria apropriada para os seus versos**. **Tomado**, por assim dizer, por este pensamento, ele nunca

---

[20] Referência não encontrada com esse nome. Provavelmente Kant cita de memória e engana-se no nome do autor; a alternativa poderá ser: Samuel Musgrave, *Speculations and Conjectures on the qualities of the nerves*, 1776, traduzida nesse mesmo ano ao alemão com o título: *Betrachtungen über die Nerven und Nervenkrankheiten*, anunciada no Catálogo da Michaelis-Messe de 1776, mas ainda não chegada às mãos de Kant, que, no entanto, poderia ter tido acesso a alguma recensão da obra, entretanto publicada em algum periódico.

[21] Referência ao episódio do enamoramento do jovem poeta por Laura, durante o ofício litúrgico de uma Sexta-feira Santa, na igreja de Santa Clara em Avignon.

[22] Evocação de um passo de *Andria* (v. 194) de Terêncio, onde o escravo, que finge não entender as alusões feitas pelo seu senhor, exclama: *Davos sum, non Oedipus*.

[23] Veja-se acima a nota 3.

fez nenhuma tentativa para possuir Laura enquanto tal, mas antes, para poder prolongar os lamentos e suspiros, fugiu dos seus abraços, submergindo apenas na sua dor poética, isto é, ficcionada e criada à sua imagem. A partir daí podem ser abundantemente e facilmente compreendidas tanto a castidade e a santidade, louvadas pelo Autor, quanto um certo ar etéreo do amor, **<930>** que emanam dos seus versos, sem necessidade de recorrer a qualquer hipótese tirada das falácias dos sentidos. Tendo abraçado a nuvem por Juno, ele embelezou a seu modo, isto é, entusiasticamente, o simulacro que tinha uma vez concebido na mente, cuidando, de resto, não de Laura, mas da elegância e do ardor dos seus versos e da celebridade do seu nome.

Conhecerás por certo a conversa de Petrarca com o Papa. Quando este uma vez lhe disse que lamentava o seu destino e que estaria disposto a fazer o possível para que ele desposasse a sua Laura, a princípio, o poeta hesitou, mas depois recusou claramente, dizendo temer que, se a desposasse, os seus versos viessem a perder todo o seu ardor e a sua elegância.

<931> No matrimónio, com efeito, acontece o que diz Lucrécio a respeito da morte: «então, as vozes verdadeiras fazem-se ouvir, cai a máscara, fica a realidade»[24].

Apresso-me a concluir. Se, em muitos dos outros assuntos mais duros em que toquei [pelo menos enquanto são filosóficos], a província em disputa estava situada fora do alcance dos dardos, concentro-me agora no ponto da dissertação que pode repugnar ao estômago tanto do **Lógico** como do **Filósofo**. O excelente Autor, depois de ter abundantemente discutido a respeito daquele engano dos sentidos mediante o qual nós transferimos erroneamente a força e a capacidade dos **designados** para os **signos**, no final do § 18 assim prossegue: <*Com um engano muito simi-*

[24] Lucrécio, *De rerum natura*, III, 57-58. A passagem – *et eripitur persona, manet res* –, sempre truncada e tirada do seu contexto, aparece também no § 33 da *Anthropologie* e no *Opus postumum* (AA 21:142), aqui para esclarecer a noção de **pessoa**.

lar, uma certa posição dos termos silogísticos fascinou até os lógicos escolásticos de uma época ainda recente – Barbara celarent, etc. –, a tal ponto que, desatendido o nexo interno das proposições, eles acreditavam que, naqueles, por assim dizer tormentos do engenho, existisse uma força grande e oculta, para distorcer todo o tipo de verdade.>[25]

<932> Mas com tal acusação não deve o Autor temer a ira das vespas que irritou? [26] O povo dos lógicos de facto é tão belicoso que não é impunemente que alguém o provoca. E, neste caso, certamente, são acusados erroneamente de engano, pois eles não prometem fórmulas **nas quais está ínsita uma força grande e misteriosa para extorquir verdades de todo o tipo**, como aqui lhes é recriminado; pelo contrário, eles submetem a exame somente o mecanismo a respeito da posição dos termos nos silogismos, com vista a tornar visível, no uso geral do intelecto – da mesma forma que o fazem os gramáticos nas línguas –, a fórmula geral **de designar conhecimentos**, sem ter em conta a matéria neles contida. Do que certamente não cabe falar aqui. Ainda que duas pessoas **<933>** façam a mesma coisa, a coisa não é a mesma. De facto, o lógico pratica com o lógico um certame amigável. Mas se surge um inimigo externo, ambos se precipitam contra ele, em posição de batalha.

Estando já esgotada a matéria, devo pôr fim ao debate. E, em primeiro lugar, congratulo-me com o que foi dito a respeito do assunto. Em segundo lugar, a ti, homem excelentíssimo, que vais embelezar nobremente a Esparta que conquistaste[27], desejo-te um começo favorável e felizes sucessos no teu trabalho. Instruído abundantemente nas belas letras, **leitor** e arguto **juiz** dos poetas de diversas línguas, tanto nas mais antigas como nas mais recentes, estrénuo cultor dos esplêndidos exem-

---

[25] Transcreve-se em itálico a passagem do texto de Kreutzfeld referida e comentada por Kant.

[26] A expressão *irritare crabrones* parece evocar um passo de Plauto, *Anfitrion*, 707.

[27] A passagem – *spartam, quam nactus es* – é de interpretação discutida. Alude talvez a um passo do *Telefo* de Eurípedes, mas tomado das *Epistolae ad Atticum* (IV,6) de Cícero:"*spartan elaches, tautan kosmei*".

plos literários que nos foram transmitidos sobretudo pelos Gregos, não pode acontecer que não abras à juventude académica o vasto campo do engenho a cultivar, de modo que, esconjurada a barbárie, ela faça um conúbio com as Graças [*cum* ***gratiis*** *connubium*],[28] sem provocar a invejosa Minerva, protetora das ciências e das artes mais úteis. E, fazendo votos para que as tuas fadigas e os teus méritos **<934>** sejam recompensados também pela prosperidade doméstica como por uma segunda fortuna e que o nume supremo proteja a tua vida e a tua saúde, confio-me à tua benevolência e à tua amizade.

Por fim, dirijo-me a ti, ilustríssimo Respondente, dotado de virtudes pela natureza, possuidor de ricos conhecimentos tanto nas belas letras como nas úteis; pessoa amável, que, pela elegância dos costumes, reconheço desde há muito entre os meus melhores ouvintes.[29] Congratulo-me de coração por este exemplo de engenho e de doutrina, dado de um modo tão digno de louvor. E, sendo chegado já o tempo no qual a fadiga que despendeste laboriosamente para espalhar a semente te seja compensada com uma rica colheita correspondente aos teus méritos, pela esperança que concebeste com justo direito, desejo que tenhas sucessos afortunados e certos. Quanto ao resto, peço ao nume supremo que te proteja e te conserve.

Desejo a ambos saúde e sorte.

---

[28] Disso consciente ou não, o arguente evoca o programa do cultivo das *humaniora* e da beleza, aqui representadas pela Poesia e pelas Graças, usando a metáfora nupcial, que fora usada também pelo escritor e filósofo tardo-latino Marciano Capela, na sua obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (410…439?), que inspiraria os humanismos dos séculos XII e XV, e, mais proximamente, por Alexander Baumgarten, cujo expresso desiderato era «unir num amicíssimo conúbio a Filosofia e a Poesia» (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* <1735>, ed. H. Paetzold, Hamburg: Meiner, 1983, p.4).

[29] Christian Jakob Kraus (1753-1807) foi um dos alunos prediletos de Kant e seu amigo, que viria a fazer parte do círculo dos seus comensais. A partir de 1781, seria professor de filosofia prática e de ciências da administração do Estado, na universidade de Königsberg.

(Página deixada propositadamente em branco)

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Aurélio – *De Trinitate libri quindecim*, in: *Opera Omnia*, Migne, *Patrologia Latina*, vol.42. Edição bilingue latim-português (tradução de: Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Domingos Lucas Dias, Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel): *De Trinitate* / *Trindade*, Prior Velho: Edições Paulinas, 2007.

ALAIN <Émile Chartier> – *Lettres à Sergio Solmi sur la Philosophie de Kant*, Paris: Paul Hartmann, 1947.

ALBERG, Jeremiah L. – «Rousseau and the Original Sin», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), 773-790.

ALBERG, Jeremiah L. – *Verlorene Einheit: Die Suche nach einer philosophischen Alternative zu der Erbsündenlehre von Rousseau bis Schelling*, Frankfurt: Peter Lang, 1996.

ALLISON, Henry – *Essays on Kant*, Oxford University Press, 2012 (chapter 6 of Part Two: «The very Idea of a Propensity to Evil»).

ALLISON, Henry – «Reflection on the Banality of (radical) Evil: a Kantian analysis», in: Idem, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's theoretical and practical Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1996.

ALLISON, Henry – *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ALTMAYER, Claus – *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, Sankt Ingebert: W. J. Röhrig, 1992.

ANDERSON-GOLD, Sharon – *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany, NY: State University Press of New York, 2001.

ANDERSON-GOLD, Sharon / MUCHNIK, Pablo (Eds.) – *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010.

ANDRÉ, José Gomes – «O conceito de antagonismo na filosofia política de Kant», *Trans/Form/Ação, Revista da Universidade Estadual Paulista*, Brasil, 35 (2), 2012, pp.31-49.

ANONYM – «Rezenzion der Kritik der reinen Vernunft», in: *Zugaben zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 3. Stück, 19 janv.1782, pp.40-48.

ARENDT, Hannah – *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ARISTÓTELES – *Poética*. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2016.

ARISTÓTELES – *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ASTER, Ernst von (ed.) – *Immanuel Kants populäre Schriften*, Berlin: Deutsche Bibliothek, 1914.

BACON, Francis – *De dignitate et augmentis scientiarum*, in: *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath. London:Longmans, 1858, v. 1 (repr.: Stuttgart: Frommann, 1989).

BAEUMLER, Alfred – *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt:WBG, 1975 (1ª ed., com o título: *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923).

BAJOHR, Hannes – *Dimensionen der Öffentlichkeit: Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*, Berlin: Lukas Verlag, 2011.

BARNES, John – «Bach's Keyboard Temperament: Internal Evidence from the Well-Tempered Clavier», *Early Music*, VII (1979), pp. 236-249.

BAUM, Manfred – «Person und Persönlichkeit bei Kant», in: LOHMAR, A. / PEUCKER, H. (Hrsg.), *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitliches Paradigmas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, pp. 81-92.

BAUMGARTEN, A. G. – *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* [1735], Hrsg. v. H. Paetzold, Hamburg: Felix Meiner, 1983.

BAUMGARTEN, A. G. – *Metaphysica*, Editio VII, Hallae, 1779 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1982).

BAUMGARTEN, A. G. – *Theoretische Ästhetik*, Latein/Deutsch, ed. de H. R. Schweitzer, Hamburg: Felix Meiner, 1988.

BAUMGARTEN, A.G. – *Kollegium über die Ästhetik* [1750]. In: POPPE, B., *A.G. Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Bern/Leipzig: R. Noske, 1907, pp.65-268.

BECK, Lewis White – *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge, Ms.: Harvard University Press, 1969.

BECK, Lewis White – *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, München: W. Fink Verlag, 1974 (ed. original: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1960).

BEIERWALTES, Werner – «Plotin im deutschen Idealismus», in: Idem, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

BENJAMIN, Walter – *Correspondance (1910-1928)*, Paris: Aubier, 1979.

BENTO XVI – *Spe salvi* (Carta Encíclica, 30 de Novembro de 2007), Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

BERNSTEIN, R. – *Radical Evil: a Philosophical Interrogation*, Cambridge: Polity, 2002

BLESENKEMPER, Klaus – *„Publice age" – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, Frankfurt a. M.: Verlag Haag und Herchen, 1987.

BOÉCIO, *De personis et duabus naturis*, in: Migne, *Patrologia Latina*, vol. 64: 1342C-1343C.

BÖHNKE, Michael – «"… weil Religion [k]eine reine Vernunftsache ist". Vom "Streit der Fakultäten" zum Konflikt der Interpretationen". Universitätstheologie nach Kant», in: ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp.308-346.

BÖHR, Christoph – *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003.

BORGES, Maria de Lurdes – «Muitos tons de Mal (Many Shades of Evil)», in: SANTOS, L. Ribeiro dos / LOUDEN, Robert B. / MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Org.), *Kant e o A Priori*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2017, pp.193-200.

BOROWSKI, L.E. – *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, in: *Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978: Anexo VI, pp.105-106: «Katholische Universitäten, in Beziehung auf Kantsche Philosophie».

BRANDT, Reinhard – *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2007.

BRANDT, Reinhard – «Kant's pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 19 (1994),41-49.

BRANDT, Reinhard; STARK, Werner – «Einleitung» a KANT, Immanuel – *Vorlesungen über Anthropologie.* Erster Theil. Hrsg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttigen, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, pp.VII-CLI.

BRAZ, Adelino – «O direito frente ao mal radical: a hipérbole kantiana do povo de demónios», *Philosophica*, 31, 2008, pp. 65-78.

BREITENBACH, Angela – «Beauty in Proofs: Kant on Aesthetics in Mathematics», *European Journal of Philosophy*, vol. 23, 4, Dec. 2015, pp.955-977.

BRUCKER, Johann Jakob – *Historia critica philosophiae* (5 vol.), Lipsiae : B. Christoph Breitkopf, 1742-1744.

BUBNER, R., «Platon, le père de toute exaltation mystique», in: DIXSAUT, M. (ed.), *Contre Platon 2: Renverser le Platonisme*, Paris: Vrin, 1995, pp.11-24.

CAMPAGNAC, E.T. (ed.), *The Cambridge Platonists*, Oxford: Oxford University Press, 1901.

CARCHIA, Gianni – *Kant e la verità dell'apparenza*, Torino: Ananke, 2006.

CASSIRER, Ernst – *The Platonic Renaissance in England* (*Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*), trad. de J. P. Pettegrove, Austin TX: Nelson, 1953.

CASSIRER, Ernst – *Kants Leben und Lehre* <Berlin: Bruno Cassirer, 1918>, Darmstadt: WBG, 1977.

CÍCERO, M. T. – *De oratore*, Paris: Éditons Les Belles Lettres, 1962.

COHEN, Hermann – *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: F. Dümmler, 1889.

COHEN, Hermann – *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: F. Dümmler, 1877.

COHEN, Hermann – *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig : Fock, 1919.

COHEN-HALIMI, Michèle – *Entendre raison: Essai sur la philosophie pratique de Kant*, Paris: Vrin, 2004.

COLEMAN, Francis X. J. – *The Harmony of Reason. A Study in Kant's Aesthetics*, Pittsburgh/London, 1974.

CORREIA, Carlos João – «Kant e o paralogismo da personalidade», in: Idem, *Sentimento de Si e Identidade Pessoal*, Lisboa: CFUL, 2012, pp.65-75.

CORREIA, Carlos João – «O mal radical e a visão mítica do mundo», in: FERREIRA, Manuel José do Carmo / SANTOS, Leonel Ribeiro dos (Eds.), *Religião, História e Razão da "Aufklärung" ao Romantismo*, Lisboa: DFUL/Colibri, 1995.

CUSA, Nicolau de – *Idiota De Sapientia*, in: *Opera Omnia* (Ed. Acad. Litterarum Heidelbergensis), vol. V, Hamburg: Meiner, 1983.

DALHAUS, Carl – «Zu Kants Musikästhetik», *Archiv für Musikwissenschaft*, 10 (1953), pp. 338-347.

DAMNJANOVIC, Milan – «Handle sprachlich – oder Warum blieb die Sprache bei Kant unthematisiert?», in: BERTHOLD, Lothar (Hrsg.), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag, 1990, pp.433-444.

D'AVIAU DE TERNAY, H., *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*, Paris: Beauchesne, 1986.

DAVID-MÉNARD, Monique – *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris: Garnier Flammarion, 1990.

DELBOS, Victor – «Les harmonies de la pensée kantienne d'après la *Critique de la Faculté de Juger*», *Révue de Métaphysique et de Morale*, 12 (1904):551-560.

DELEUZE, Gilles – *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit, 1988.

DESCARTES, R. – *Discours de la Méthode*, in: *Oeuvres de Descartes*, vol. VI. Ed. Adam-Tannery. Paris: Vrin [reimpr.], 1996.

DESCARTES. R. – *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Oeuvres de Descartes*, vol.X. Ed. Adam-Tannery. Paris: Vrin [reimpr.] 1996.

DICKIE, Georg – *The Century of Taste. The philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*, New York / Oxford: Oxford University Press, 1996.

DÖRFLINGER, Bernd – «Sobre a primazia da poesia em relação às outras artes no contexto da antropologia pragmática de Kant», in: HULSHOF, Monique / MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Orgs.), *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, Marília: Oficina Universitária /São Paulo: Cultura Académica, 2018, pp.71-86.

DÖRFLINGER, Bernd / KRUCK, Günter (Hrsg,) – *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim: Olms, 2011.

DRIVET, Dario – «La formazione della *Critica del Giudizio* e il mondo dei fini», *Studi kantiani*, 12 (1999), pp. 419-442.

DUMOUCHEL, Daniel – «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique du Goût" dans la formation de la *Critique de la Faculté de Juger*», *Kant-Studien*, 85 (1994), pp. 87-114.

DUMOUCHEL, Daniel – «Genèse de la Troisième Critique: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique», in: PARRET, H. (Ed.), *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'Esthétique de Kant*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1998, pp.18-40.

DUQUE PAJUELO, Felix – «L'illusione e la strategia della raggione», *Il Cannochiale* (Napoli), I-2, 1986, pp.97-112.

DURÃO, Aylton Barbieri – «A doutrina penal republicana de Kant», *Estudos Kantianos*, v. 5, 2017, pp.125-142.

EBELING, Gerhard – *Lutherstudien*, Band II. *Disputatio De Homine*, 1.Teil / 2. Teil, Tübingen: J.C-B Mohr (Paul Siebeck), 1977.

EHRSAM, R. – *Le problème du langage chez Kant*, Paris: Vrin, 2016.

ENGEL, Johann Jacob – *Die Philosophie für die Welt*, Leipzig: Dyck, 1777.

ENGFER, Hans-Jürgen – *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17.und frühen 18.Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1982.

ESPINOSA, B. – *Tratado Teológico-Político*, Tradução, Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa:INCM, 2004.

ESPINOSA, B. – *Opera*,vol. I, ed. C. Gebahrdt, Heidelberg: Winters, 1924.

ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.) – *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005.

EUCKEN, R. – «Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Ein Beitrag zur Würdigung des Philosophen», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 83, 1883, pp.161-193.

FACKENHEIM, Emil – «Kant and Radical Evil», in: CHADWICK, Ruth F. (Ed.), *Immanuel Kant: Critical Assessments*, vol. III: *Kant's Moral and Political Philosophy*, London/New York: Routledge, 1995 (1ª ed.1992), pp.259-273 (primeira publicação, in: *University of Toronto Quarterly*, 23 (1954), pp.339-353).

FARBER, Rafael – «Platon und Kant», in: Ada Neschke-Hentschke (Ed.), *Argumenta in Dialogos Platonis*. Teil 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des Internationalen Symposions von 27.-29. April 2006 im Instituto Svizzero di Roma, Basel: Schwabe, 2010, pp.371-390.

FERNANDES, Paulo Cezar – «Direito penal e justiça social em Kant. O problema da pena de morte», in: SANTOS, L. R. dos / MARQUES, U. R. de Azevedo / PIAIA, G. / POZZO, R. / SGARBI, M. (Eds.), *Was ist der Mensch? | Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa:CFUL, 2010, pp.777-793.

FERRARI, Jean – «Kant et la recension Garve-Feder de la Critique de la Raison Pure», *Les Études Philosophiques*, nouvelle série, XIX, nº 1, 1964, pp. 11-47.

FERREIRA, Manuel José do Carmo – «O prazer como expressão do absoluto em Kant. No 2º Centenário da *Crítica do Juízo*», in: *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa: Ed. Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, pp. 391-402.

FERREIRA, Manuel José do Carmo – «O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão». Edição bilingue, tradução, apresentação e comentário por M. J. do Carmo Ferreira, *Philosophica*, 9 (1997), pp.225-236.

FISCHER, H. E. – *Kants Still in der Kritik der reinen Vernunft nebst Aufführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und Sprachpsychologischer Grundlage*, Berlin: Reuther & Reichard, 1907.

FISCHER, H. E. – *Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant in stillistischer Überarbeitung herausgegeben von E.H.Fischer*, München: Georg Müller Verlag, 1920.

FLORSCHUTZ, Gottlieb – *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

FOUCAULT, Michel – «Qu'est-ce que les Lumières?», in: Idem – *Dits et écrits*, IV (1980-1988), Paris: Gallimard, 1994.

FUGATE, Courtney D. – *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

FUHRMANN, M. – «Person» <Von der Antike zum Mittelalter>, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: WBG, 1989), Band 7, pp.269-283.

GABRIEL, Markus – «O mal radical como problema epistemológico», in: SANTOS, Leonel Ribeiro dos / MARQUES, Ubirajara R. Azevedo / PIAIA, Gregorio / SGARBI, Marco / POZZO, Ricardo (Eds.), *Was ist der Mensch?/Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, 2010, pp. 347-355.

GADAMER, Hans-Georg – *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1960.

GARVE, Christian – *Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten* <1769>, in: GARVE, Christian – *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*, Leipzig: Verlag der Dykischen Buchhandlung, 1779, pp. 8-115.

GARVE, Christian – *Uibersicht der vornehmste Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*, Breslau: W.G. Korn, 1798 (2ª ed.: Breslau, 1801, como vol. VIII das Gesammelte Werke).

GARVE, Christian – «Von der Popularität des Vortrages», in: GARVE, Ch. – *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*, Breslau: W.G.Korn, 1796, pp.331-358 (1ª publicação, sob anonimato, in: *Schlesische Provinzialblätter*, 17 (1793), pp. 383 ss.)

GARVE, Christian – «Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunt», *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, Suplemento aos vols. XXXVII-LII, Parte II, 1783, pp.838-862.

GARVE, Christian – *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierurg der Staaten zu beobachten*, Breslau: W.G. Korn, 1788.

GARVE, Christian – *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*, Breslau: W. G. Korn, 1783.

GARVE, Christian – *Die Ethik des Aristoteles übersetzt und erläutert von Christian Garve*, Erster Band, Breslau: W. G. Korn, 1798 (Zweyter Band, 1801).

GASPERONI, Lidia – *Versinnlichung: Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.

GERHARDT, Volcker – *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

GINSBORG, Hanna – *The Role of Taste in Kant's Theory of Taste*, New York / London: Garland, 1990 (reed. Routledge, 2016).

GIORDANETTI, Piero – «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie», *Kant-Studien*, 86. Jahrg., 1995, pp.406-430.

GIORDANETTI, Piero – «Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del „genio", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46 (1991), 4, pp.661-699.

GIORDANETTI, Piero – *Estetica e sovrasensibile in Kant*, Milano: CUEM, 2001.

GIORDANETTI, Piero – *Kant und die Musik,* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

GIORDANETTI, Piero – «Musik bei Kant», in: TADDAY, Ulrich (Hrsg.), *Musikphilosophie* (Muzik-Konzepte Sonderband), München: Edition text+kritk, 2007, pp.123-136.

GOETSCHEL, Willi – *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen Verlag, 1990.

GOMBRICH, Ernst H. – «Icones Symbolicae. The Visual Image in Neo-platonic Thought», in: Idem, *On the Renaissance*, vol. 2. *Symbolic Images*, London: Phaidon, 1985, pp.123-195 (primeira publicação em *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11, 1948 <Kraus reprint: München, 1968, pp. 163-192>).

GÓMEZ CAFARENA, José – «Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana con la Tradición Cristiana», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61, fasc.2, 2005, pp.469-482.

GREENBAUM, Mathew J. – «The Music of the Critique of Pure Reason», Hawaii International Conference on Arts & Humanities, 2008 (PDF em: www.academia.edu).

GRIER, Michelle – *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRIER, Michelle – «Illusion and Fallacy in Kant's First Paralogism», *Kant-Studien*, 83, 1993, pp. 257-282.

HAARDT, G. – «Die Stellung des Personalitätsprinzips in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft"», *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 157-168.

HABERMAS, Jürgen – *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962; 5ª ed. Berlin: Neuwied, 1971) (trad. inglesa: *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity Press, 1962,1964).

HABERMAS, Jürgen – «The public sphere: an encyclopedic article», *New German Critique*, 1 (3), (1964) 49-55.

HAMANN, J.G. – «Metakritik über den Purismus der Vernunft» [1784], in: *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1959.

HAMANN, J.G. – *Briefwechsel*, Bd. V, hrsg. von. ZIESENER, W. und HENKEL, A., Frankfurt a.M., 1965.

HAMM, Christian – «Conhecimento por analogia. Sobre a função da argumentação indireta em Kant». in: In: SERRÃO, Adriana Veríssimo Serrão / SIMÕES, Carla Meneses / SOUSA, Elisabete M. de / AFONSO, Filipa / FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro / SIMÕES, Pedro Calafate / MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.), *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa: CFUL, 2013, pp. 71-80.

HAUSER, Christian – *Selbstbewusstsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

HEGEL, G.W.F. – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III, México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

HEGEL, G.W.F. – *Vorlesungen über die Ästhetik*, Band I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

HEIMSOETH, Heinz – «Kant und Plato», *Kant-Studien*, 56 (1966): 349-372.

HEIMSOETH, Heinz – «Persönlichkeitsbewusstsein und Ding-an-sich in der Kantischen Philosophie», in: Idem, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Bonn: Bouvier, 1956, pp. 227-257.

HEINE, Heinrich – *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Leipzig: Reclam, 1970.

HEINTEL, Peter – *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik*, Bonn: Bouvier,1970.

HERDER, J. G. – *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Sechste Sammlung, 79ª Riga: Hartknoch, 1795). In : *Werke* 10 in 11 Bänden, hrsg. v. H. D. Irmscher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp / Insel, Bd. 7, 1991.

HERDER, J. G. – *Verstand und Erfahrung – Vernunft und Sprache. Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: J.F. Hartknoch, 1799.

HERMANN-SINAI, Susanne – «Musik und Zeit bei Kant», *Kant-Studien*, 100 (2009), pp.427-453.

HERNÁNDEZ-MARCOS, Maximiliano – *La Crítica de la razón pura como proceso civil: Sobre la interpretación jurídica de la filosofia trascendental de I. Kant*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993.

HERNÁNDEZ-MARCOS, Maximiliano – «Teoria de la sensibilidad, teoria de las Humanidades. El Proyecto filosófico de la Estética de Baumgarten», *Cuadernos Dieciochistas*, Universidad de Salamanca, v. 4, 2003, pp. 81-121.

HINSKE, Norbert – «Kant's Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der Protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts», *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 16, 1972, pp. 48-59.

HINSKE, Norbert – «Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption», in: H. Klueting (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalisierung im 17.und 18.Jahrhundert*, Hildesheim: Olms, 2003, pp. 279-294.

HOBBES, Thomas – *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* <1651>, English Works of T.H., vol. II, London, 1941 (para a versão latina da obra <1642>, veja-se: *Elementa Philosophica de Cive*, Amstelodami, 1742).

HOBBES, Thomas – *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

HOBBES, Thomas – *An Answer to Bishop Bramhall. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Molesworth, London, 1839-45 (reimpr. Aalen: Scientia Verlag, 1962), vol. 4.

HÖFFE, Ottfried – *Kant's cosmopolitan theory of law and peace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006 (*Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts-und Friedenstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001).

HÖFFE, Ottfried – «Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurf», in: KATO, Yasushi / SCHÖNRICH, G. (Hrsg.), *Kant in der Discussion der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp.396-407.

HÖFFE, Ottfried – «Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse», in: O. Höffe und A. Pieper (Eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie Verlag, 1995, pp.11-34.

HOHENEGGER, Hansmichael – *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della Facoltà di Giudizio*, Macerata: Quodlibet, 2004.

HÖLDERLIN, Friedrich – *Sämmtliche Werke und Briefe*, München: Hanser, 1981.

HÖLSCHER, Lucian – *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.

HORN, F.W. / ZIMMERMANN, R. (Hrsg.) – *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts und Norms of New Testament Ethics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

HOUSSET, E. – *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa découverte phénoménologique*, Paris: PUF, 2007.

HOUSSET, E. – «L´invention de la personne par saint Augustin et la métaphysique contemporaine», *Quaestio. Annuario di Storia della Metafisica*, 6, Brepolis, 2006, pp. 463-482.

HRUSCHKA, Joachim – «Die Person als ein Zweck an sich selbst – Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785)», *Juristen Zeitung*, 45 Jahrgang (12 Januar 1990), pp. 1-15.

HÜBENTHAL, Christoph – «Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant», in: ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp. 95-128.

HULSHOF, Monique; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Orgs.) – *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, Marília/Oficina Universitária- São Paulo / Cultura Acadêmica, 2018.

HUMBOLDT, Wilhelm von – *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Stuttgart / Tübingen : J.G. Cottaschen Buchhandung, 1830.

HÜNING, Dieter – «Kant's Theory of Criminal Law and the Jus talionis», *Estudos Kantianos*, v. 1, n.1, 2013, pp. 139-160.

HUME, David – *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge/Nidditich, Oxford, 1978.

HUTTER, Axel – «Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant», in: STÄDLER, Michael (Hrsg.), *Kant's „Ethisches Gemeinwesen"*: *Die Religionschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie:* Berlin: Akademie Verlag, 2005: 135-147.

JACHMANN, R. B. – *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, (1804), in: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellugen von Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1978 (repr. da ed. de Felix Gross, Berlin, 1912), pp. 117-212.

JASPERS, Karl – «Das radikal Böse bei Kant», in: Idem, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, München: R. Piper, 1958, pp. 107-136.

JESUS, Paulo – *Poétique de l'ipse. Étude sur le Je pense kantien*. («Préface» de François Marty). Bonn / Berlin / Bruxelles / Frankfurt am Main / New York / Oxford / Wien: Peter Lang, 2008.

JESUS, Paulo – «The Poetics of Moral Selfhood: On Believing and Hoping As-If» In: KAUARK-LEITE, Patrícia et alii (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2015, pp. 263-276.

JOAS, Hans – *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenwürde*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.

JOEST, Wikfried – *Ontologie der Person bei Martin Luther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

KANT, Immanuel – *Gesammelte Schriften* <Akademie-Ausgabe>. Hrsg. v.d. Preussische Akademie der Wissenschften (Bde. 1-22), v.d. Deutsche Akademie

der Wissenschaften zu Berlin (Bd.23), u.v.d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde.24-29), Berlin: Walter de Gruyter, 1900ss-

KANT, Immanuel – *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Hrsg. v. K. H. L. Pölitz <Leipzig 1830>, reimpr.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. (Trad. italiana, introdução e notas de Costantino Esposito: *Lezioni di Filosofia della Religione*, Napoli: Bibliopolis, 1988).

KANT, Immanuel – *Vorlesungen über Metaphysik*, ed. Pölitz (Erfurt, 1821), reimpr: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

KANT, Immanuel – *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. Paul Menzer, Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924; reed. por G. Gerhardt: Immanuel Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1990.

KATHER, Regine – *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt: WBG, 2007.

KAUARK-LEITE, Patrícia / CECCHINATO, G. / FIGUEIREDO, V. / RUFFING, M. / SERRA, Alice (Eds.) – *Kant and the Metaphors of Reason.* Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms, 2015.

KAULBACH, Friedrich – *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim: Gerstenberg, 1981.

KAULBACH, Friedrich – *Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"* (Kommentar), Darmstadt: WBG, 1988.

KAULBACH, Friedrich – *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982.

KAULBACH, Friedrich – *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1984.

KEIENBURG, Johannes – *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2011.

KELLETAT, Herbert – *Zur musikalischen Temperatur: I. Johann Sebastian Bach und seine Zeit*, Berlin: Merseburger, 1981.

KIBLE, B. Th. – «Person» <Hoch-und Spätscholastik>, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt: WBG, 1989), Bd. 7, pp. 283-300.

KLEMME, Heiner F. – «A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre Moral, Religião e Direito [Freedom of the Will and

the domain of Evil: Kant's doctrine of radical evil among Moral, Religion and Right]», *Studia Kantiana*, v. 11, n.15 (2013), pp.5-37.

KLEMME, Heiner F.– «"Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst": Überlegungen zu Oliver Sensen Interpretation der Menschenformel in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Kant-Studien*, 106 (2015), pp. 88-96.

KLEMME, Heiner F. – «The Antithetic between Freedom and Natural Necessity. Garve's Problem and Kant's Solutions», in: COREY, W.; DICK, F. W. (Ed.) – *Kant and His German Contemporararies*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 250-264.

KLEUKER, Johann Friedrich – *Werke des Plato*, 6 Bde., Lemgo: Meyer, 1778-1797.

KONERSMANN, Ralf (ed.) – *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

KREMER, Josef – *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Berlin (Kant-Studien Ergänzungshefte), 1909 (reprint: Vaduz: Topos Verlag, 1978).

KULENKAMPFF, Jens – *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.

KULENKAMPFF, Jens – «Musik bei Kant und Hegel», *Hegel-Studien*, 22 (1987), pp.143-163.

KULENKAMPFF, Jens – «Kant, Immanuel», in: *Musik in Geschichte der Gegenwart*, Personenteil 9, Kassel: Bärenreiter/Metzler, 2003, pp. 1456-1463.

KULENKAMPFF, Jens (Hrsg.) – *Materialien zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

KUMAR, Apaar – «Kant and the Harmony of the Faculties: A Non-Cognitive Interpretation», *Kantian Review*, 23: 1, 2018, pp.1-26.

KUYPERS, Karel – *Kant's Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam/London: North-Holland Publishing Co., 1972.

LAMBERT, Joh. Heinrich – *Deutscher gelehrter Briefwechsel.* Hrsg v. J. Bernoulli, Berlin: 1782 (reimpr.: *Lamberts Philosophische Schriften*, hrsg v. H. W. Arndt, Hildesheim / New York: G. Olms Verlag, 1968, v. IX).

LA ROCCA, Claudio – «Von den regulativen Funktionen des Urteilsprinzips», in: DÖRFLINGER, B. / KRUCK, G. (Hrsg.) – *„Worauf Vernunft hinaussieht"*.

Kants regulative Ideen im Kontext von Teleologie und praktische Philosophie, Hildesheim: Olms, 2012, pp.13-29.

LANDAU, Albert – *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*, Bebra: Landau, 1991.

LEE, Rensselaer W. – *Ut pictura Poiesis. Humanisme et Théorie de la Peinture: XVe-XVIIIe siècles*, Paris: Macula, 1991.

LEIBNIZ, G. W. – *Die philosophischen Schriften*, Hildesheim/New York: Olms, 1978.

LEMA-HINCAPIÉ, Andrés – *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona: Anthropos, 2006.

LEMPP, Otto – *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Litteratur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig: Dürr, 1910 (reimpr. Hildesheim/New York: G. Olms, 1976).

LESSAY, Franck – «Le vocabulaire de la personne», in : ZARKA, Yves-Charles (Dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris : Vrin, 1992, pp.155-186.

LESSING, G. E. – *L´éducation du genre humain / Die Erziehung des Menschengeschlechts*, edição bilingue, Paris: Aubier /Éditions Montaigne, 1968.

LIEBRUCKS, Bruno – *Sprache und Bewusstsein*. Band 4: *Die erste Revolution der Denkungsart: Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M: Akademische Verlagsgesellschaft, 1968.

LOCKE, John – *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch. Oxford : Oxford University Press, 1975.

LOVEJOY, Arthur O. – *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mas.: Harvard University Press, <1936>,1961.

LUDWIG, Bernd – «Kant, Garve, and the Motives of Moral Action», *Journal of Moral Philosophy*, 4, 2007, pp.183-193.

LÜTTERFELDS, Wilhelm – «Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie», in: HEIDEMANN, Dietmar/ ENGELHARD, Kristina (Ed.) – *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin / New York W. de Gruyter, 2004, pp. 150-176.

LYOTARD, Jean-François –- *L'Enthousiasme. La critique kantiennne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986.

MALTER, R. – «Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skisse zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens», in: BUCHER, A.J. / DRÜË, H. / SEEBOHM, Th. M. (Hrsg.) *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bonn: Bouvier, 1975, pp.145-167.

MALTER, R. – *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn: Bouvier, 1980.

MANDEVILLE, Bernard – *The Fable of the Bees, Or Private Vices, Publick Benefits*, Edition with a Commentary Critical, Historical and Explanatory by F.B. Kaye, Oxford: Clarendon Press, 1924.

MARSCHNER, Franz – «Kants Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart», *Kant-Studien*, 6 (1901), pp.19-40; 206-243.

MARKIS, Dimitrios – «Das Problem der Sprache bei Kant», in: SCHEER, B./ WOHLFART, G. (Hrsg.), *Dimensionen der Sprache in der Deutschen Idealismus.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982, pp.110-154.

MARQUARD, Odo – «Kant und die Wende zur Asthetik», in: HEINTEL, P. / NAGL, L. (Hrsg.), *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt: WBG, 1981, pp.238-270.

MARQUARD, Odo – «Felicidad en la infelicidad: para una teoria de la felicidad indirecta entre teodicea y filosofía de la historia», in: Idem, *Felicidad en la infelicidad* [*Glück im Unglück*, 1996], Buenos Aires: Katz Editores, 2006, pp.11-41.

MARQUES, António – *A Filosofia e o Mal. Banalidade e Radicalidade do Mal de Hannah Arendt a Kant*, Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo – «Comparações embriológicas no Architektonikkapitel: dissonâncias passageiras ou desafinações prolongadas?», In: HULSHOF, Monique; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, Marília/ Oficina Universitária – São Paulo/Cultura Académica, 2018, pp.105-126.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo – «Consideraciones filológicas a proposito del „Genio" en Kant», *Philosophica*, 42 (2013), pp. 147-161.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo – «Notas sobre o esquematismo», in: SERRÃO, A.V. et alii (Org.). *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos.* Lisboa: CFUL, 2013, pp.237-246.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo – «Comentário sobre a anotação de Kant sobre um exemplo musical de Eberhard», *Studi Kantiani*, 31, 2018, pp. 139-152.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo – «"Ma fin est mon commencement et mon commencement ma fin". Kant e o contraponto cancrizante. Uma analogia musical», *Studia Kantiana*, 8 (2009), pp.70-93.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.) – *Kant e a Música*, São Paulo: Barcarolla, 2010.

MARTY, François – *La naissance de la Métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie,* Paris: Beauchesne, 1980.

MARTY, François – «L'analogie chez Kant. Une notion critique», *Les Études Philosophiques*, 1989, pp.455-474

MATHIEU, Vittorio – «Ragione inventiva e idee ermeneutiche nell'ultimo Kant», In: *Giudizio e interpretazione in Kant*, a cura di RICONDA, G. / FERRETTI, G. / POMA, A., Genova: Il Melangolo, 1992, pp.141-158.

MATHIEU, Vittorio – «La genialità del filosofo in Kant», *Il cannochiale*, 1990, 3, pp. 99-103.

MAZERON, Armel – «Musique et Esthétique du Temps selon Kant et Bergson», *Phantasia*, vol. 3 (2016), pp.68-81.

MELANCHTHON, Philipp – *Philosophiae moralis epitomes libri duo, Werke in Auswahl*, Band III. Gütersloh : Gerd Mohn, 1969.

MELANCHTHON, Philipp – *Elementorum rhetorices libri duo*, Witebergae, 1582.

MENDONÇA, W. P. – «Die Person als Zweck an sich», *Kant-Studien*, 84 (1993), pp.167-184.

MENZER, Paul – *Kant's Populäre Schriften*, Berlin: Reimer Verlag, 1911.

MENZER, Paul – *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin: Pan Verlag R. Heise, 1924.

MEO, Oscar – *Kantiana minora vel rariora*, Genova: Il Melangolo, 2000.

MESQUITA, António Pedro – «Kant e o cepticismo antigo», in: *A Paixão da Razão. Homenagem a M. L. Ribeiro Ferreira*, Lisboa: CFUL, 2014, pp. 325-339.

MICHALSON, G. – *Fallen Freedom: Kant on radical Evil and moral Regeneration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MÖHR, Georg – «Personne, Personnalité et Liberté dans la Critique de la Raison Pratique», *Revue Internationale de Philosophie*, 166 (1988), pp. 289-319.

MÖLLERS, Christoph – «Etwas an Menschen ist heilig», *Die Zeit*, 13. Oktober, 2011, p. 51.

MOLLOWITZ, Gerhard – «Kants Platoauffassung», *Kant-Studien*, 40 (1935):13-67.

MUCHNIK, Pablo – «Kant on the Sources of Evil», in: *Proceedings of the International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, pp. 287-297.

MUCHNIK, Pablo – *Kant's Theory of Evil*, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.

MUCHNICK, Pablo / PASTERNACK, Lawrence (Eds.) – «Kant on Grace» (Apresentação e Dossier), *Con-Textos Kantianos*, nº 6, 2017, pp. 256-320.

MÜLLER, August Friedrich – *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften: 2. Theil: Welcher die Metaphysic, Ethic, und Politic in sich enthält*, Zweyte, vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig: L. Ch. Breitkopf, 1733.

MÜLLER, Paul – *Christian Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik* (Inaugural Dissertation- Erlangen), Leipzig, 1905.

MURRMANN-KAHL, Michael – «Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischen Vernunftglauben», in: ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp. 251-274.

NACHTSHEIM, Stephan – *Zu Immanuel Kants Musikästhetik*, Chemnitz: G. Schröder, 1997.

NANCY, Jean-Luc – «Logodaedalus: Kant écrivain», *Poétique*, 21, 1975, pp. 24-52.

NAUEN, Franz – «Garve – ein Philosoph in der echten Bedeutung des Wortes», *Kant- Studien*, 87, 1996, pp. 184-197.

NIETZSCHE, Friedrich – *Sämtliche Werke*, Kritische Studien Ausgabe in 15 Bänden, München / Berlin / New York: DTV / Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. – *Gesammelte Werke* (Musarion-Ausgabe), München, Band 1, 1922.

NIETZSCHE, F. – *Sämtliche Briefe*, Berlin: Walter de Gruyter, 1986. Bände 2-3, 1986.

NIETZSCHE, F. – *Para a Genealogia da Moral*, trad. de J. M. Justo, Lisboa: Círculo de Leitores, 1997 (Obras Escolhidas de Nietzsche, vol.VI)

NIETZSCHE, F. – *O Anti-Cristo*, trad. de P. O. de Castro, Lisboa: Círculo de Leitores,1997 (Obras Escohidas de Nietzsche, vol.VII).

NOVALIS <Friedrich Hardenberg> – *Schriften*. Bd.2: *Das philosophische Werk* I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

NUZZO, Angelica – *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

O'NEIL, Onora – *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PANOFSKY, Erwin – *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe/Pennsylvania: The Archabbey Press, 1951.

PANOFSKY, Erwin – *Die Perspektive als 'symbolische Form'*, Leipzig: Teubner, 1927.

PARRET, Herman – «La Rhétorique: Heuristique et Méthode chez Kant», in: MEYER, Michel / LEMPEREUR, Alain (Eds.) – *Figures et Conflits Rhétoriques*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, pp. 103-114.

PARRET, Herman – «Kant sobre a Música», *Argumento*, II, 1992, pp. 93-113.

PARRET, Herman – «Kant on Music and the Hierarchy of Arts», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 56, 3 (1998), pp. 251-264.

PARRET, Herman – «A divisão dos sentidos e a hierarquia das artes: Kant e Herder», in: Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e a Música*, São Paulo: Barcarolla, 2010, pp. 211-232.

PESSOA, Fernando - *Textos Filosóficos*. Estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, Lisboa: Ática, vol. II, 1994.

PICHÉ, Claude – «Les fictions de la raison», *Philosophiques* (Québec), 13, 1986, pp. 291-303.

PIETSCH, Lutz-Henning – T*opik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*, Berlin: Walter de Gruyter, 2010.

PINZANI, Alessandro – «Honra e honestidade na Metafísica dos Costumes», *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1 (2017), pp. 102-124.

PLATÃO – *Werke* (Griechisch und Deutsch), Hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

PLEINES, Jürgen-Eckardt (Hrsg.) – *Kant und die Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.

PÖLITZ, Karl Heinrich Ludwig – «Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unsrer Zeit, in einigen akademischen Vorlesungen vorgetragen», *Deutsches Magazin*, vol. 9, 1795, pp.467-527.

PÖLITZ, Karl Heinrich Ludwig – *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Lebens als Beitrag zu einer populären Philosophie für unser Zeitalter*, Leipzig: Heinsiud, 1794.

POPPE, B. – *A.G. Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekannten Handschrift der Ästhetik Baumgartens.* Bern/Leipzig: R. Noske, 1907.

PROCLO – *On the Existence of Evils <De malorum subsistentia>*. Transl. by Jan Opsomer & Carlos Steel, London: Bloomsbury, 2014.

RAINSBOROUGH, Marita – «Kant and Foucault's philosophy of language and the use of language in their work», in: HULSHOF, Monique; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Org.) – *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018, pp.249-268.

RAUER, Constantin – *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*, Berlin: Akademie Verlag, 2007.

RAWLS, John – *A Theory of Justice*, Cambridge, Mas.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (Trad. port.: *Uma Teoria da Justiça*, trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa: Editorial Presença, 1993).

RAWLS, John – «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly*, 14, 1977.

RAWLS, John – «A Kantian Conception of Equality», *Cambridge Review*, February, 1975.

REBOUL, Olivier – *Kant et le problème du mal*, Montreal: Les Presses de l'Université, 1971.

REBOUL, Olivier – «Le mal dans la philosophie religieuse et politique de Kant», *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1974), pp. 169-175.

RECKI, Birgit – «Achtung vor der zweckmässigen Natur: Die Erweiterung der Kantischen Ethik durch die dritte Kritik», in: Idem, *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Verlag C.H.Beck im Internet: www.beck.de, 2006, pp. 54-63.

REED, Arden – «The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music», *Modern Language Notes* (MLN-Johns Hopkins University Press), vol. 95 (German Issue), April 1980, pp.563-584.

REINHARD, Johnny – *Bach and Tuning*, Frankfurt am Main/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Warszwa/Wien: Peter Lang, 2016.

REINHOLD, Karl Leonhard – *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena: Verlag J. M. Mauke, 1791.

REINHOLD, Karl Leonhard – *Versuch einer neuen Theorie des menschliches Vorstellungsvermögens*, Praga / Jena: C. Widmann / J. M. Mauke, 1789.

RESCHER, Nicholas – «Kant's Neoplatonism: Kant and Plato on Mathematical and Philosophical Method», *Metaphilosophy*, 44, 2013, pp.69-78.

ROGERS, G. A. J., VIENNE, J. M., ZARKA, Y.-C. (eds.), T*he Cambridge Platonists in Philosophical Context. Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht: Kluwer, 1997.

ROHDEN, Valerio – «Aparências estéticas não enganam – Sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant», in: DUARTE, Rodrigo (org.) – *Belo, Sublime e Kant*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp.54-86.

RORTY, Richard – *Philosophy and the Mirror of Natur,* Princeton: Princeton University Press, 1979.

ROSENKRANZ, Karl – *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig: Leopold Voss, 1840.

ROSIKAT, K.A. – *Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie*, Königsberg: Hartung, 1901.

ROTH, Udo; STIENING, Gideon (Hrsg.) – *Christian Garve (1742-1798): Philosoph und Philologe der Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard, 1965.

ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard, vols. III (1964) e IV (1969).

ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Lettre à Monsieur le Marquis de Mirabeau, Collection complète des œuvres*, vol.12, Genève : Du Peyrou/Moultou, 1782.

RUFFING, Margit – «Kant's "Stimme der Vernunft" – Analyse einer unauffälligen Metapher», in : KAUARK-LEITE, Patrícia, et alii (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: G. Olms, 2015, pp. 195-204.

SANCHEZ-MADRID, Nuria – «Filosofia, tom e música em Kant. Vivificação sonora do ânimo e receção do tom da razão», in: Idem, *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, cap. 2 (publicação eletrónica), Florianópolis: Néfiponline/UFSC, 2016, pp.53-86.

SANCHEZ-MADRID Nuria – «Bemerkungen zur Kants Aufassung der menschlichen Würde», *Studia Philosophica Kantiana*, 2 (2013), pp.21-47.

SANCHEZ-MADRID, Nuria – «Kant y la retórica de la razón. La causalidad hermenéutica como figura poética de la crítica», in: SERRÃO, Adriana et alii (Org.). *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa: CFUL, 2013, pp.201-210.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *Metáforas da Razão ou Economia poética do Pensar kantiano*, <Lisboa: FLUL, 1989>; Lisboa: JNICT/F. C. Gulbenkian, 1994.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *Ideia de uma Heurística transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: A Esfera do Caos, 2012.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *A razão sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa: Colibri, 1994.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa: Colibri, 2004.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*, Lisboa: CFUL, 2013.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy», in: KAUARK-LEITE, Patrícia et alii (eds.). *Kant and the Metaphors of Reason*, pp. 349-375.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Economy and the Teleology of Evil in Kant's Lectures on Anthropology (1755-1784)», in: DÖRFLINGER, Bernd / LA ROCCA, C. / LOUDEN, R.B. / MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Eds.) – *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp. 107-120.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Génese e matriz antropológica do pensamento político de Kant», in: SANTOS, Robinson dos / CHAGAS, Flávia Carvalho (Org.), *Moral e Antropologia em Kant*, Passo Fundo: IFIBE/UFPEL, 2012, pp. 55-116.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «The "Will to Appearance" or Nietzsche's Kantianism According to Hans Vaihinger», in: HAY, Katia / SANTOS, Leonel R. dos (Eds.) – *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 1015, pp.282-295.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Kant e o problema da linguagem da Filosofia», in: ROSAS, João Cardoso / MOURA, Vitor (Org.) – *Pensar radicalmente a Humanidade. Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, Famalicão: Húmus, 2011, pp. 407-421.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Popularidade e Moralidade. Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve», in: MORAIS, Ana Bela/ SEIXAS E SOUSA, Camila / ALVES, Fernanda Mota (Org.), *Nas Dobras do Real. Homenagem a Teresa (Salema) Cadete*, Famalicão: Húmus, 2018, pp. 251-277.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos», in: AFONSO, Filipa / MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo / SANTOS, Leonel R. dos (Eds.). *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*. Lisboa: eCFULeditions, 2015, pp. 139-166.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Immanuel Kant: Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão (Esboço de um discurso de arguição «Sobre as ficções poéticas»)», *Estudos Kantianos*, v.2, n.2, p.291-314. Jul./Dez. 2014.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma "República Mundial"», *Cadernos de Filosofia Alemã* (Departamento de Filosofia – FFLCH-USP), XVI, 2010, jul.-dez., pp. 13-54.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Retorno ao Mito: Nietzsche, a Música e a Tragédia», *Philosophica*, 1 (1993), pp. 89-111.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «Kant e a ideia de uma Poética da Natureza», *Philosophica*, 29 (2007), pp. 19-34.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético», in: BECKERT, Cristina (coord.), *Ética. Teoria e Prática*, Lisboa: CFUL, 2012, pp. 119-158.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «A antropocosmologia do jovem Kant», in: *Was ist der Mensch? | Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, in: SANTOS, L. R. dos / MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo / PIAIA, Gregorio / SGARBI, Marco / POZZO, Ricardo (Coord.), Lisboa: CFUL, 2010, pp. 225-229.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos – «La trinità della raggione, ovvero il pensiero kantiano e il suo ritmo», in: LONGO, Mario e MICHELI, Giuseppe (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia,* Tomo 2, Padova: CLEUP, 2017, pp.89-108. Veja-se: «O pensamento kantiano e o seu ritmo», in: MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Org.), *Kant e a Música*, pp. 143-178.

SANTOS, Robinson dos – «O problema da autenticidade das Preleções de Pedagogia de Kant», in: FERRAZ, Carlos et alii (Org.). *A filosofia prática de Kant - Ensaios*, Pelotas: Nepfil online, 2014, pp. 160-176.

SANTOZKI, Ulrike – *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

SCHAAFSMA, Petruschka – *Reconsidering Evil. Confronting Reflections with Confessions*, Leuwen: Peeters, 2006 (chapter 3: «Kant's Radical Evil: an Ethical Approach to Evil», pp. 97-146).

SCHELER, Max – «Zur Idee des Menschen», in: Idem,*Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsäte, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern/München: Francke Verlag, 1972.

SCHELLING, F. W. J. – *System des transzendentalen Idealismus* [1800]. In: *Schellings Werke* (Hrsg. v. M. Schröter), Band II, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927.

SCHILLER, Friedrich – «Sobre os necessários limites no uso de formas belas», in: SCHILLER, F. – *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos.* Tradução, Introdução, Comentário e Glossário de Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa: INCM, 1994, pp.105-122.

SCHILLER, Friedrich – *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in eine Reihe von Briefen, Sämtliche Werke*, Band V, Darmstadt: WBG, 1989.

SCHLAPP, Otto – *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der «Kritik der Urteilskraft»*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

SCHLEGEL, Friedrich – «Ueber die Philosophie. An Dorothea». *Athenaeum* II, I. Berlin: H. Fröhlich, 1799.

SCHLEGEL, Friedrich – *Philosophische Lehrjahre 1796-1806.* Kritische Ausgabe, Bd. XVIII (Hrsg.v. E. Behler). Paderborn/München/Wien: Verlag F. Schöningh, 1975.

SCHLEGEL, Friedrich – *Lyceum*, in: *Kritische Schriften und Fragmente*, Bd. I (1794-1797), Hrsg v. E. Behler u. H. Eichler. Paderborn: Schöningh, 1988.

SCHLEIERMACHER, F. – «Garve's letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften», *Athenaeum* III, 1800, pp.129-139.

SCHLOSSER, Johann Georg – *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg: F. Nicolovius, 1795.

SCHLOSSER, Johann Georg – *Zweites Schreiben an einem jungen Mann, der die Kritische Philosophie studiren wollte*, Lübeck/Leipzig, 1796.

SCHMIDT, Horst-Michael – *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1982.

SCHNEEWIND, Jerome B. – «Good out of Evil. Kant and the Idea of unsocial sociability», in: RORTY, Amélie O. / SCHMIDT, James (Eds.), *Kant's Idea for a*

Universal History with a Cosmopolitan Aim, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 94-111.

SCHOPENHAUER, A. – *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Sämmtliche Werke in sechs Bänden*, Hrsg. v. E. Grisebach, Band III, Leipzig: Reclam, 1891.

SCHOPENHAUER, A. – *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, Zürich: Diogenes, 1977.

SCHUBERT, Gisehler – «Zur Musikästhetik in Kants Kritik der Urteilskraft», *Archiv für Musikwissenschaft*, 32 (1975), pp. 12-25.

SCHÜMMER, Friedrich –«Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. Uind 18. Jahrhunderts», *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1956), pp. 120-141.

SCHÜTT, H.-P. – «Person», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: WBG, 1989), Band 7, pp. 300-322.

SEIDEL, Wilhelm – «Zwischen Immanuel Kant und der musikalischen Klassik. Die Ästhetik des musikalischen Kunstwerks um 1800», in: DANUSER, H. / DE LA MOTTE-HABER, Helga / LEOPOLD, S. / MILLER, N. (Hrsg.), *Das Musikalischekunstwerk. Festschrift Carl Dalhaus zum 60.Geburtstag*, Bremen: Laaber Verlag, 1988, pp. 67-84.

SEIFERT, Josef – *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit - trotz Kant*, Freiburg: Alber, 2001.

SEIFERT, Josef – «Das Antinomienproblem als Grundproblem aller Metaphysik. Kritik der Kritik der reinen Vernunft», *Prima Philosophia*, v. 2, n.2, 1989.

SENSEN, Oliver – *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

SERRÃO, Adriana Veríssimo / SIMÕES, Carla M. / SOUSA, Elizabete de / AFONSO, Filipa/ FERREIRA, Maria L. Ribeiro / SIMÕES, Pedro Calafate/ MARQUES, Ubirajara R.de Azevedo (Orgs.) – *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos.* Lisboa: CFUL, 2013.

SGARBI, Marco – *La logica del'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*, Milano: Mimesis, 2010.

SGARBI, Marco – *Immanuel Kant. Crítica del Juício*, Madrid: Maia Ediciones, 2011.

SHELDOM, David A. – «The Kantian Synthesis and Sonata Form», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37/4 (1979), pp. 544-465.

SILVA, Fernando M. F. – «"Exprimir o inefável,… torná-lo universalmente comunicável". Sobre o conceito de linguagem poética em Kant», in: HULSHOF, Monique / MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo (Orgs.). *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*, pp. 87-100.

SILVA, Fernando M. F. – «"Do Génio" (Lição de Antropologia de Kant)». Tradução e Estudo introdutório, *Estudos Kantianos*, v. 3, n. 2 (2015), pp.211-232.

SILVA, Fernando M. F. – «"A verdade decorada, vestida com a veste da aparência": Sobre a ilusão poética no "Entwurf zu einer Opponenten-Rede" de Kant», in: *Trans/Form/Ação*, v. 14, n. 4 (2018), pp. 9-30.

SIMON, Josef – *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2003.

SKVIRSKY, Alexandre. «Kant e o Pirronismo», in: *O que nos faz pensar*, 32, dezembro de 2012, pp.75-91.

SOURIAU, Michel – *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris: Vrin, 1926.

STEINER, George – *The Poetry of Thought: From Hellenism to Celan*. New York: New Directions, 2012.

STRIET, Magnus – «"Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote". Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie», in: ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp.162-186.

STOBBE, Emanuel Lanzini – «Um debate sobre o conceito kantiano de „fim em si mesmo": Um conceito descritivo ou normativo?, *Estudos Kantianos* (Marília), v. 5 (2017), pp. 407-428.

STURMA, Dieter - «Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person», in: HEIDEMANN, D. H. / ENGELHARDT, K. (Hrsg.), *Warum Kant Heute*?, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2004, pp.264-285.

STURMA, Dieter – *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn: Schöning, 1997.

SUÁREZ, Francisco – *De Legibus*, Madrid: IEP, vol.I, 1967.

TAKEDA, Sueo – *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie,* Den Haag: M. Nijhoff, 1969.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb – *System der platonischen Philosophie*, 4 Bde., Leipzig/Jena, 1792-1795.

THEIS, Robert – «De l'illusion transcendantale», *Kant-Studien*, 76, 1985, pp.119-137.

TIRZI, Alain – *Génie et Criticisme*, Paris: L'Harmattan, 2005.

TIRZI, Alain – *Kant et la Musique*, Paris: L'Harmattan, 2003.

TIRZI, Alain – *La notion de génie dans la philosophie critique de Kant et son rapport à la Modernité dans l'art* (Thèse de doctorat), Université de Nice Sophia Antipolis, 2002.

TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologiae*, Turim: Marietti, 1948/50.

TOMASI, Gabriele – *La voce e lo sguardo. Metafore e finzioni della coscienza nella dottrina kantiana della virtù*, Pisa: ETS, 1999.

TOMASI, Gabriele – «Person» e „Persönlichkeit», in: WILLASCHEK, N. / STOLZENBERG, J. / MOHR; G. / BACIN. S. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2015, Band 2, pp. 1741-1746.

TONELLI, Giorgio – «Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in den ersten Hälfte des 18.Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift Über die Deutlichkeit», *Archiv für Philosophie*, 9 (1959), pp. 37-66.

TONELLI, Giorgio – «Kant und die antiken Skeptiker», in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, hrsg. v. Heinz Hemsoeth, Dieter Henrich, Giorgio Tonelli, Hildesheim: Olms, 1967.

TONELLI, Giorgio – «Kant's Early Theory of Genius (1770-1779)», *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966), pp. 109-131; 209-224.

TONELLI, Giorgio – «La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft», *Revue internationale de Philosophie*, 30 (1954), pp. 423-448.

TREDE, J. H. – «Ästhetik und Logik. Zum systematischen Problem in Kant´s Kritik der Urteilskraft», in: Hans-Georg Gadamer (Hrsg.), *Das Problem der Sprache*, München: W. Fink, 1967, pp. 169-182.

TREDE, J. H. – *Die Differenz von theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft. Ein Beitrag zur Interpretation der Ästhetik Kants*, Heidelberg, 1969.

TRENDELENBURG, Adolf – «Zur Geschichte des Wortes Person», *Kant-Studien*, 13 (1908), pp .1-17.

TREVISAN, Diego Kosbiau – *Der Gerichtshof der Vernunft. Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

TREVISAN, Diego Kosbiau – «A „novidade" da terminologia crítica? Sobre a „dedução" como termo jurídico na *Crítica da Razão Pura*», in: HULSHOF, M. / MARQUES, U. R. de Azevedo (Org.), *A linguagem em Kant. A linguagem de Kant*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2018, pp. 165-184.

TREVISAN, Diego Kosbiau – «O caminho para uma leitura política do projeto crítico», *Studia Kantiana*, 21 (2016), pp. 93-120.

TRICAUD, François – «An Investigation Concerning the Usage of the Wort ‚Person' and 'Persona' in the Political Treatises of Hobbes», in: VAN DER BEND, J.G. (Ed.), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Amsterdam: Rodopi, 1982.

TUPPINI, Tommaso – «La Metafora, la Libertà: Kant, Derrida e il Tono della Filosofia», in: KAUARK-LEITE, et alii (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2015, pp. 547-560.

UHL, W. – «Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant», in: REINECKE, W. (Hrsg.) – *Zur Erinnerung an Immanuel Kant*, Halle a. S.: Universtät Königsberg, 1904, pp. 163-177.

VAIHINGER, Hans – *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, practischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin: Reuther & Reichard, (1911), 3ª ed. revista, Leipzig: Felix Meiner, 1918. (Trad. portuguesa e Apresentação por Johannes Kretschmer: Hans Vaihinger, *A filosofia do como se. Sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*, Chapecó: Argos, 2011).

VAIHINGER, Hans – «Kant ein Metaphysiker?», *Kant-Studien*, 7, 1902, pp. 110-117.

VAIHINGER, Hans – *Nietzsche als Philosoph*, Berlin: Reuther & Reichard, 1902. Reimpressão da 3 ª ed. (1905): *Nietszche als Philosoph. Eine Einführung in die Philosophie Friedrich Nietzsches*, com «Nachwort» de G. Bleick, Norderstedt: Porta Westfalica, 2002.

VAIHINGER, Hans – «Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant. Nachtrag zu dem Trendelenburgschen Aufsatz: „Zur Geschichte des Worts Person"», *Kant-Studien*, 13 (1908), pp. 194-196.

VIEIRA, Mónica Brito – *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of State*, Leiden: Brill, 2009.

VILLERS, Jürgen – *Kant und das Problem der Sprache: Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlösigkeit der Traszendentalphilosophie*, Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997.

VOLTAIRE – *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises,* Paris: Bordas, 1988.

VON BORMANN, Alexander (Hrsg.), *Vom Laienurteil zum Kunstgefühl. Texte zur deutschen Geschmacksdebatte im 18. Jahrhundert*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974.

WEBER, Max – *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa: Presença, 1990.

WEISSBERG, Liliane - «Catarcticon und der schöne Kunst. Kant's Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik», *Poetica* (München), 18 (1986), pp. 96-116.

WEISSKOPF, Traugott – *Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie*, Zürich:EVZ-Verlag, 1970.

WENZEL, Christian Helmut – *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

WENZEL, Christian Helmut – «Beauty, Genius, and Mathematics. Why did Kant change his Mind?», *History of Philosophy Quarterly*, v. 18, n. 4, 2001, pp. 415-432.

WENZEL, Christian Helmut – «Mathematics and Aesthetics in Kantian Perspectives», in: CASSAZA, Peter / KRANTZ, Steven G. / RUDEN, Randi R. (Eds.), I, *Mathematician, II. Further Introspections on the Mathematical Life,* The Consortium for Mathematics and its Applications, 2016, pp.93-106.

WENZEL, Kurt – «Die Erbsündenlehre nach Kant», in: ESSEN, G. / STRIET, M. (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005, pp.224-250.

WERCKMEISTER, Andreas – *Musicalische Temperatur, oder... wie man... ein Clavier... wol temperirt stimmen könne, damit nach heutiger manier alle Modi ficti in einer angenehm- und erträglichen Harmonia genommen werden*, Frankfurt u. Leipzig < 1686> 1691.

WILLIAMS, Howard – «Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment», *Enlightenment and Dissent*, 19 (2000), pp.171-192.

WILLIAMS, Howard – «Christian Garves politische Philosophie», *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, 14 (1985), pp.113-155.

WINGERT, Lutz / GÜNTHER, Klaus (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

WOLFF, Christian – *Philosophia Rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt / Leipzig: Of. Lib. Rengeriana, 1728.

WOLFF, Christian – *De Sinarum Philosophia Practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg: Felix Meiner, 1985.

WOLFF, Christian – *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt un der Seele des Menschen*, Frankfurt und Leipzig: 1729.

WOOD, Allen – «Kant's Anatomy of Evil», In: GOLD, Sharon Anderson / MUCHNIK, Pablo (Eds.), *Kant's Anatomy of Evil*, New York: Cambridge University Press, 2010.

WOOD, Allen – «Unsociable Sociability: The Anthropological Basis for Kant's Ethics», *Philosophical Topics*,19 (1991), pp.325-351.

WUNDT, Max – «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert», *Blätter für deutsche Philosophie*, 15 (1941), pp.149-158.

ZAMMITO, John – *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ZAMMITO, John – *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago & London: Chicago University Press, 2002.

ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz – *Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

SIGLAS E ABREVIATURAS

A referência aos textos e obras de Kant é feita no corpo do texto entre parêntesis curvos, usando para o efeito, em geral, o sistema de siglas consensualmente praticado nos Estudos Kantianos, tomando por base a Akademie-Ausgabe dos *Kants Gesammelte Schriften* (AA): Band 1-22, ed. pela Preusssische Akademie der Wissenschaften; Band 23, ed. pela Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Band 24 ss, ed. pela Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Berlin: Walter de Gruyter, 1900-).

Anth	*Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (AA 07)
AP	*Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (AA 02)
Br	*Briefwechsel* (AA 10-13)
EaD	*Das Ende aller Dinge* (AA 08)
EEKU	*Erste Einleitung in die KU* (AA 20)
FBZE	*Fortgesetzte Betrachtung der… wahrgenommenen Erderschütterungen* (AA 01)
GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04)
GSE	*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (AA 02)
HN	*Handschriftlicher Nachlass -Reflexionen/Vorarbeiten* (AA 14-23)
IaG	*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA 08)
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* A (AA 04); B (AA 03-04)
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05)
KU	*Kritik der Urteilskraft* (AA 05)
Log	*Logik* (AA 09)
MS	*Metaphysik der Sitten* (AA 06)
MA	*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (AA 08)
MSI	*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02)
NEV	*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen* (AA 02)
NTH	*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA 01)

OP	*Opus postumum* (AA 21-22)
Päd	*Pädagogik* (AA 09)
PG	*Physische Geographie* (AA 09)
Prol	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (AA 04)
RL	*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (AA 06)
TL	*Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre* (AA 06)
RezHerder	*Recensionen v. Herders Ideen* (AA 08)
RGV	*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (AA 06)
SF	*Der Streit der Fakultäten* (AA 07)
TG	*Träume eines Geistersehers* (AA 02)
UD	*Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (AA 02)
ÜGTP	*Üeber den Gebrauch teleologischer Principien* (AA 08)
V-Anth	*Vorlesungen über Anthropologie* (AA 25)
VBO	*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (AA 02)
V-Lo/Philippi	*Logik Philippi* (AA 24)
V-Mo/Collins	*Moralphilosophie Collins* (AA 27)
VNAEF	*Verkündigung des nahem Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (AA 08)
V-NR/Feyerabend	*Naturrecht Feyerabend* (AA 27)
VT	*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (AA 08)
VUE	*Von der Ursachen der Erderschütterungen…* (AA 01)
VüE	*Eine Vorlesungen über Ethik*, ed. Gerd Gerhardt, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1990. (reed. revista da ed. de Paul Menzer*: Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924)
WA	*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)
WDO	*Was heisst: sich im Denken orientiren?* (AA 08)
ZeF	*Zum ewigen Frieden* (AA 08)

ORIGEM DOS ENSAIOS

1. **A Razão bem temperada, ou do princípio do Gosto na Filosofia**. Numa primeira versão, apresentado como conferência no Colóquio "F3s. Filosofia: Sentidos, Sensações e Sentimentos" na Universidade dos Açores (Ponta Delgada, 19-20 de novembro 2011), tendo essa versão sido publicada em *Arquipélago*, Revista da Universidade dos Açores, Série Filosofia, n.º 9, 2012, pp.11-53. A versão aqui publicada resulta da fusão desse ensaio com o que foi apresentado no IV Kant Multilateral Colloquium "Kant and the Metaphors of Reason" (Tiradentes, MG -Brasil, 11-14 de Agosto de 2013) e, sob o título "From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy", publicado em: Patrícia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virgínia de Araújo Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildesheim: Olms, 2015, pp.349-375.
2. ***"Um problema que a natureza tanto enrolou"*- o Juízo e a muito peculiar aprioridade do seu princípio transcendental**. Apresentado como comunicação ao X Colóquio Kant "Clélia Martins" – "Pensar [o] a Priori: Tema e Variações" (UNESP, Marília,10-14 de agosto de 2015), foi publicado em: Leonel Ribeiro dos Santos, Robert B. Louden, Ubirajara R. de Azevedo Marques (Org.), *Kant e o A Priori*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2017, pp.203-236.
3. **Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia**. Publicado em: Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *A Linguagem em Kant . A linguagem de Kant*, Marília / São Paulo: Oficina Universitária / Cultura Acadêmica, 2018, pp.17-69.
4. **Kant e a ideia de uma Poética da Razão**. Apresentado como conferência na FLUL, a 10 de fevereiro de 2014, foi depois reelaborado e publicado em: Fernando M. F. Silva e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (Org.), *Arte & Filosofia*, Lisboa: CFUL, 2019, pp.41-96.

5. **"O Homem, considerado como Pessoa": Génese, ambientes semânticos e pressupostos da antropologia moral kantiana**. Apresentado, numa versão abreviada, como conferência num Simpósio Internacional de Filosofia sobre o tema "Ética e Meta-Ética: lei moral, reino dos fins e o sumo bem no mundo", realizado na UFSM, Santa Maria (RS, Brasil), em agosto de 2011, foi publicado sob o título «Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da Pessoa. Génese e significado da antropologia moral kantiana», em: *Studia Kantiana*, Revista da Sociedade Kant Brasileira, n.º 11, 2011, pp.7-40. A versão aqui publicada integra também desenvolvimentos da comunicação «The Kantian notion of Person: Semantical aspects and presuppositions», apresentada na International Conference: "Personality and Humanity in Kant: Theoretical, Moral and Anthropological Perspectives", FLUL, 19 de Junho de 2019.
6. **Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua Ética**. Conferência proferida no Colóquio "Problemas de Ética Teórica e Aplicada", Universidade de Caxias do Sul, 7-9 de outubro de 2015, publicada em: *Conjectura – Filosofia e Educação*, v. 22, n.2, 2017, pp. 226-278.
7. **O poder do negativo, ou a economia do mal no pensamento antropo-político de Kant**. Comunicação apresentada no VIII Colóquio Kant de Marília (18-21 de agosto de 2013), dedicado às *Vorlesungen* de Kant. Uma versão abreviada em inglês – «Economy and the Teleology of Evil in Kant's *Lectures on Anthropology* (1775-1784)» –, foi publicada em: Bernd Dörflinger, C. La Rocca, R. Louden, Ubirajara R. de Azevedo Marques (Eds.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2015, pp.107-120. Uma versão em português foi publicada em: António Pedro Mesquita *et alii* (Orgs.), *A Paixão da Razão. Homenagem a Maria Luísa Ribeiro Ferreira*, Lisboa: CFUL, 2014, pp.341-358. Esta mesma versão foi, entretanto, republicada por Maria de Lourdes Borges (Org.), *Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant*, Florianópolis: Nefiponline, 2018, pp.140-169.
8. **Kant e o exercício da Filosofia como criação do espaço público**. Apresentado como comunicação no Colóquio "O Espaço Público e os Afetos", realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a 13 de novembro de 2014, foi publicado em: Gustavo E. Calovi e Rafael da Silva Cortes (Orgs.), *Reflexões sobre a Filosofia Prática de Kant*, Santa Maria: Editora UFSM, 2018, pp.213-245.
9. **A educação, suas tarefas e seus paradoxos, segundo Kant.** Resulta da fusão de duas palestras proferidas em agosto de 2014 no Centro de Ciências da Educação da UFSC e no Centro de Ciências Humanas e de Educação da UDESC,

Florianópolis. Foi publicado em: Lúcia Schneider Hardt e Rosana Silva de Moura (Orgs.), *Filosofias da Educação*, Blumenau: EDIFURB, 2016, pp. 21-59.

10. **"Uso polémico da razão", ou "paz perpétua em Filosofia"? – Sobre o pensamento antinómico e o princípio de antagonismo em Kant.** Apresentado como comunicação, numa versão em francês, no III. Multilaterales Kant-Kolloquium (Mainz, 9-13 Oktober 2011), subordinado ao tema "Kant und das antinomisches Denken / Kant et la pensée antinomique / Kant and antinomical thinking". Na versão em português, foi publicado em: *Trans/Form/Ação*, v. 37, 2014, pp.93-116.
11. **Os "paradoxos de Rousseau" explicados pelo Professor Kant**. Apresentado como comunicação ao VII Colóquio Kant de Marília (2012), foi publicado em: Kelly B. Basílio, Leonel R. dos Santos, Maria João Almeida (Org.), *Jean-Jacques Rousseau: o Homem, a Obra, o Pensamento*, Famalicão: Húmus, 2014, pp.25-48.
12. **Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos**. Foi publicado em: Filipa Afonso, Ubirajara R. de Azevedo Marques e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens* (Jornadas Filosóficas Internacionais de Lisboa 2015), Lisboa: CFUL, 2015, pp.139-166.
13. **Christian Garve, intérprete e crítico da filosofia moral kantiana**. Publicado em: *Horizontes da Razão. Homenagem ao Professor José Adriano Barata-Moura*, Lisboa: FLUL, 2020, pp.495-528.
14. **A "vontade de aparência" ou o Kantismo de Nietzsche, segundo Hans Vaihinger.** Apresentado como comunicação no Colóquio "Nietzsche and German Idealism", na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em maio de 2012, foi publicado, numa versão em inglês, em: Katia Hay e Leonel R. dos Santos (Eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2015, pp.282-295. Uma versão em português foi publicada em *O que nos faz pensar*, Revista de Filosofia da PUC-Rio de Janeiro, n. 32, 2012, pp.227-243.

Apêndice. Immanuel Kant, «Esboço de um Discurso de Arguição sobre as Ficções Poéticas». Foi publicado em *Estudos Kantianos*, Marília, v. 2, n. 2, 2014, pp. 291-314.

(Página deixada propositadamente em branco)

A ideia que dá título e confere tonalidade a este volume é tomada do primeiro ensaio, no qual se apontam os vários aspetos da profunda transformação estética da Filosofia, levada a cabo na e pela filosofia de Kant. Destaca-se a importância da metáfora-princípio do Gosto como noção sobre a qual se constrói o discurso e o pensamento estético setecentista na sua expressão mais qualificada, mas também como princípio modelador do próprio pensamento filosófico em geral, que dá a este uma inconfundível feição estética, reconhecível na linguagem e no modo de entender a produção do pensamento e a natureza da própria Filosofia e da sua peculiar poética. Os quatro primeiros ensaios explicitam os efeitos dessa "viragem para a estética" tal como ela se deu na e pela filosofia de Kant. Um segundo grupo de ensaios desenvolve aspetos pouco visitados da filosofia moral e política kantiana. E os quatro últimos ensaios dão a ver a fecundidade da polémica filosófica, ora apresentando Kant enquanto intérprete e crítico de outros filósofos antigos ou contemporâneos, ora mostrando interpretações pouco conhecidas da própria filosofia kantiana, que têm alguma relação com outros ensaios que integram o volume.

ΦDEIA

1 2 9 0

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS