



Leonel Ribeiro dos Santos é Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa onde, desde 1977, tem lecionado Filosofia Política, Ética, Filosofia da Educação e Filosofia Moderna. Nessa mesma Universidade defendeu em 30 de Maio de 1990, uma dissertação de doutoramento intitulada *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar kantiano*.

Tem publicado estudos sobre Descartes, Hobbes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger e Antero de Quental. Colaborou, com vários artigos na Enciclopédia *Logos* (Verbo). É editor científico e membro do Conselho de Redacção da revista *Philosophica*.

Neste volume está reunida uma dezena de estudos que se propõem pôr em evidência aspectos e tópicos do pensamento e obra de Kant frequentemente marginalizados: a sensibilidade, o sentimento, a linguagem. Ao mesmo tempo pretende-se através deles mostrar a presença das problematizações kantianas nos mais interessantes debates filosóficos contemporâneos.

A razão sensível

Leonel Ribeiro dos Santos

5

Leonel Ribeiro dos Santos

A razão sensível

Estudos kantianos



A RAZÃO SENSÍVEL
Estudos Kantianos

Colecção: FORUM DE IDEIAS

Direcção: Dr. Adelino Cardoso

Títulos publicados:

- 1 — *Leibniz Segundo a Expressão*
Adelino Cardoso
- 2 — *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem.*
Estudos sobre Wittgenstein
António Zilhão
- 3 — *História da Filosofia e Tradição Filosófica*
João Paisana
- 4 — *PRÁTICA. Para uma Aclaração do seu Sentido como*
Categoria Filosófica
José Barata-Moura
- 5 — *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*
Leonel Ribeiro dos Santos

Edições Colibri
Faculdade de Letras de Lisboa
Alameda da Universidade
1699 LISBOA CODEX

Leonel Ribeiro dos Santos

A RAZÃO SENSÍVEL

Estudos Kantianos



Edições Colibri

Título:
A RAZÃO SENSÍVEL. ESTUDOS KANTIANOS

Autor:
Leonel Ribeiro dos Santos

Editor:
Fernando Mão de Ferro

Capa:
Ricardo Moita

Depósito legal n° 80 056/94

ISBN 972-8047-X

«A virtude [...] consente por certo a companhia das Graças, as quais, todavia, quando se fala do dever, se mantêm respeitosa e à distância. [...] Só depois dos enormes trabalhos Hércules se torna Musageta, perante cujo labor aquelas boas irmãs se retraem.»

I. KANT,
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Ak VI, 22-23.

ÍNDICE

Prefácio	9
----------------	---

PRIMEIRA PARTE ESTUDOS

I – O ESTATUTO DA SENSIBILIDADE NO PENSAMENTO KANTIANO: LÓGICA E POÉTICA DO PENSAMENTO SENSÍVEL	13
A condição da sensibilidade no pensamento alemão anterior a Kant	15
Novidade e ambiguidade da noção kantiana de 'Estética'	17
A 'lógica da sensibilidade': teoria kantiana da intuição pura e da imaginação como poder produtivo	24
Poética do pensamento sensível: a imaginação como faculdade criadora de ideias estéticas, de símbolos e metáforas	30
Kant, advogado da sensibilidade	35
II – A FILOSOFIA COMO ANÁLISE E REINVENÇÃO DA LINGUAGEM	39
A questão da linguagem na filosofia de Kant	39
A linguagem e o método da Metafísica	43
"A Filosofia tem apenas as palavras"	48
Da análise semântica à análise transcendental	54
"Uma certa superstição relativamente a algumas expressões". Kant e a economia das línguas	59
A Filosofia como ministério da palavra	64
III – A 'REVOLUÇÃO DA RAZÃO', OU O PARADIGMA POLÍTICO DO PENSAMENTO KANTIANO	69
A politização da linguagem filosófica	70
A alegoria rectora da filosofia transcendental	72
Lógica da Política e lógica da Moral	76
Significado político da Estética kantiana	79
A astúcia da razão	82

IV – SENTIMENTO DO SUBLIME E VIVÊNCIA MORAL.....	85
Hércules na encruzilhada	86
O sentimento moral e o sentimento na Moral	89
O sublime entre a Estética e a Moral	93
A Moral bem temperada	95
V – CRÍTICA E METAFÍSICA: A INTERPRETAÇÃO KANTIANA DE LEIBNIZ.....	99
VI – O RETORNO AO MITO, OU A HERANÇA KANTIANA DE NIETZSCHE	117
Razão e mito no pensamento moderno	119
Da arte ao mito: a função mitopoiética do espírito	121
Projectos de uma "nova mitologia"	124
"Nascimento da tragédia" — "renascimento do mito"	128
"A música como mãe da tragédia"	131
"O filósofo como médico da cultura"	137
O cumprimento do projecto romântico	139

SEGUNDA PARTE COMENTÁRIOS

I – A CRÍTICA DA RAZÃO PURA NO CONTEXTO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO	143
A Crítica da Razão Pura como cumprimento da <i>Aufklärung</i>	144
A filosofia crítica no horizonte da 'história da razão'	146
O "retorno a Kant" como destino do pensamento dos séculos XIX e XX.....	149
É possível compreender Kant melhor do que ele foi já compreendido?	154
II – ACTUALIDADE DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT	159
III – SOBRE A IDEIA E O PROGRESSO DA METAFÍSICA.....	171
IV – KANT E O ENSINO DA FILOSOFIA.....	177

PREFÁCIO

Os dez ensaios reunidos neste volume foram redigidos entre 1981 e 1989 e, para além da unidade do ciclo temporal da sua gestação e redacção, têm afinidades de temática que o título – *A Razão Sensível* – pretende traduzir.

Poderá um tal título, assim aplicado à filosofia kantiana, escandalizar leitores acostumados às correntes vulgatas da hermenêutica do kantismo, que o apreciam sobretudo como a afirmação incondicional da autonomia e pureza da razão, ou que, na linha de uma interpretação já insistente em vida de Kant, acusavam este de, na sua filosofia transcendental, esquecer, desprezar ou mesmo reprimir a sensibilidade, o sentimento, a afectividade e outros aspectos que directa ou indirectamente a estes se ligam, tais como a linguagem, a história, a experiência.

Sem pretendermos desenvolver aqui uma crítica ou uma desconstrução sistemática de tais vulgatas, apresentamos todavia elementos suficientes para fazer ver a unilateralidade das interpretações que permitem e para fazer reconhecer a necessidade de uma mais ampla leitura dos textos kantianos, mesmo daqueles que se tornaram familiares.

Estes ensaios, redigidos no período em que nos ocupava a elaboração de uma dissertação académica que, sob o título *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, apresentámos à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Outubro de 1989, têm com esta dissertação uma conatural relação, sendo muitos deles o desenvolvimento de tópicos nela aflorados.

O volume abre, na Primeira Parte, com um estudo que aborda expressamente o tema da sensibilidade na obra crítica de Kant, tentando mostrar como nesta, sob a designação da «Estética Transcendental» da *Crítica da Razão Pura*, a sensibilidade vê efectivamente reconhecido o seu papel imprescindível no processo cognoscitivo, enquanto na *Crítica do Juízo* se leva a efeito a fundamentação transcendental do que se poderia chamar a poética do pensamento sensível, podendo o filósofo crítico, com justa razão, interpretar a sua obra como constituindo uma verdadeira «apologia da sensibilidade». Ainda um outro ensaio – «Sentimento do sublime e vivência moral» – toca uma especial dimensão da sensibilidade – o sentimento do sublime, visto na relação com o sentimento do belo e, sobretudo, na intrigante solidariedade que revela ter com o sentimento moral.

O problema da linguagem é abordado em três ensaios. Num deles – «A filosofia como análise e reinvenção da linguagem» – põe-se em evidência o efectivo e diversificado interesse de Kant pela linguagem nas suas relações com o pensamento. Noutro – «O retorno ao mito, ou a herança kantiana de Nietzsche» – pretende-se mostrar como se deve a Kant e à sua tematização da poética transcendental do espírito a redescoberta do significado da linguagem em geral como criação e investimento de sentido, na arte, no símbolo, na metáfora, no mito, assim se sugerindo uma ainda pouco atendida presença kantiana no primeiro romantismo e também no jovem autor de *O nascimento da tragédia*. Ainda um terceiro – «A revolução da razão, ou o paradigma político do pensar kantiano» – aborda uma das facetas da linguagem da filosofia de Kant, mostrando como a metafórica política e jurídica modela intimamente a construção e a exposição da filosofia transcendental.

Um dos ensaios – «Crítica e Metafísica: a interpretação kantiana de Leibniz» –, de todos o mais antigo, mede a distância, mas também a reconhecida proximidade, entre os dois maiores filósofos alemães da época moderna.

Na Segunda Parte reúnem-se três intervenções produzidas por ocasião da publicação de obras de Kant em tradução portuguesa. Nelas se põe em destaque a presença e a fecundidade das problematizações kantianas nos mais importantes debates filosóficos da actualidade. Um último ensaio – «Kant e o ensino da Filosofia» – apresenta a concepção kantiana acerca do problema da ensinabilidade da Filosofia, mostrando como ela se prende intimamente com a ideia que o professor de Königsberg tinha da própria Filosofia.

Todos os ensaios agora reunidos foram anteriormente publicados, total ou parcialmente, em revistas, Actas de Colóquios ou Miscelâneas de homenagem. Alguns foram parcialmente refundidos, outros apenas retocados em aspectos de pormenor.

Lisboa, Outubro de 1994

PRIMEIRA PARTE

ESTUDOS

I

O ESTATUTO DA SENSIBILIDADE NO PENSAMENTO KANTIANO: LÓGICA E POÉTICA DO PENSAMENTO SENSÍVEL

Nam et sensus ratio quaedam est.

TOMÁS DE AQUINO

Summa Theologica, I, qu. 5, art. 4, ad I.

Com muita frequência, a filosofia kantiana é acusada de desprezar ou reprimir a sensibilidade. Dificilmente, porém, tal acusação resiste à prova dos textos. Kant não é, obviamente, um sensualista, nem no plano onto-gnosiológico¹, nem no plano moral², nem sequer no plano estético³. E, todavia, no contexto do pensamento moderno, é ele um dos pensadores que mais pôs em evidência o papel desempenhado pela sensibilidade no conhecimento humano.

Muitos intérpretes da filosofia kantiana, devido sem dúvida à insistência do filósofo crítico na necessidade de distinguir cuidadosamente as representações da sensibilidade das do entendimento, sempre que

1 Kant pretende antes ultrapassar a clássica contraposição onto-gnosiológica, representada tipicamente nas posições do sensualista Epicuro e do intelectualista Platão. Cf. *Kritik der reinen Vernunft* B 881-882; *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), III, 551-552. Esta edição é, de ora em diante, identificada por *Ak*, seguido da indicação do volume e da página.

2 Cf. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 9; *Ak* II, 396; *Kritik der praktischen Vernunft*; *Ak* V, 111-112. Também neste domínio Kant se propõe superar o conflito entre o princípio racional da virtude, representado pelo Estoicismo, e o princípio sensual da felicidade, representado pelo Epicurismo.

3 Cf. *Kritik der Urteilskraft*, §§ 13-14 e 54; *Ak* V, 223-226, 330ss.

se trate de apreciar as proposições metafísicas, foram, desde muito cedo (pense-se em Hamann e Herder), induzidos a concluir que estava aí em jogo uma desvalorização da sensibilidade e o sacrifício desta aos pretensamente puros conceitos do entendimento⁴.

Na verdade, porém, foi justamente graças àquele princípio de separação que Kant chegou, já na sua *Dissertação* de 1770, à identificação dos «princípios da forma do mundo sensível» — a saber, as «intuições puras» espaço e tempo — e ao reconhecimento de que só existe ciência (não, por certo, das coisas mesmas tais como são, mas das coisas enquanto fenómenos) quando supostas essas duas condições subjectivas de toda a percepção humana. A revalorização da sensibilidade exprime-se bem já no simples facto de se atribuir também a esta faculdade do espírito «formas puras» e, por conseguinte, de se admitir aquilo que, segundo Kant, «a ninguém antes ocorrera, a saber, que os sentidos também devem intuir *a priori*»⁵.

O presente ensaio propõe-se fazer o reconhecimento dos momentos essenciais da problematização da sensibilidade na filosofia kantiana. Nesse sentido, veremos, em primeiro lugar, a relação de Kant com o pensamento alemão setecentista, onde a reflexão acerca do conhecimento sensível alcançara já um notável desenvolvimento. Tornar-se-á claro o quanto o filósofo crítico deve aos seus predecessores, mas também se evidenciará a novidade e até a fecunda ambiguidade da posição kantiana. Num segundo momento, acompanharemos o filósofo no esforço por desvendar a *lógica da sensibilidade* no contexto da sua teoria do conhecimento objectivo. Por fim, tentaremos ligar os elementos que, na sua terceira *Crítica*, Kant nos faculta com vista à constituição do que se poderia chamar uma *poética do pensamento*

4 De Hamann, tenha-se presente a Recensão à 1ª edição da *Kritik der reinen Vernunft* (1781) e a *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), in: J.G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, Frankfurt/M., 1967, 215-227. De Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1799 (reimpr. Bruxelles, 1969).

5 «Man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.» *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*; Ak IV, 375. Uma recente reconstituição «arqueológica» da doutrina kantiana da sensibilidade e, em geral, da Estética Transcendental, entre 1769 e 1779, pode ver-se em: Robert Theis, «Aux sources de l'esthétique transcendante», *Kant-Studien*, 80 (1989), 3-47; Y. Belaval, «Sensibilité et entendement dans la *Critique de la Raison Pure*», in: H. Wagner (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, 1976, 141-150. Para uma perspectiva global sobre o alcance da sensibilidade para o pensamento kantiano, veja-se: Paolo Gambazzi, *Sensibilità, Immaginazione e Bellezza. Introduzione alla dimensione estetica nelle tre Critiche di Kant*, Verona, 1981.

constituição do que se poderia chamar uma *poética do pensamento sensível*. No seu conjunto, a filosofia kantiana revelar-se-á como uma verdadeira «apologia da sensibilidade» e o filósofo crítico como o seu «advogado», que a confirma nos legítimos direitos e a defende das injustas acusações do entendimento.

A condição da sensibilidade no pensamento alemão anterior a Kant

Kant estava bem consciente do quanto a sua concepção representava uma novidade e uma revalorização da condição da sensibilidade, face à concepção da escola leibniziano-wolffiana, antes de mais, no plano do conhecimento. Desde a *Dissertação* de 1770⁶ é constante a insistência neste ponto, a saber, que o critério da diferença entre as representações da sensibilidade e as do entendimento não pode ser meramente lógico e formal, o da respectiva clareza ou distinção. Há conhecimentos intelectuais que são confusos e conhecimentos sensíveis que são claros. Muitas vezes, a clareza e distinção é dada aos conceitos precisamente graças às intuições da sensibilidade, mediante a representação *in concreto*, em exemplos, comparações, imagens. Considerar a sensibilidade apenas como uma forma de conhecimento indistinto ou confuso é ver nela apenas a deficiência e o negativo, quando, na verdade, «ela é algo muito positivo e constitui um ingrediente da representação do entendimento em ordem a produzir um conhecimento»⁷.

O juízo negativo de Kant a respeito da filosofia leibniziano-wolffiana⁸, apesar de justo, no essencial, não pode, todavia, fazer esquecer o quanto a nova visão kantiana foi tornada possível por alguns dos seus predecessores e até contemporâneos, entre os quais há que contar não só filósofos, como Baumgarten, Meier, Sulzer e Garve, mas

6 Ak II, 394-395.

7 «Da jene doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letztern [der Verstandesvorstellung] ist, um ein Erkenntnis hervorbringen.» *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; Ak VII, 140-141.

8 Na *Dissertação* (Ak II, 395) só Wolff é nomeado como responsável por esse erro; mas noutros lugares é toda a escola leibniziano-wolffiana que é referida, sendo Leibniz apontado como o propriamente culpado. A desvalorização leibniziana da sensibilidade seria, segundo Kant, uma consequência da adopção do platonismo por parte do filósofo de Hanover. Cf. *Anthropologie*; Ak VII, 140-141. Sobre a interpretação kantiana de Leibniz, v., adiante, o cap. IV desta Primeira Parte e o cap. III da Segunda Parte.

também teóricos da Poética setecentista, como Bodmer e Breitinger⁹. A revalorização da sensibilidade iniciara-se já, de facto, contra a filosofia cartesiana, na filosofia de Leibniz, cuja teoria das «*petites perceptions*» não tinha um mero sentido lógico ou gnosiológico, mas possuía, acima de tudo, um alcance metafísico e até estético, apontando para uma concepção do espírito como expressão e espontaneidade activa, a que presidia a lei metafísica da continuidade¹⁰.

Mesmo Wolff, apesar da feição logicista e formalista do seu pensamento, não deixara de sublinhar a necessidade de reconduzir as verdades universais ao senso comum (*reductio veritatum universalium ad sensum communem*) e apontara, como uma qualidade da agudeza de engenho (*ingenium acutum*), a capacidade de expor os conhecimentos abstractos no concreto, mediante parábolas, comparações e metáforas¹¹.

Mas deve-se a Baumgarten a constituição efectiva de uma ciência geral da sensibilidade — a *Aesthetica* (1750) —, a qual, pretendendo ser autónoma relativamente à ciência da razão ou Lógica, na verdade está ainda muito dependente dos pressupostos gerais do racionalismo wolffiano. Foi precisamente essa dependência relativamente aos pressupostos intelectualistas do sistema wolffiano (e leibniziano) o que

9 Uma perspectiva geral sobre este problema, embora bastante superficial, pode ver-se em 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, 1982. Mais clarividente é ainda a interpretação de Alfred Baumler, na sua já clássica obra *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1975.

10 Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, Préface; *Die philosophischen Schriften* (ed. C. J. Gerhardt), Hildesheim/New York, 1978, V, 46-49. Uma explícita adopção desta concepção leibniziana é visível na ideia kantiana das «representações obscuras» (*dunkle Vorstellungen*) como «partes dos pensamentos» (*Reflexion* 177; *Ak* XV, 65), como o abissal «tesouro da alma, de onde esta extrai todas as suas criações» (*Anthropologie*; *Ak* VII, 135-137; *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. Pölitz, Darmstadt, 1975, 135-137). A filosofia kantiana do espírito e da razão como espontaneidade e actividade originária só é compreensível no pressuposto de uma concepção neoplatónica do Ser como expressão, concepção que Leibniz recolheu, reelaborou e legou à posterior filosofia alemã idealista e romântica. A Filosofia, a Moral e a Arte são as formas qualificadas desse originário poder de manifestação.

11 Ch. Wolff, *Philosophia Practica sive Ethica*, Pars Prima, cap. III, §§ 241 ss., Halae, 1750, 360 ss. Wolff é autor de um ensaio intitulado *De notionibus foecundis*, no qual, desenvolvendo a metáfora biológica da 'fecundidade', é levado a uma muito interessante reflexão sobre a metáfora e sua função no pensamento humano, mesmo no filosófico e científico, reservando-lhe um lugar numa projectada *ars inveniendi* (Ch. Wolff, *Horae subsecivae Marburgenses*, Francforti/Lipsiae, 1729-1736, 150-166).

impediu Kant de aderir sem reservas ao notável esforço de revalorização e autonomização da sensibilidade que se exprime na citada obra de Baumgarten. Segundo Kant, nenhum dos seus predecessores vira ainda que a sensibilidade não é apenas uma forma de conhecimento confuso e, portanto, inferior pelo grau, mas é uma forma de conhecimento diferente do do entendimento, por natureza e por função; ninguém vira que ela não é apenas uma forma de conhecimento menor, a que se pode recorrer quando se deseje, para esclarecer didacticamente ou para embelezar os pensamentos, mas que é um ingrediente indispensável do próprio conhecimento *a priori* do entendimento e tem também ela as suas formas puras.

Assim, quando Kant se propôs dar à primeira parte da sua «Teoria Transcendental dos Elementos» o nome de «Estética Transcendental», sabia que o termo «Estética» fora, havia três décadas, usado por Baumgarten, num outro e bem preciso sentido. Para o professor de Halle, o termo designava a «ciência do conhecimento sensitivo» (*scientia cognitionis sensitivae; scientia sensitive quid cognoscendi; scientia sensitive cognoscendi et proponendi*)¹². A nova ciência filosófica estava para a sensibilidade como a Lógica estava para o entendimento. Por isso, ela é também chamada «lógica da faculdade cognoscitiva inferior» e «gnosilogia inferior» (*logica facultatis cognoscitivae inferioris, gnoseologia inferior*). Havia, no paralelismo assim estabelecido, a clara intenção de revalorizar e pôr em evidência a sensibilidade, autonomizando-a da Lógica e do entendimento, já que a Estética devia extrair os seus princípios, não directamente daquela ciência racional, mas da Psicologia¹³.

Novidade e ambiguidade da noção kantiana de 'Estética'

Que razões terão levado Kant a não respeitar o sentido do termo proposto por Baumgarten e a contrapor à «Estética» deste a sua própria «Estética Transcendental»?

Das razões expressamente aduzidas, a primeira é de natureza filológica. Kant, como de resto o fará em relação a muitas outras expressões filosóficas, pretende «ir ao encontro da linguagem e sentido dos

12 *Aesthetica*, § 1, in: A.G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, ed. H.R. Schweizer, Hamburg, 1983, 3; *Metaphysica* § 533, Halae, 1779, 187.

13 A.G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* § 115, ed. H. Paetzold, Hamburg, 1983, 84.

Antigos» (*der Sprache und dem Sinne der Alten*), os quais propunham uma divisão dos objectos do conhecimento em αἰσθητὰ καὶ νοητὰ¹⁴. O autor da *Crítica da Razão Pura* ignora que Baumgarten, num pequeno escrito de 1735 (*Meditações filosóficas acerca de algumas das condições relativas à Poesia*), já invocara essa mesmíssima antiga tradição para justificar o nome e o conteúdo da nova ciência por ele posteriormente criada¹⁵.

Uma segunda razão, mais fundamental, reside no facto de Kant ver na Estética de Baumgarten, apesar de definida como «ciência do conhecimento sensitivo», uma efectiva restrição da sensibilidade às questões do belo e do gosto. A Estética corresponderia assim àquilo que outros (sobretudo os ingleses e os franceses) e, segundo ele, com maior pertinência, designavam por «Crítica do Gosto». Ora, diz Kant, nos Antigos, aquela expressão tinha «um sentido muito mais amplo» (*einen ganz weiten Sinn*)¹⁶. Enquanto, por outro lado, considera ser empresa vã o tentar submeter o gosto e a apreciação do belo a princípios de uma ciência, ou reduzi-los a uma teoria. Tal tentativa poria mesmo em causa a pretendida autonomia da sensibilidade e das suas leis, pois equivaleria a subordinar o belo e o gosto aos princípios do entendimento.

É, por conseguinte, a restrição da ciência da sensibilidade ao domínio das questões do belo e do gosto, como *ars pulchre cogitandi*, o que Kant, antes de mais, parece rejeitar. Para o filósofo crítico, o significado e o papel da sensibilidade devem ser reconhecidos já no domínio cognoscitivo, como condição e ingrediente da objectividade (e da subjectividade) do conhecimento humano em geral. A Estética é, pois, ciência, não do belo ou do gosto, mas da sensibilidade em geral, na medida em que esta intervém necessariamente na constituição e no conteúdo do conhecimento.

Há, porém, uma outra razão que impede Kant de reconhecer na realização de Baumgarten uma verdadeira valorização da sensibili-

14 *Kritik der reinen Vernunft* A 21 / B 35; Ak IV, 30/Ak III, 50. Na segunda edição desta obra, Kant propõe ora que se dê ao termo o sentido que tinha nos Antigos, ora que se adopte a designação da filosofia especulativa e se considere a Estética ou num «sentido transcendental» (*im transcendentalen Sinne*), ou numa «significação psicológica» (*im psychologischen Bedeutung*).

15 «Gracci iam philosophi et patres inter αἰσθητὰ et νοητὰ sedulo semper distinxerunt, satisque apparet αἰσθητὰ iis non solis aequipollere sensualibus, quum absentia etiam sensa (ergo phantasmata) hoc nomine honorentur. Sint ergo cognoscenda facultate superiore objectum Logices: αἰσθητὰ, ἐπιστήμη αἰσθητικῆς sive AESTHETICAE.» *Meditationes*, § 116, ed. cit. 84-86.

16 *Reflexion* 5063; Ak XVIII, 77.

dade. É que o «excelente analista» labora, em última instância, no pressuposto da escola leibniziano-wolffiana, segundo o qual a sensibilidade se distingue do entendimento apenas pela qualidade lógica das suas representações. São as suas uma forma de conhecimento confuso, ao passo que as representações intelectuais são um conhecimento distinto¹⁷. Daí se infere o estatuto de inferioridade lógica e gnosiológica da sensibilidade relativamente ao entendimento. Kant, por certo, também subordinará a sensibilidade ao entendimento, nomeadamente no que concerne as tarefas do conhecimento objectivo da natureza; não, porém, tomando por base um critério meramente formal ou lógico, mas sim a diferente origem, natureza e função das duas faculdades: à sensibilidade cabe *intuir*, e sem as suas intuições não há trabalho do entendimento que mereça o nome de conhecimento dos objectos. Mas cabe ao entendimento pensar as intuições, sem o que, igualmente, não haverá verdadeiramente qualquer conhecimento. Ao considerar, na linha de Leibniz e Wolff, a sensibilidade como uma forma de conhecimento confuso, Baumgarten não estava em condições de reconhecer o seu carácter verdadeiramente positivo no conhecimento humano em geral; e, por outro lado, ao apresentar a experiência estética como uma forma de conhecimento inferior, ele não podia realmente aceder à compreensão da verdadeira natureza da experiência da beleza e do gosto, enquanto vivências meramente subjectivas, ou seja, enquanto sentimentos, como tais irredutíveis a toda a ciência ou doutrina.

Apesar de tudo, tanto na noção kantiana de sensibilidade como na de Estética subsistem ambiguidades, não só quanto ao conteúdo, mas também quanto à caracterização da respectiva natureza. Tomada substantivamente, no contexto da Filosofia Transcendental, a Estética designa propriamente a «ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade»¹⁸, na medida em que esses princípios — as duas formas puras da intuição (espaço e tempo) — constituem uma condição para o conhecimento *a priori* dos objectos¹⁹. Quanto ao adjectivo «estético», ele designa, por um lado, aquilo que é intuitivo e que, por conseguinte, se relaciona directamente com a sensibilidade (os

17 É isso que efectivamente se lê em vários parágrafos da *Metaphysica*: «Facultas obscure confusae seu indistinctae aliquid cognoscendi cognoscitiva inferior est.» (§ 520). «Repraesentatio non distincta sensitiva vocatur.» (§ 521) «Facultas distincte quid cognoscendi est Facultas cognoscitiva superior, (mens) intellectus» (§ 624). Ed. cit., 180, 228, respectivamente.

18 *Kritik der reinen Vernunft* A 21; Ak IV, 30.

19 *Kritik der reinen Vernunft* A 22; Ak IV, 31.

exemplos, as imagens, as comparações, as representações *in concreto*. Enquanto tal, o intuitivo distingue-se do discursivo (da exposição lógica, mediante conceitos do entendimento). Neste sentido se pode falar de «perfeição estética» (*ästhetische Vollkommenheit*) do conhecimento, quando ela ocorre «segundo as leis da sensibilidade» (*nach Gesetzen der Sinnlichkeit*), e de «perfeição lógica» (*logische Vollkommenheit*), quando ocorre «segundo as leis do entendimento» (*nach Gesetzen des Verstandes*). E, da mesma forma, se pode falar de «clareza estética», de «verdade estética», de «certeza estética», e até de «universalidade estética»²⁰.

Mas, por outro lado, Kant considera a «sensibilidade» e o «estético» como designando também aquilo que nas nossas representações é meramente subjectivo, quer este elemento subjectivo seja investido no conhecimento dos objectos, como no caso das sensações (*Empfindungen*), como matéria, e das intuições (*Anschauungen*) espaço e tempo, que, a título de «condições subjectivas», presidem, como formas *a priori*, a toda a percepção ou sensação; quer se trate, enfim, daquilo que numa dada representação se refere meramente ao sujeito e não entra por isso de modo algum na determinação do objecto com vista ao conhecimento deste. Neste último caso, o «estético» designa propriamente o «sentimento» (*Gefühl*) que acompanha o juízo de gosto²¹. É nesta última acepção que a sensibilidade é objecto não propriamente de uma ciência ou doutrina, mas de uma «crítica»; e só neste plano se pode verdadeiramente falar de uma emancipação da sensibilidade e de uma autonomia do estético relativamente ao entendimento e à sua Lógica. Mas pode falar-se aqui também de uma emancipação da sensibilidade relativamente a ela própria, pois o estético do juízo de gosto não é o privado e passivo da mera sensação de agrado, mas é um juízo — embora não lógico — que tem pretensão a uma certa «aprovação universal» (*allgemeine Stimmung*) ou «validade comum» (*Gemeingültigkeit*)²².

Em relação à noção de Baumgarten, a noção kantiana de Estética não só representa uma maior especificação, como implica também uma dupla ampliação. Em primeiro lugar, pelo reconhecimento da universalidade das formas *a priori* da intuição, as quais subjazem a todo o conhecimento humano e, por conseguinte, também às representações do entendimento, sempre que estas pretendam o conheci-

20 *Logik*; Ak IX, 36 ss.

21 *Metaphysik der Sitten*; Ak VI, 211-212.

22 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 214.

mento objectivo. Neste sentido, uma representação «estética» (isto é, sensível) é objecto de um juízo «lógico», quando o que se tem em vista é apenas a determinação dos fenómenos em ordem ao conhecimento objectivo destes. Mas, por outro lado, ao colocar também o «estético» no propriamente subjectivo de uma representação, isto é, no sentimento de prazer ou desprazer que a acompanha, Kant alarga o âmbito do estético ao domínio das próprias representações intelectuais e racionais. Assim, uma representação intelectual («lógica»), como é a apreciação teleológica da natureza, pode ser acompanhada de uma espécie de prazer subjectivo, o sentimento de espanto ou admiração (*Bewunderung*) perante a teleoformidade que se descobre nos produtos da natureza orgânica²³. Da mesma forma, a teleoformidade objectiva que as figuras geométricas e os números revelam, na sua fecundidade e aptidão para a resolução de muitos problemas, pode igualmente ser ocasião de uma vivência propriamente estética. Casos históricos bem conhecidos desta vivência estética do conhecimento matemático são Pitágoras, Platão e Kepler²⁴. E até mesmo a vivência moral é, segundo Kant, acompanhada por uma espécie muito peculiar de sentimento estético, o qual tem o nome de sentimento do sublime²⁵.

É para este novo e amplo sentido do «estético» que nos chama a atenção o primeiro parágrafo da *Crítica do Juízo*, ao mesmo tempo que nos coloca perante a ambiguidade do adjectivo. Diz Kant: «As representações dadas num juízo podem ser empíricas (portanto estéticas); mas o juízo que ocorre por seu intermédio é lógico, se no juízo aquelas [representações] se referem apenas ao objecto. Inversamente, porém, por muito racionais que sejam as representações dadas, se num juízo elas se referirem meramente ao sujeito (ao seu sentimento), nessa medida elas são sempre estéticas»²⁶.

Na verdade, só na base desta ampliação da noção do «estético» se compreende a complexa arquitectónica da terceira *Crítica*, a razão da associação nela estabelecida do juízo estético e do juízo teleológico, sob um mesmo princípio transcendental, a importância nela reconhecida ao sentimento do sublime; enfim, a função de universal mediação que à dimensão estética é atribuída e a legitimação efectiva de uma autónoma visão estética do mundo.

23 *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, XII; Ak XX, 249.

24 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 362-366. Cf. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*; Ak VIII, 392.

25 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 271. V. neste vol., o cap. IV.

26 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 204.

A ambiguidade da expressão e do conteúdo da Estética nunca será plenamente desfeita na filosofia de Kant, pensador mais solícito em trazer à luz a variedade de sentidos das expressões e dos respectivos conceitos do que em reduzir o pensamento a termos ou signos de significado unívoco²⁷. Tal ambiguidade é mesmo reconhecida por alguns intérpretes como reveladora da fundamental continuidade e do originário parentesco entre a Estética Transcendental, já esboçada na *Dissertação* de 1770, e a concepção do juízo estético, desenvolvida vinte anos depois, na terceira *Crítica*²⁸. Continuidade e parentesco que encontram, aliás, suporte em inúmeras Reflexões do espólio de Kant. Numa delas, a «Estética» é definida como sendo «a filosofia acerca da sensibilidade, seja a do conhecimento ou a do sentimento» (*Aesthetik ist die philosophie über die Sinnlichkeit, entweder des Erkenntnisses oder des Gefühls*)²⁹. E muitas outras revelam que, nos anos subsequentes à *Dissertação* (provavelmente, entre 1770 e o final de 1773), Kant procurou 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 espaço e tempo³⁰.

A Reflexão 672 é particularmente significativa a este respeito. Revela-nos o filósofo no esforço por superar uma Estética individualista e privada, fundada no sentimento ou estado do sujeito (na sensação de bem-estar, que acompanha até o próprio conhecimento), por uma outra fundada na forma da intuição, que, sendo embora subjectiva, pudesse ser válida universalmente. Diz Kant: «Dado que cada objecto da sensibilidade tem uma relação com o nosso estado, mesmo naquilo que pertence ao conhecimento e não ao sentimento (*Empfindung*), designadamente no confronto do múltiplo e da forma

27 Cf. *Prolegomena*; Ak IV, 276.

28 Cf. G. Wohlfart, «Kant: Transzendente Ästhetik und ästhetische Urteilskraft», in: Idem, *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/München, 21-64 (sobretudo 46-52).

29 Reflexion 4276; Ak XVII, 492.

30 Cf. Paul Menzer, *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin, 1952, 71 ss. Aparentemente sem conhecer estes passos de Menzer (ou pelo menos sem os mencionar), Wohlfart (*Ob. cit.*, 47 ss.) parte da mesma constatação e das mesmas Reflexões para extrair conclusões diferentes. Menzer, para mostrar que se trata de um episódio de percurso em ordem à fundação de uma Estética kantiana no sentido que Baumgarten dera ao termo; Wohlfart, vendo nessas Reflexões «um sinal de um parentesco real» (*ein Omen für eine Verwandtschaft der Sache*) entre a concepção das formas da intuição ou puras formas da sensibilidade e a doutrina da intuição da forma ou da contemplação das belas formas.

(pois este confronto afecta o nosso estado, na medida em que nos pesa ou nos é leve, em que anima ou inibe toda a nossa actividade), 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 objecto e a beleza não é algo que pode ser conhecido, mas apenas sentido (*nur empfunden*). Aquilo que no objecto agrada e que consideramos como uma propriedade do mesmo, tem de consistir no que vale para todos (*was vor jedermann gilt*). Ora as relações do espaço e do tempo valem para todos, quaisquer que sejam os sentimentos (*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 in Raum und Zeit gemäss ist, das gefällt nothwendig iedereen 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 kommt an auf die Fasslichkeit eines Ganzen, allein die Schönheit auf die allgemeine Gültigkeit dieser schicklichen Verhältnisse*)³¹.

Longo é o caminho que Kant percorre desde a *Dissertação* até à *Crítica do Juízo Estético* e ao reconhecimento do carácter meramente subjectivo deste último e à respectiva identificação com o sentimento; até ao reconhecimento, enfim, de que a beleza não é uma qualidade dos objectos, mas um favor que o sujeito lhes atribui quando, na sua simples reflexão, os contempla desinteressadamente. Pelo caminho, o filósofo irá inclusivamente chegar a pôr em dúvida a possibilidade de identificar outros princípios do gosto que não sejam os «meramente empíricos» (*blos empirisch*)³², ou «meramente empíricos no que respeita às suas fontes mais importantes» (*ihren vornehmsten Quellen nach bloss empirisch*)³³. Mas algo resta ainda em 1790 da tentativa frustrada do início dos anos 70. Resta, designadamente, a confirmação de que o juízo estético consiste na intuição ou contemplação da «mera forma» (*blosse Form*), na apreciação da «teleoformidade da forma» (*Zweckmässigkeit der Form*)³⁴. É graças a esta sua pureza ou condi-

31 Ak XV, 298. Esta Reflexão é provavelmente da mesma fase da *Dissertação*.

32 *Kritik der reinen Vernunft* A 21; Ak IV, 30.

33 *Kritik der reinen Vernunft* B 35; Ak III, 50-51.

34 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 221-223.

ção meramente formal que ele é universalmente comunicável e pode ter a pretensão a uma validade universal, sem deixar de ser meramente subjectivo, não fundado num conceito do objecto, nem capaz de fundar algum.

Traçado este horizonte, vejamos agora em que aspectos se revela decisivo o contributo da filosofia kantiana para o efectivo reconhecimento da importância da sensibilidade no sistema das faculdades do espírito e, em particular, para o reconhecimento do papel da imaginação, não apenas como faculdade de coordenar imagens, mas também como faculdade de produzir e de criar imagens cheias de um significado não só lógico como também estético.

**A «lógica da sensibilidade»:
teoria kantiana da intuição pura
e da imaginação como poder produtivo**

A *Dissertação* de 1770 oferece-nos a primeira versão da teoria kantiana da sensibilidade. Esse é mesmo o aspecto mais inovador da obra. As perspectivas aí avançadas não constituem, evidentemente, soluções definitivas, mas são conquistas irreversíveis, que uma meditação cada vez mais sistemática vai aprofundar e explicitar ao ponto de as integrar no projecto da Filosofia Transcendental, sob a conhecida epígrafe da «Estética Transcendental»³⁵.

O primeiro passo em direcção a essa nova filosofia do conhecimento sensível é a tese nuclear da *Dissertação*: a distinção do conhecimento sensitivo e do conhecimento intelectual e dos mundos a que, respectivamente, se referem: o mundo sensível (os *phaenomena*) e o mundo inteligível (os *noumena*). Embora a estratégia de Kant seja aí sobretudo defensiva — pois pretende evitar que os conceitos relativos ao mundo sensível ou aos fenómenos se intrometam subrepticamente nos juízos relativos aos inteligíveis ou númenos —, isso não invalida o reconhecimento da autonomia do conhecimento sensitivo ou da sensibilidade, a qual, justamente, é confirmada na sua legitimidade como fundamento da ciência dos fenómenos, representada pela Geometria e Matemática³⁶.

35 Cf. W. Patt, *Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York, 1987.

36 *De mundi sensibilis*; Ak II, 397-398.

A sensibilidade (*sensualitas*) é caracterizada como a receptividade do sujeito (*receptivitas subiecti*), portanto, como a passividade das sensações, que, recebendo a matéria, afectam o estado representativo do sujeito³⁷. Mas, por outro lado, diz-se que esta afecção depende «da índole peculiar do sujeito» (*a speciali indole subiecti*), o que faz supor que se atribui à sensibilidade um certo tipo de espontaneidade, a qual se manifesta na função de «coordenar», segundo a forma da intuição pura, os «múltiplos» (*varia*) estímulos provenientes do objecto através dos sentidos e assim elaborar uma «imagem» (*species*) do objecto. Diz Kant: «Os objectos não atingem o sentido através da forma ou imagem; e, por isso, para que os múltiplos [estímulos] que impressionam os sentidos se liguem num qualquer todo de representação é necessário um princípio interno da mente, mediante o qual aqueles múltiplos [estímulos] revistam uma certa imagem segundo leis estáveis e inatas»³⁸.

Como veremos, esta função de coordenação dos múltiplos estímulos das sensações, em ordem à produção de uma imagem unitária do objecto, será, na *Crítica da Razão Pura*, atribuída à imaginação.

De particular importância se reveste a teoria da intuição, desenvolvida no parágrafo 10 da *Dissertação*. Vários aspectos há que destacar a este respeito. Em primeiro lugar, a negação da possibilidade de uma intuição das realidades do mundo inteligível, ou de uma intuição do entendimento: «*Intellectualium non datur (homini) intuitus*». Das realidades inteligíveis só é possível, ou um conhecimento abstracto mediante conceitos universais, ou um «conhecimento simbólico» (*cognitio symbolica*) e, por conseguinte, indirecto. Em segundo lugar, a afirmação da existência de princípios da forma da intuição sensitiva mas pura — o espaço e o tempo —, como condições prévias à determinação de algo enquanto objecto dos sentidos. Em terceiro lugar, a afirmação da impossibilidade de transpor para o mundo inteligível os princípios formais do mundo sensível. Finalmente, a tese segundo a qual toda a intuição humana, para além de estar limitada pelo princípio subjectivo da forma, está igualmente limitada pelo princípio da matéria fornecida pelas sensações, sendo, portanto, sempre uma intuição passiva.

Diz Kant: «Toda a nossa intuição está limitada por um certo princípio da forma, somente sob o qual alguma coisa é vista imediatamente pela mente, ou seja como singular [...] Mas este princípio

37 *Ibidem*; Ak II, 392.

38 *Ibidem*; Ak II, 393.

formal da nossa intuição (o espaço e o tempo) é a condição sob a qual algo pode ser objecto dos nossos sentidos e, desse modo, como condição do conhecimento sensitivo, não serve de meio para a intuição intelectual. Além disso, toda a matéria do nosso conhecimento só é dada através dos sentidos, mas o númeno, enquanto tal, não deve ser concebido por meio das representações extraídas das sensações; portanto, está destituído de todos os dados da intuição humana. A intuição da nossa mente é sempre passiva; e, por isso, só é possível na medida em que algo pode afectar os nossos sentidos»³⁹.

Este parágrafo, que constitui a primeira elaboração de um dos temas maiores e talvez mesmo um dos temas que asseguram a unidade do pensamento kantiano — o tema da intuição⁴⁰ —, permite-nos reconhecer já as possibilidades e os limites, não só de todo o conhecimento, como de toda a representação humana. Nele se encontra o germe da teoria kantiana da «exposição» (*Darstellung*) ou «sensibilização» (*Versinnlichung*), seja dos conceitos relativos ao mundo sensível (o esquematismo), seja das ideias relativas ao mundo inteligível (o simbolismo), teoria que será desenvolvida, respectivamente, na primeira e na terceira *Críticas*.

A *Crítica da Razão Pura* confirma a imprescindível função da sensibilidade no conhecimento, já reconhecida na *Dissertação*, e reforça-a até, ao mesmo tempo que explicita a relação entre a sensibilidade e o entendimento, considerados agora como os «dois troncos» (*zwei Stamme*) do conhecimento humano, cuja comum «raiz» (*Wurzel*) se chega a suspeitar que resida na imaginação⁴¹.

A *Estética Transcendental* abre com esta declaração lapidar: «Qualquer que seja o modo e o meio pelos quais um conhecimento se possa referir a objectos, aquele através do qual se refere imediatamente a eles e para o qual todo o conhecimento, como meio, tende, é a intuição. [...] Mediante a sensibilidade são-nos dados objectos, e só ela nos proporciona intuições; mediante o entendimento eles são pensados e dele nascem conceitos. Mas todo o pensamento deve finalmente referir-se a intuições, seja directamente (*directe*), seja por rodeios (*indirecte*) mediante certos caracteres, por conseguinte, no

39 *Ibidem*; Ak II, 396-397.

40 Cf. H.-G. Juchem, «Zur Entwicklung des Begriffs 'Anschauung' in den vorkritischen Schriften Kants und seine Bedeutung für die Kantische Ästhetik unter besonderer Berücksichtigung des Wortindex zu Kants *Gesammelten Schriften*», in G. Ungeheuer (Hrsg.), *Untersuchungen zur Sprache Kants*, Hamburg, 1970, 192-205.

41 *Kritik der reinen Vernunft* B 29 e 677; Ak III, 46, 430.

que nos diz respeito, [deve referir-se] à sensibilidade, pois nenhum objecto nos pode ser dado de outro modo»⁴².

Noutro lugar insiste-se na necessidade de unir a sensibilidade e o entendimento — sem todavia misturar os respectivos conceitos, ou trocar as respectivas funções — para que realmente possa haver conhecimento: «Sem sensibilidade nenhum objecto nos seria dado e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Precisamente por isso é tão necessário tornar os conceitos dele sensíveis (i.é, juntar-lhes o objecto na intuição), como tornar as intuições dela inteligíveis (i.é, submetê-las a conceitos). [...] O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só se eles se unirem pode nascer conhecimento»⁴³.

Assim reafirma a *Crítica*, ao mesmo tempo, a rejeição da pretensão do entendimento de aceder a uma intuição intelectual, na qual ele mesmo captasse directamente o seu objecto e fosse autor não apenas da forma mas também da matéria da sua produção. Mas o que, para além disso, estas passagens inequivocamente confessam é a condição sensível do pensamento humano. Por mais que este se eleve ao plano transcendental das puras formas do entendimento, estas só recebem conteúdo e significação quando incorporadas em intuições e expostas em imagens.

Isso mesmo dirá Kant num importante ensaio publicado em 1786: «Por mais alto que consigamos elevar os nossos conceitos e desse modo abstrai-los ao máximo da sensibilidade, estão-lhes sempre associadas representações figuradas (*bildliche Vorstellungen*), cuja função própria consiste em torná-los — a eles que não são extraídos da experiência — aptos para o uso da experiência. Pois, como queríamos nós dar aos nossos conceitos sentido e significação (*Sinn und Bedeutung*), se não lhes puséssemos por base uma qualquer intuição (*Anschauung*), a qual, de resto, tem de ser sempre um exemplo de uma qualquer possível experiência?»⁴⁴.

Tendo insistido na diferente natureza e origem das representações do entendimento e da sensibilidade, tendo, ainda assim, reafirmado a necessidade de as unir para dar conteúdo e significação aos conhecimentos e representações, Kant teria que chegar a ganhar consciência daquele poder do espírito que tem a seu cargo essa função das media-

42 *Kritik der reinen Vernunft* B 33; Ak III, 49.

43 *Kritik der reinen Vernunft* B 75; Ak III, 75.

44 *Was heisst: sich im Denken orientieren?*; Ak VIII, 133.

ções sensíveis. Efectivamente, a mais significativa conquista da *Crítica*, em relação com o problema que nos ocupa, é a descoberta ou o reconhecimento da função produtiva da imaginação, não só como faculdade que realiza a «síntese do múltiplo» das impressões sensíveis, assim produzindo a «afinidade dos fenómenos» (*Affinität der Erscheinungen*), mas também como um «poder fundamental da alma humana que está na base de todo o conhecimento *a priori*» e graças ao qual são ligados a sensibilidade e o entendimento. «Mediante ela — diz Kant — unimos o múltiplo da intuição, por um lado, com a condição da unidade necessária da apercepção pura, por outro lado. Os dois extremos, a saber a sensibilidade e o entendimento, têm de ligar-se necessariamente mediante esta função transcendental da imaginação»⁴⁵.

Se atendermos à matéria sobre que trabalha e que lhe é dada pela intuição sensível e pelas sensações, a imaginação pertence à sensibilidade. Mas, por outro lado, sendo a «síntese» por ela realizada um produto da espontaneidade verdadeiramente determinante da intuição e das impressões sensíveis (e não, como nos sentidos, meramente determinado pelo objecto), «então a imaginação é um poder de determinar *a priori* a sensibilidade»⁴⁶.

Que se trata aqui de uma descoberta pessoalmente feita pelo filósofo prova-o uma nota onde Kant observa que nenhum psicólogo ainda tinha pensado no facto de que a imaginação é um «ingrediente necessário da percepção», e isso porque se partia do pressuposto de que os sentidos dariam as imagens dos objectos já feitas e de que, por conseguinte, a imaginação teria apenas a função de reproduzir essas imagens armazenadas na memória⁴⁷. Para Kant, pelo contrário, o que caracteriza propriamente a imaginação é o ser ela uma «função de síntese», um «poder activo da síntese do múltiplo» (*thätiges Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen*)⁴⁸. E isso a vários níveis: já enquanto «poder empírico», a imaginação apreende as impressões dos sentidos e reduz o múltiplo da sensação a uma «imagem» (*Bild*); depois, enquanto «imaginação pura *a priori*», produz «como que um monograma» (*gleichsam ein Monogramm*) ou «esquema dos conceitos

45 *Kritik der reinen Vernunft* A 124; Ak IV, 91.

46 *Kritik der reinen Vernunft* B 152; Ak III, 120.

47 *Kritik der reinen Vernunft* A 120; Ak IV, 89. Essa descoberta foi tardia, provavelmente em Janeiro de 1780, e à dificuldade que ela veio resolver se terá devido a demora na conclusão da *Crítica*. Sobre este ponto, veja-se: Oswaldo Market, «Multiplicidade e Imaginação», *Filosofia*, Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia, n.º 3, Abril de 1986, 16.

48 *Kritik der reinen Vernunft* A 120; Ak IV, 89.

sensíveis»; finalmente, enquanto «imaginação transcendental», ela produz o «esquema» dos conceitos puros do entendimento, o qual «é apenas a pura síntese de acordo com uma regra da unidade segundo conceitos em geral que exprime a categoria»⁴⁹.

O «esquema» não representa directamente o objecto, mas é a «representação de um método» (*Vorstellung einer Methode*) de representar numa imagem um certo conceito, a «representação de um procedimento» (*Vorstellung von einem Verfahren*) da imaginação, mediante o qual esta cria para um dado conceito a imagem correspondente; é uma «regra da síntese da imaginação» (*Regel der Synthesis der Einbildungskraft*), ou ainda a «regra da determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito universal» (*Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe*)⁵⁰.

São estes esquemas dos conceitos puros do entendimento «as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a esses conceitos uma referência a objectos e com isso uma significação. [...] Esta significação vem-lhes da sensibilidade, a qual realiza o entendimento, ao mesmo tempo que o restringe»⁵¹.

Por pouco esclarecedores que se considerem os exemplos aduzidos por Kant para ilustrar as diferenças entre o «esquema» e a «imagem», por «oculta» que esteja «nas profundezas da alma humana» essa «arte» do esquematismo, por difícil que seja «desvendar o seu jeito»⁵², o que é certo é que, com a sua concepção desse procedimento originário da imaginação — «essa função da alma, cega, embora indispensável»⁵³ —, o filósofo crítico não só confirma a necessidade da união do entendimento e da sensibilidade com vista ao conhecimento, como faz ver que o conhecimento é um processo de sucessivas elaborações ou «sínteses», onde cabe à imaginação papel fundamental e imprescindível. A relação entre o entendimento e a sensibilidade não é, por conseguinte, imediata, mas faz-se sempre através de uma «representação mediadora» (*vermittelnde Vorstellung*), o constructo — seja ele uma «imagem», um «monograma» ou um «esquema» — da

49 *Kritik der reinen Vernunft* B 181; Ak III, 136.

50 Estes diferentes esclarecimentos mostram bem a dificuldade de explicar em que consiste o «esquema» e o «esquematismo», essa arte da imaginação «escondida nas profundezas do espírito». Cf. *Kritik der reinen Vernunft* B 179-181; Ak III, 135-136.

51 *Kritik der reinen Vernunft* B 185, 187; Ak III, 138-139.

52 *Kritik der reinen Vernunft* B 180; Ak III, 136.

53 *Kritik der reinen Vernunft* A 78; Ak IV, 64.

própria imaginação. Não admira que, surpreendido pela descoberta desta função essencial e originária da imaginação, o autor da *Crítica da Razão Pura* chegasse a apontar essa faculdade como a possível «faculdade fundamental» (*Grundkraft*) do espírito, a «grande artista e maga» (*grosse Künstlerin, ja Zauberin*)⁵⁴, a cujo labor alquímico talvez deva aquele todas as suas representações⁵⁵.

Em suma, se, na *Dissertação* de 1770, Kant já nos faculta uma verdadeira «lógica da sensibilidade»⁵⁶, na medida em que identifica e põe em evidência os princípios *a priori* da percepção e estruturação do mundo sensível, na *Crítica da Razão Pura*, graças ao reconhecimento do poder activo e produtivo da imaginação transcendental, revelado sobretudo na respectiva função do esquematismo, o filósofo vai muito mais longe propondo o que com verdade se poderia chamar os fundamentos de uma poética do pensamento sensível. Esta poética, que na primeira *Crítica* está ainda subordinada e praticamente confinada às necessidades do conhecimento objectivo da natureza, por conseguinte, ao entendimento e às suas categorias ou conceitos, irá conhecer um significativo desenvolvimento na primeira parte da *Crítica do Juízo*.

**Poética do pensamento sensível:
a imaginação como faculdade criadora
de ideias estéticas, de símbolos e metáforas**

Tentarei sumariar os aspectos desse desenvolvimento de uma poética do pensamento sensível, ou mesmo de uma poética transcendental do espírito, que nos é oferecida sobretudo na primeira parte da terceira *Crítica*.

⁵⁴ *Anthropologie*; Ak VII, 168.

⁵⁵ *Kritik der reinen Vernunft* B 677; Ak III, 430. Da vasta literatura sobre o tema da imaginação em Kant, v.: Victor Basch, «Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 12 (1904), 425-440; H. Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen, 1970; Eva Schaper, «Kant und das Problem der Einbildungskraft», in: *bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bonn, 1975, 373-392.

⁵⁶ A expressão é de Paul Menzer, *Ob. cit.*, 198. Mas a ideia da existência de uma legalidade própria da imaginação encontra-se em vários pensadores do século XVIII. Vico fala de uma «lógica poética» que preside à elaboração do mito e da metáfora; Breitinger fala de uma «Logik der Phantasie» que se exprime nas metáforas (*Gleichnisse*); Baumgarten apresentava a sua *Estética* como uma «logica facultatis cognoscitivae inferioris»; Hamann, por seu turno, declarava que o seu pensamento, tecido de alegorias e imagens, obedecia a uma lógica, por certo diversa, mas não menos rigorosa do que a do entendimento.

O que desde logo sobressai é a nova concepção da imaginação. Esta já não é considerada apenas como uma função de mediação entre o entendimento e a sensibilidade, ou como um «poder produtivo» dos «esquemas» e imagens correspondentes aos conceitos do entendimento, mas, preferentemente, como um originário «poder criador» de formas de intuições possíveis, ou como um poder de «sensibilização» e «exposição sensível» das ideias da razão pura. O seu trabalho já não consiste apenas em «demonstrar» ou «expor» na intuição (no esquema ou na imagem) correspondente um dado conceito do entendimento, para dar a este um conteúdo e um significado. Agora a imaginação tem de realizar uma tarefa que se afigura impossível: a de expor numa intuição aquilo que por natureza nem é demonstrável mediante uma imagem intuitiva, nem é exponível num conceito determinado. Tais são as ideias da razão. Para a ideia da razão, a imaginação tem de criar uma intuição ou exposição sensível, a qual mantém a transcendência da ideia, não permitindo que esta se reduza a um mero conceito, ao mesmo tempo que, mesmo na sua forma intuitiva e sensível, exerce uma acção vitalizadora sobre a própria razão, pondo-a em movimento e «dando muito que pensar»⁵⁷. O produto dessa criação é a «ideia estética» ou o «símbolo». Inúmeras são as passagens que documentam esta nova concepção da imaginação como faculdade «criadora» (*schöpferisch*), como poder «produtivo e espontâneo, como criadora de formas livres de intuições possíveis» (*als produktiv und selbstthätig, als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen*)⁵⁸.

Nessa sua função criadora de ideias estéticas (de símbolos, de metáforas, de alegorias), a imaginação não está subordinada à legislação do entendimento e sua respectiva lógica. E, todavia, embora não ocorra segundo nenhuma lei determinada, a sua produção revela-se «conforme à lei» (*gezetzmässig*), exibindo uma harmoniosa adequação entre a sensibilidade e o entendimento, como acontece na vivência da beleza, ou entre a imaginação e a razão, mesmo se essa harmonia se dá sob a forma de uma enorme tensão, como acontece na vivência do sublime.⁵⁹ No seu criar, a imaginação dá provas de uma legalidade própria, livre e espontânea, que não se identifica nem com a do entendimento em relação à natureza, nem com a da razão em relação à liberdade prática. Kant fala dessa peculiar legalidade como de uma «conformidade à lei sem lei» (*Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*),

⁵⁷ *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 314 ss.

⁵⁸ *Ibidem*, 240, 314 ss.

⁵⁹ *Ibidem*, 258.

fala dessa condição da imaginação como de uma condição «livre, mas por si mesma conforme à lei» (*frei und doch von selbst gesetzmässig*); fala da peculiar relação entre imaginação e entendimento ou entre imaginação e razão, que assim se gera, como de um «jogo livre» (*freies Spiel*)⁶⁰.

Diferentemente da «legalidade» do entendimento e da razão, que tem uma intencionalidade objectiva, constitutiva e determinante, a «conformidade à lei» da imaginação, no seu criar estético, tem uma intencionalidade meramente subjectiva, regulativa e reflexionante. Todavia, Kant refere que as leis subjectivas próprias da imaginação têm o seu fundamento «mais alto na razão» (*höher hinauf in der Vernunft liegen*)⁶¹, ao mesmo tempo que sublinha não só o paralelismo como também o parentesco ou analogia entre as ideias da razão e as ideias estéticas da imaginação: «Tal como numa ideia da razão a imaginação não alcança com as suas intuições o conceito dado: assim numa ideia estética o entendimento mediante os seus conceitos nunca alcança toda a íntima intuição da imaginação, a qual ela liga com dada representação. Ora, dado que reduzir uma representação da imaginação a conceitos não significa senão expô-los: então a ideia estética pode chamar-se uma representação inexponível da mesma [imaginação] (no seu jogo livre)»⁶².

Enfim, Kant reconhece que, à semelhança das ideias da razão, também as ideias estéticas da imaginação têm os seus princípios, e que uns e outros se encontram na própria razão, consoante ela se considere no seu uso objectivo ou no seu uso subjectivo: «A respeito de ambas se pressupõe que de modo nenhum são algo sem fundamento, mas têm de ser geradas de acordo com certos princípios das faculdades de conhecimento a que pertencem: aquelas — as estéticas — de acordo com os princípios subjectivos, estas de acordo com os princípios objectivos»⁶³. Mais explícito ainda: «Ambas as espécies de ideias, tanto as ideias da razão como as estéticas, têm de ter os seus princípios; e ambas por certo na razão, aquelas nos princípios objectivos, estas nos princípios subjectivos do seu uso»⁶⁴.

Ao caracterizar esse tipo peculiar de legalidade, que invoca princípios de intencionalidade meramente subjectiva e reflexionante, Kant

60 *Ibidem*, 240-242.

61 *Ibidem*, 314.

62 *Ibidem*, 343.

63 *Ibidem*, 344.

64 *Ibidem*.

diz tratar-se de «leis analógicas» (*analogische Gesetze*)⁶⁵. O que seja o procedimento analógico da imaginação e da faculdade de julgar diz-lo o parágrafo 59 da *Crítica do Juízo*, estabelecendo um confronto com o procedimento do esquematismo. O procedimento analógico, graças ao qual o espírito cria símbolos, metáforas e ideias estéticas, é uma espécie de esquematismo de segundo grau. Primeiramente, é necessário que a imaginação produza a intuição sensível ou a imagem, a partir do material intuitivo que a natureza lhe fornece; seguidamente, a faculdade de julgar aplica o conceito ao objecto dessa intuição sensível; e, finalmente, «a mesma faculdade de julgar aplica a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objecto completamente diferente por relação ao qual o primeiro é apenas símbolo»⁶⁶. Não é este um procedimento menor do espírito, se, na verdade, como reconhece o filósofo, ele não está apenas na base das criações poéticas e das ideias estéticas, mas também na base da formação de muitos conceitos filosóficos e metafísicos.

Esta concepção da imaginação e da sua função implica, como vimos, uma nova relação entre as faculdades do espírito. Esbate-se a noção de hierarquia e de subordinação e sobressai a ideia de uma relação orgânica, gerida pela imaginação e pela faculdade de julgar, as quais são agora reconhecidas como as duas faculdades fundamentais do espírito e como responsáveis, respectivamente, pelas funções de criação e de mediação.

Kant fala deste novo tipo de relação como de um «jogo harmónico» ou «jogo livre». A lógica do jogo e da espontaneidade criadora — e não já, como na primeira *Crítica*, a lógica da produção subordinada às necessidades do entendimento — evidencia-se assim como o modo originário e essencial segundo o qual acontece toda a criação espiritual.

Esta nova visão da criação poética vem projectar também uma nova luz sobre a própria produção do conhecimento e sobretudo sobre a Metafísica e a Filosofia, as quais se podem verdadeiramente conceber como «poemas do entendimento» ou da razão⁶⁷. Aflora assim, já na terceira *Crítica*, a ideia de uma única poética transcendental do

65 *Ibidem*, 314.

66 *Ibidem*, 351-353.

67 Se a expressão é de Novalis (*Schriften*, Darmstadt, 1981, Bd. II, 536), ela encontra realmente apoio em algumas passagens do *Opus Postumum* (*Ak* XXI, 93, 96, 100, 106).

espírito, de que dá cabal testemunho a figura do génio⁶⁸, e que só diversamente se exprime na Arte, na Ciência e na Metafísica, ideia que, depois de Kant, seria particularmente desenvolvida pelos românticos (Novalis, Schelling), e, já no presente século, embora sem explícitas ressonâncias kantianas, por Gaston Bachelard.

Consuma-se na filosofia de Kant uma efectiva e iniludível recuperação e valorização da sensibilidade, tanto no plano do conhecimento, como no plano estético. Só no contexto da filosofia prática os serviços da sensibilidade parecem ser recusados. Kant chega mesmo a falar do «despotismo do imperativo categórico» sobre as inclinações da sensibilidade⁶⁹. E considera também que a pretensão de tornar sensíveis as ideias morais numa representação ou exposição intuitiva pode resultar numa adulteração do sentido daquelas ideias: «Toda a moralidade assenta em ideias, e a sua imagem no homem é sempre imperfeita»⁷⁰. Tentar substituir aí a ideia por uma imagem, equivaleria a transformar o «ideal», que a razão nos representa como absoluto, num simples «ídolo» de fabricação humana⁷¹. É como se valesse aí o mandamento bíblico: «não farás para ti nenhuma imagem, nem do que está no céu, nem do que está na terra ou debaixo da terra...», pois a imperscrutabilidade da ideia de liberdade não só impede toda a exposição positiva, como de resto a lei moral, por si mesma e sem qualquer apoio sensível, é auto-suficiente e originariamente determinante da vontade.

Compreendem-se, na base dum tão elevado conceito da vocação moral do homem, as cautelas do filósofo e a sua amiúde confessada preferência por uma exposição «didáctica» («mediante conceitos claros, expostos segundo o método lógico») das ideias morais, em vez de uma qualquer exposição «estética» das mesmas⁷².

Mas não fica por aqui a abordagem kantiana deste problema. E também neste ponto a perspectiva da terceira *Crítica* permite um enfoque algo diferente. Kant pressupõe já no sentimento estético — que consiste no prazer resultante da contemplação da mera forma sensível — a libertação da sensibilidade grosseira; por conseguinte, poder-se-ia dizer que é necessária uma certa ascese e sacrifício da sensualidade primária para se poder apreciar a beleza de um poema ou

68 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 307 ss.

69 *Vorarbeiten zur Religionsphilosophie*; Ak XXIII, 100.

70 Ak XIX, 108.

71 *Metaphysik der Sitten*; Ak VII, 436-437.

72 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*; Ak VIII, 405.

de uma paisagem e, no fundo, para saborear a própria sensibilidade. Purificada pelo sentimento estético, a sensibilidade, como bela forma, pode por isso tornar-se linguagem ou «símbolo da moralidade»⁷³. Com mais razão ainda isso se pode dizer do sentimento do sublime e da exposição sensível das ideias e sentimentos morais que lhe corresponde. Graças a esta exposição, embora a imaginação não encontre no supra-sensível nada sobre que se possa apoiar, precisamente por essa eliminação das suas barreiras sente-se também ilimitada, sendo levada, num extremo esforço, a formar uma representação do infinito e do absoluto, a qual, sendo por certo inadequada e na verdade apenas uma «exposição negativa» (*negative Darstellung*), todavia alarga a alma⁷⁴.

Deste modo, quando a sensibilidade entra na representação da moralidade já não acarreta o perigo de perverter a pureza e a sublimidade desta. Pelo contrário, a representação estética da moralidade pode até vivificar e potenciar as próprias energias morais do espírito e assim mobilizar também a sensibilidade para a festa do dever.

Kant, advogado da sensibilidade

Coroando a verdadeira «apologia da sensibilidade» (*Apologie für die Sinnlichkeit*) que é a filosofia transcendental no seu conjunto, Kant, numa das suas últimas obras, responde formalmente às acusações típicas que os lógicos e filósofos de todos os tempos costumam fazer contra os sentidos e a imaginação, constituindo-se explicitamente como o «advogado» destes últimos.

Segundo ele, os sentidos nem são os responsáveis pelo erro, nem dominam o entendimento, nem são por si mesmos enganadores. Eles limitam-se a fornecer o material ao entendimento para que este então o submeta às suas regras e introduza ordem na multiplicidade. É o juízo do entendimento que pode ser precipitado e nessa medida erra. Mas «a sensibilidade não tem culpa nisso; é antes mérito seu o fornecer ao entendimento abundante material, comparados com o qual os conceitos abstractos deste são frequentemente apenas brilhantes misérias»⁷⁵.

Da mesma forma não há que temer a inversão de funções entre o entendimento e a sensibilidade, mediante o que esta viesse a dominar aquele, pois, diz Kant, «os sentidos oferecem-se ao entendimento para

73 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 353-354.

74 *Ibidem*, 274-275.

75 *Anthropologie*; Ak VII, 145. *Prolegomena*; Ak IV, 317.

se colocarem ao seu serviço [...] como um povo, que de bom grado se submete ao seu senhor, mas que deseja ser ouvido»⁷⁶.

O advogado da sensibilidade conclui a sua apologia propondo aquilo que na verdade constituirá a preocupação central do seu pensamento, a saber, a ligação da sensibilidade e do entendimento, não já apenas para assegurar a objectividade e a significação aos conceitos e assim obter o conhecimento, mas agora também do ponto de vista da comunicação e exposição do próprio pensamento filosófico, para evitar, por um lado, o vício da «superficialidade» (*Seichtigkeit*) de um pensamento sensível ligado apenas à individualidade e ao singular e, por outro, a «aridez» (*Trockenheit*) de um pensamento meramente abstracto. Segundo Kant, «o tratamento estético (*ästhetische Behandlung*), cuja primeira exigência é a popularidade (*Popularität*), constitui um caminho que pode evitar aqueles dois defeitos»⁷⁷.

Uma tal via média de equilíbrio harmonioso entre o rigoroso tratamento lógico e o popular tratamento intuitivo e estético dos conceitos e dos problemas da Metafísica já o filósofo desejara ter encontrado na sua *Crítica da Razão Pura*; e, embora nas suas obras publicadas tivesse sempre respondido às críticas que lhe eram dirigidas, justificando o modo «escolástico» nelas adoptado, por outro lado, sempre lamentou, sobretudo na correspondência com alguns discípulos e amigos, não possuir o talento ou génio necessários para realizar um tal desiderato.

Cite-se, como testemunho entre outros, um excerto da carta a Friedrich Bouterwek, de 7 de Maio de 1793, onde Kant confessa: «O que eu sempre desejei, mas não ousava esperar para mim, era de facto uma cabeça poética (*ein dichterischer Kopf*), que possuísse o poder de exposição correspondente aos conceitos puros do entendimento, a fim de promover a comunicação destes princípios, pois poder unir a exactidão escolástica na determinação dos conceitos com a popularidade de uma imaginação exuberante (*blühende Einbildungskraft*) é um talento demasiado raro para podermos esperar encontrá-lo facilmente algures»⁷⁸.

Apesar desta modéstia, apesar mesmo de não ter podido contar com a geral compreensão e simpatia dos seus contemporâneos em relação não só às suas ideias mas igualmente em relação ao seu pecu-

76 *Anthropologie*; Ak VII, 145.

77 *Ibidem*, 146.

78 *Kants Briefwechsel*; Ak XII, 432.

liar estilo de filosofar, não há dúvida que a obra de Kant representa uma profunda e significativa revolução também no modo de construir e de escrever a Filosofia. Não sendo propriamente um «popular *Philosoph*» como Garve, não defendendo uma filosofia intuitiva e alegorizante ao estilo de Hamann⁷⁹, e muito menos o «filosofar poético» dos visionários e exaltados⁸⁰, assumindo antes o seu estilo como essencialmente lógico e mesmo como «escolástico»⁸¹, Kant manifesta apesar de tudo uma constante preocupação com a «popularidade» no modo de expor e comunicar a Filosofia⁸² e não só concedia ao filósofo e a si próprio o direito ao recurso pertinente e com medida aos «*exempla poetica*»⁸³, como, sobretudo, reconhecia na linguagem intuitiva dos exemplos, das metáforas e dos símbolos o modo de esclarecer os juízos, de iluminar os conceitos e as ideias, de ampliar e de estimular o espírito no desempenho das suas funções⁸⁴. E, na verdade, já vários intérpretes conseguiram ler, por detrás da aparente aridez e do rigor «escolástico» das *Críticas* kantianas, não só a intensa (ainda que contida) vivência do pensar, dita sob as expressões recorrentes da «necessidade» (*Bedürfniss*), do «interesse» (*Interesse*) e da «fé» (*Glaube*) da razão, mas também a densa textura poética das suas analogias, alegorias e metáforas⁸⁵, o que prova que, também neste aspecto, não foi completamente frustrado o projecto deste advogado da sensibilidade e da imaginação.

79 *Ibidem*; Ak X, 156.

80 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*; Ak VIII, 406.

81 *Kritik der reinen Vernunft* A XVIII; Ak IV, 12; *Metaph. der Sitten*; Ak VI, 206; *Reflexionen* 4989 e 5031; Ak XVIII, 53 e 67; *Reflexion* 990; Ak XV, 435.

82 Veja-se a Carta a M. Herz, de Janeiro de 1779; Ak X, 247.

83 *Reflexionen*; Ak XV, 914.

84 *Vorlesungen über die Metaphysik* (ed. Pöhlitz), 162.

85 Cf. R. Eucken, «Über Bilder und Gleichnisse bei Kant», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 83 (1883), 161-193; K.A. Rosikat, *Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie*, Königsberg, 1901; D. Tarbet, «The Fabric of Metaphor in Kant's Critique of Pure Reason», *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 257-270; L. Ribeiro dos Santos, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (Dissertação de Doutoramento: Lisboa, 1989), F. C. Gulbenkian/JNICT, Lisboa, 1994.

II

A FILOSOFIA COMO ANÁLISE E REINVENÇÃO DA LINGUAGEM

Quando os filósofos usam uma palavra – 'saber', 'ser', 'objecto', 'eu', 'proposição', 'nome' – e procuram captar a essência da coisa, devemos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada?

Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego quotidiano.

L. WITTGENSTEIN
Investigações Filosóficas, § 116

A questão da linguagem na filosofia de Kant

Um grande pensador torna-se ponto de referência tanto pelo que diz como pelo que silencia. Se o silêncio, a omissão ou o esquecimento dizem respeito a algum aspecto ou problema de reconhecida importância, apontá-los pode mesmo significar o lançar a suspeita quanto à solidez dos fundamentos de todo o seu sistema. Pode acontecer, porém, que os críticos não estejam bem colocados para ver o que é ou não dito e, sobretudo, para reconhecer o modo como isso é dito, o contexto em que tanto as afirmações como eventualmente os silêncios de um pensador têm ou não pertinência.

Um dos esquecimentos maiores que se tem apontado com frequência na filosofia kantiana é o que se refere à linguagem. Esta seria a grande ausente (alguns dizem mesmo a grande reprimida) na filoso-

fia da razão pura.¹ Ausência e repressão tanto mais incompreensíveis quanto é sabido como o pensamento moderno desenvolveu uma reflexão diversificada sobre essa realidade, que mobilizou os seus mais destacados representantes (de Bacon e Hobbes a Locke e Lambert, de Descartes e dos lógicos e gramáticos de Port-Royal a Condillac, de Vico a Herder e Hamann, passando por Leibniz, Berkeley, Rousseau...). E, de resto, no próprio ambiente filosófico-cultural em que Kant viveu germinava um renovado interesse pela linguagem, que culminaria nas filosofias e poéticas do Romantismo, em particular, na obra de Wilhelm von Humboldt, o qual não esconde a inspiração genuinamente kantiana das suas ideias nesse domínio. Como explicar, então, o desinteresse de Kant por tão importante assunto? Ou será o desinteresse só aparente?

Já dois contemporâneos de Kant acusavam dessa lacuna a filosofia crítica. Um deles, Hamann, após historiar as sucessivas depurações de que fora objecto a Filosofia, no espaço da Modernidade — separada que foi, primeiro da tradição e da fé, em seguida, da experiência e da vida —, responsabiliza a filosofia transcendental kantiana por uma última e ainda mais radical depuração, ao pretender separar a razão da linguagem, sendo que esta é «o único primeiro e último órgão e critério da razão» (*das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft*).² A filosofia kantiana, segundo aquele metacrítico, aspiraria a ser uma «filosofia sem palavras», que subsistisse na pura espon-

1 A tese da ausência e do silêncio é sustentada, entre outros, por José M. Justo, *Ergon ou Energeia. Filosofia da Linguagem na Alemanha (séculos XVIII e XIX)*, Lisboa, 1986; e ainda por Fernando Belo, «Kant: o silêncio sobre a linguagem e a escrita da filosofia crítica», in: Idem, *Linguagem e Filosofia. Algumas questões para hoje*, Lisboa, 1987, 140-151. A tese da repressão é amplamente desenvolvida por Dimitrios Markis, «Das Problem der Sprache bei Kant», in: B. Scheer/G. Wohlfart (Hrsg.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie der deutschen Idealismus*, Würzburg, 1982, 110-154.

2 De Hamann, veja-se sobretudo a *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), in: J. G. Hamann, *Schriften zur Sprache*, ed., introd. e notas de Josef Simon, Frankfurt/M., 1967, 219-227. Estava já concluído este ensaio quando tivemos conhecimento do artigo de Stefan Majetschak, «Metakritik und Sprache. Zu Johann Georg Hamanns Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikationen», *Kant-Studien* 80 (1989), 447-471, o qual constitui uma análise da atitude de Hamann face à filosofia kantiana, do ponto de vista do problema da linguagem. Aí se encontra igualmente notícia quanto a uma perdida resposta de Kant às críticas de Hamann (448). Veja-se ainda: Oswaldo Bayer, «Die Geschichten der Vernunft sind die Kritik ihrer Reinheit. Hamanns Weg zur Metakritik Kants», in: B. Gajek (Hrsg.), *Hamann-Kant-Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn*, 1985, Frankfurt/Bern/New York/Paris, 1987, 9-87; Josef Simon, «Spuren Hamanns bei Kant?», *Ibidem*, 89-110.

taneidade do entendimento e na forma vazia dos respectivos conceitos puros. Acusação esta que viria a ser reforçada e sistematicamente desenvolvida por Herder, na sua *Metacrítica à Crítica da Razão Pura*, cuja segunda parte tem por título precisamente *Razão e Linguagem* (*Vernunft und Sprache*).³ Já sem a subtil ironia que caracterizava as críticas de Hamann, Herder acusa Kant de artificializar a linguagem filosófica e de perverter o mais nobre instrumento da razão, o qual é precisamente a linguagem. Sublinha mesmo o contraste, a seu ver muito elucidativo, entre, por um lado, a insensibilidade manifestada pelo filósofo crítico relativamente a essa realidade primeira de todo o pensamento, e, por outro, a grande atenção que a linguagem merecera de dois dos pensadores que o haviam precedido e que ele se propusera superar, a saber, de Locke e de Leibniz.

Estas críticas têm sido retomadas, em termos muito semelhantes, em vários estudos recentes, alcançando a expressão extrema na afirmação de Bruno Liebrucks, segundo a qual «se o homem tivesse sido kantiano, nos tempos em que inventou a linguagem, não teria inventado uma única palavra» (*Wenn der Mensch in den Zeiten, in denen er Sprache erfand, Kantianer gewesen wäre, hätte er kein einziges Wort zustande gebracht*).⁴ A tal ponto se considera a questão da linguagem uma questão alheia, ou mesmo contrária, não só às perspectivas e propósitos do filósofo da razão pura, como igualmente ao espírito da filosofia transcendental!

Não é meu objectivo constituir-me aqui em advogado da filosofia kantiana contra os seus metacríticos de ontem ou de hoje. Nem necessito, aliás, de fazê-lo; pois não faltam igualmente aqueles que, reconhecendo embora que a questão da linguagem nunca foi trazida por Kant à ribalta das suas meditações, advertem todavia que não deixou ela de ser visada, implícita ou explicitamente, na abordagem de outros problemas da filosofia crítica, designadamente, dos que se referem às funções da imaginação transcendental, à teoria do esquematismo e da exposição simbólica e estética das ideias e dos conceitos.⁵

3 J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1799 (reimpr. Bruxelles, Éditions Culture et Civilisation, coll. «Actas Kantiana, n.º 91»). Veja-se de Josef Simon, «Herder und Kant. Sprache und 'historischen Sinn'», in: G. Sauder (Hrsg.), *Johann Gottfried Herder 1744-1803*, Hamburg, 1987, 3-13.

4 Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein*, Bd. IV: *Die erste Revolution der Denkungsart*, Frankfurt/M., 1968, 532.

5 Veja-se, designadamente, de F. Kaulbach, «Schematische und symbolische Beschreibung: Sprachphilosophischer Ansatz bei Kant», in: Idem, *Philosophie der Beschreibung*, Köln, 1968, 324-331. De Manfred Riedel, «Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant», *Allgemeine Zeitschrift*

Com este ensaio proponho-me apenas contribuir para a tarefa de repensar o lugar da linguagem na filosofia kantiana. E fá-lo-ei, não propriamente averiguando o que sobre a linguagem Kant diz, mas tentando antes identificar a atitude geral do filósofo face à linguagem da Filosofia e o modo como lida com essa linguagem. Complementarmente, estes apontamentos propor-se-iam ainda chamar a atenção para um aspecto que me parece merecer a reflexão dos que actualmente se dedicam à Filosofia. Na verdade, fala-se muito da filosofia da linguagem, aliás, com múltiplas direcções, nem sempre coincidentes, e a tal ponto que já se disse que essa área da meditação filosófica contemporânea desempenha a função outrora desempenhada pela *philosophia prima* ou pela *ontologia generalis*.⁶ Enquanto, por outro lado, há quem fale de uma «inflação da linguagem» na filosofia contemporânea.⁷ Pese embora todo este movimento inflacionário, a linguagem tem sido considerada preferentemente como *objecto*, de algum modo exterior ao próprio pensamento, que se analisa, se critica, se interpreta, se usa, se frui. Muito menos se tem atendido à questão da linguagem da Filosofia, à prática filosófica da linguagem, ao modo como também o filósofo «está preso nas malhas da linguagem» (*in den Netzen der Sprache eingefangen*).⁸

A ideia que se quer aqui sugerir é a de que, apesar das aparências em contrário, e pese embora o coro dos metacríticos, o trato de Kant com a linguagem da Filosofia revela-se sugestivo para uma reflexão sobre o modo da relação do pensamento com a linguagem, muito para além da mera instrumentalização desta por aquele. A nova concepção do que significa pensar implica uma nova concepção da linguagem e do modo de o pensamento tratar com ela. Apontar como é que a questão da linguagem está implicada na discussão kantiana em torno do método e da natureza da Metafísica é, no essencial, o que se propõe nestes apontamentos de reflexão.

für Philosophie, 7 (1982), 1-15. S. Tagliagambe, «Kant: la ricerca di una configurazione strutturale globale sulla quale fondare il linguaggio», in: Idem, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero linguaggio da Leibniz a Hegel*, Milano, 1980, 140-162.

6 Cf. K.-O. Apel, «Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie», in: Idem, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1976, Bd. II, 311.

7 Cf. Gilbert Hottois, *L'Inflation du Langage dans la Philosophie Contemporaine. Causes, Formes et Limites*, Bruxelles, 1979.

8 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1872-Anfang 1873); *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v.g. Colli/M. Montinari, Berlin/New York, 1980, Bd. VII, 463.

A linguagem e o método da Metafísica

É bem conhecida a importância que assume, praticamente ao longo de toda a obra de Kant, a reflexão em torno do método da Metafísica. Mas que seja o filósofo crítico um dos mais destacados pensadores do método filosófico, ao ponto de caracterizar a sua obra maior como um «tratado do método» (*Tractat von der Methode*)⁹, é algo que não se explica apenas pelo facto de ele se inscrever na vasta geração dos pensadores modernos, que, por necessidades especulativas ou estratégicas específicas, haviam colocado essa questão no centro das suas preocupações. Em Kant a questão do método da Metafísica tem acuidade própria e é manifestamente reflexo de uma consciência de crise quanto à identidade e natureza da Filosofia.¹⁰

O pensamento racionalista, de Descartes a Wolff, passando por Espinosa e Leibniz, desenvolvera a ideia segundo a qual a *mathesis* constitui o ideal da cientificidade, devido à certeza e à evidência das suas proposições, e, ao mesmo tempo, estabelecera o método matemático e geométrico como o modelo a imitar pelo filósofo e metafísico na abordagem das questões filosóficas. Assim o escrevia Wolff, no *Discurso Preliminar* à sua *Lógica*: «As regras do método filosófico são as mesmas do método da Matemática» (*Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae*).¹¹ Embora logo em seguida reconheça que, propriamente falando, a Filosofia não tira o seu método da Matese, mas, tal como esta última, extrai-o «de uma Lógica mais verdadeira (*ex veriori Logica*)».¹² Isso, em todo o caso, significa conceber a Filosofia como uma ciência demonstrativa, a qual, partindo de termos ou conceitos cuidadosamente definidos e de princípios suficientemente provados, pode progredir indefinidamente, de proposição em proposição, não necessitando de outro critério de validação das suas consequências que não seja constituído pela precisa e minuciosa definição dos conceitos utilizados, pela completa «análise dos conceitos» (*analysis notionum*) envolvidos numa dedução ou demonstração.¹³

9 *Kritik der reinen Vernunft* B XXII; Ak III, 15.

10 Cf. 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, 1982, 51.

11 Ch. Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica. Discursus Praeliminaris de Philosophia in genere*, § 139, Francofurti/Lipsiae, 1728, 69.

12 *Ibidem*, 70.

13 *Ibidem*, § 116 (53): «In philosophia non utendum est terminis nisi accurata defini-

Em linhas gerais (que, na verdade, exigiriam maior matização), pode dizer-se que, até Kant, a maioria dos pensadores modernos acreditava que a Filosofia, se não progredia nos seus conhecimentos e não conseguia dar às suas proposições completa evidência, isso devia-se ao facto de os filósofos não imitarem (ou não poderem imitar) a Matemática.¹⁴ Se tal fizessem, logo as suas estéreis e intermináveis querelas seriam substituídas pelo austero mas fecundo exercício do cálculo.¹⁵ Por certo, alguns mais avisados, embora considerando ser esse o desiderato e o objectivo a alcançar, não deixaram de reconhecer as dificuldades inerentes a um tal projecto, as quais se prendem, em última instância, com a natureza peculiar das proposições filosóficas.

Ora o que acontece com Kant e o que neste pensador é decisivo a este propósito, já a partir do ano de 1763, é não apenas o facto de ele já não pretender resolver o problema do método da Metafísica transferindo para esta ciência os modos de proceder característicos da Matemática (ou mesmo da Lógica), como ainda o facto de considerar que o que de mais pernicioso acontecera na Filosofia e na Metafísica fora justamente a pretensão de imitar nelas a Matemática.¹⁶

tione explicatis.» A *analysis notionum* é uma exigência e um sinal da *profunditas intellectus*. Cf. Ch. Wolff, *Philosophia Moralis sive Ethica*, Pars Prima, cap. III, § 299, Halae, 1750, 465-466. Na verdade, Wolff pretendia desenvolver um velho projecto, já apreciado por Descartes (Carta a Mersenne, de 20 de Novembro de 1629; in: Descartes, *Correspondance*, ed. Ch. Adam-G. Milhaud, Paris, 1936, I, 89-93), assumido por Leibniz na sua ideia de uma «characteristica universalis» (Cf. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Hildesheim/N. York, 1978, Bd. VII, 26-27; Bd. VI, 347ss), e não evitou que a sua Ontologia viesse a ser interpretada como uma espécie de «léxico filosófico» ou mesmo como um «léxico filosófico bárbaro», do que aliás se defende (Ch. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Prolegomena, §§ 25-26, Veronae, 1736, 8).

14 Sobre este ponto, veja-se: Hans Werner Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung der 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, 1971; 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), 37-66.

15 Assim o exprimia Leibniz: «Quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos Computistas. Sufficiet enim calamos in manus sumere sedereque ad abacos, et sibi mutuo [...] dicere: calculemus». *Die philosophischen Schriften*, Bd. VII, 200.

16 Cf. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*; Ak II, 283: «Nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken». Num outro ensaio da mesma época (1763), Kant distingue entre a imitação do método da Matemática pela Filosofia e a aplicação das proposições da Matemática aos objectos da Filosofia. Só o segundo é útil e fecundo. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*; Ak II, 167.

A ocasião para esta definitiva tomada de posição, num debate tão essencial ao pensamento moderno, foi proporcionada pela questão proposta pela Academia das Ciências de Berlim para o concurso do ano de 1763, assim enunciada: «Pretende-se saber: se as verdades metafísicas em geral são capazes de demonstrações tão evidentes como as verdades geométricas» (*Man will wissen: Ob die metaphysischen Wahrheiten überhaupt... eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten*). Neste concurso Kant obteria o segundo lugar (o primeiro, obteve-o Mendelssohn, e o terceiro, Lambert), com o ensaio intitulado: *Investigação acerca da evidência dos princípios fundamentais da teologia natural e da moral*.¹⁷ A partir deste ensaio, a filosofia de Kant cava cada vez mais profundamente o abismo entre a Metafísica e a Matemática, abismo que se confirmará na *Dissertação* de 1770 e na *Crítica da Razão Pura*, concluindo nas declarações do *Opus Postumum*, onde a Matemática é considerada um «ofício artesanal» (*Handwerk*) ou uma espécie de «ramo da indústria» (*Gewerbzweig*), ao passo que a Metafísica é fruto da espontaneidade criadora da razão, é um «produto do génio» (*Genieproduct*).¹⁸

Há que reconhecê-lo: a filosofia de Kant representa, histórico-filosoficamente falando, o fim da sedução da razão pela *matese* e o início do reconhecimento do parentesco da Metafísica com a *poiese* e a arte, pressuposto este de que se viria a alimentar toda a geração romântica e do qual se pode seguir ainda o rasto nas filosofias de Nietzsche e de Heidegger.

O aprofundar do abismo entre Metafísica e Matemática, na filosofia de Kant, não resulta da ignorância ou inabilidade do filósofo a respeito daquela disciplina, que leccionou na sua Universidade pelos Manuais de Wolff, nem da incapacidade de reconhecer a fecundidade

17 Sobre a importância deste opúsculo, veja-se, para além do já citado ensaio de G. Tonelli, o artigo de Rudolf Malter, «L'analyse comme procédé de la Métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la 'Preisschrift' de Kant en 1763 (1764)», *Archives de Philosophie*, 42 (1979), 575-591. Para uma contextualização mais ampla, veja-se: Hans-Jürgen Engfer, *Ob. cit.*, sobretudo o primeiro capítulo: «Analysis und Synthesis in der deutschen Aufklärung und in der kritischen Philosophie und das Verhältnis der philosophischen zur mathematischen Methode bei Kant», 26-67. Do mesmo Engfer, pode ver-se ainda: «Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant», in: W. Schneiders (Hrsg.), *Christian Wolff 1769-1754*, Hamburg, 1986, 48-65.

18 *Opus Postumum*; Ak XXI, 140.

e utilidade de certos conceitos matemáticos quando transpostos e usados em Filosofia. Ele mesmo se propôs introduzir em Filosofia o conceito matemático de «grandeza negativa»¹⁹ e, por vezes, recorre a analogias matemáticas para expor as suas teses metafísicas.²⁰ A separação estabelecida entre Metafísica e Matemática está antes relacionada com a descoberta ou o reconhecimento da irredutível diferença de natureza que existe entre as duas disciplinas, facto que a *Dissertação* de 1770 consagra já definitivamente, atribuindo a primeira daquelas ciências ao *mundus intelligibilis* e a segunda ao *mundus sensibilis*. Kant rompe assim também, neste ponto sem dúvida fundamental, com a tradição do pensamento pitagórico-platónico, reeditada pelo pensamento moderno, a qual via na Matemática o protótipo do conhecimento inteligível e verdadeiro das essências e da sua ontologia correspondente. Na *Dissertação*, a Matemática e a Geometria são claramente ditas as ciências do mundo sensível, as ciências das coisas enquanto fenómenos. A Metafísica, por seu turno, é dita a ciência do mundo inteligível, isto é, das coisas tais como são (*uti sunt*), dos númenos.²¹

Mas não é ainda a diferente ontologia das duas ciências — os mundos a que respeitam — o que ocupa Kant no ensaio de 1763. Insiste-se aí antes no modo diverso como cada uma delas obtém (e se relaciona com) o respectivo conhecimento, no diferente uso da razão exercido numa e noutra. Diversidade esta que se exprime numa fórmula que se tornará recorrente ao longo da obra kantiana: «A Filosofia é o conhecimento racional a partir de meros conceitos (*aus blossen Begriffen*): a Matemática, pelo contrário, é o conhecimento racional a partir da construção de conceitos (*aus der Konstruktion der Begriffe*)».²²

O que significa esta «construção de conceitos»?

19 Cf. *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*; Ak II, 167ss.

20 Na *Reflexão* 5652 Kant desenvolve uma analogia entre as quatro classes das categorias e as quatro operações aritméticas e compara a procura de um ser originário, entendido como causa de todos os seres e causa de si próprio, com a procura da raiz quadrada para um número irracional: «Die Kategorien der Quantitaet kommen der addition, die der Qualitaet der Subtraction, die des Verhältnisses der Multiplication, die der Modalitaet der division nahe. [...] Das Ideal des allgemeinen Urwesens ist mit der Irrationalgrosse zu vergleichen. Denn die Quadratwurzel suchen heisst: diejenige Zahl zu einer gegebenen suchen, aus welcher diese eben so wird, als jene unbekannte aus der Einheit». Ak XVIII, 303-304.

21 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 4; Ak II, 392.

22 *Logik*; Ak IX, 23.

Kant responde: «Construímos conceitos quando os expomos (*darstellen*) na intuição *a priori* [...] ou quando expomos o objecto na intuição, à qual corresponde o nosso conceito dele».²³ E, insistindo na diferença entre as duas disciplinas, acrescenta: «As grandezas na Matemática podem ser construídas *a priori* na intuição, ao passo que as qualidades [na Filosofia] não se deixam expor na intuição».²⁴ Por isso, os conhecimentos da Matemática são *intuitivos*, ao passo que os da Metafísica são *discursivos*.

Estas passagens da Introdução ao tardiamente publicado Curso de *Lógica* vêm esclarecer o sentido das teses kantianas do citado ensaio de 1763, relativas ao modo de conhecimento da Matemática e da Metafísica. Aí se diz, com efeito, que a Matemática procede «sinteticamente» (*synthetisch*), e este advérbio não parece indicar o sentido mais comum do encadeamento geométrico dos conhecimentos, mas sim a própria maneira de a Matemática obter os seus conceitos, o que faz mediante a definição. É esta definição mesma que, antes de mais, ocorre «mediante a síntese» (*durch die Synthesin*), ou seja, por «ligação arbitrária de conceitos» (*willkürliche Verbindung der Begriffe*).²⁵ Kant aduz um exemplo: pensamos arbitrariamente quatro linhas rectas, que incluem um plano, de tal modo que os lados contrapostos não sejam paralelos, e chamamos a essa figura um trapézio. É desse modo que a Matemática e a Geometria obtêm todos os seus conceitos. Primeiro, fabricam-nos e, depois, extraem, desses conceitos assim arbitrariamente construídos, as consequências.

Ocorre aqui inevitavelmente uma questão, a saber: como é que dessa «ligação arbitrária» de conceitos resultam genuínos conhecimentos e não meras proposições vazias ou falsas?

Kant responde, tornando patente uma característica da Matemática que a Metafísica em vão pretende. É que aquela ciência pode representar os seus conceitos, fabricados sinteticamente, *in concreto*, isto é, pode substituí-los por sinais e figuras, que são meios de conhecimento sensível. Uma das Reflexões do espólio diz isto mesmo do seguinte modo: «Há uma notável diferença entre as fórmulas gerais matemáticas e as filosóficas. Das primeiras só sabemos se são correctas quando estamos conscientes da verdade das mesmas *in concreto*. Por isso nunca são vazias».²⁶ Kant não diz ainda no ensaio de 1763, que a

23 *Ibidem*. Cf. *Kritik der reinen Vernunft* B 741; Ak III, 469.

24 *Logik*; Ak IX, 23. *Kritik der reinen Vernunft* B 7443; Ak III, 470.

25 *Untersuchung*; Ak II, 276.

26 *Reflexion* 5078; Ak XVIII, 81.

Matemática representa os seus conceitos construídos na intuição pura, mas na verdade é disso que se trata e é isso que já se anuncia.

A Metafísica, por seu lado, não dispõe desse meio de exposição intuitiva e directa dos seus conceitos. Ela considera os conceitos gerais não *in concreto* e «sob os signos» (*unter den Zeichen*), mas *in abstracto* e «mediante os signos» (*durch die Zeichen*).²⁷ E aqui reside a razão pela qual se iludem aqueles que, na Metafísica, pretendem imitar a Matemática, com isso pretendendo assegurar a certeza e evidência das proposições daquela ciência. É que a Matemática tem como garantia da sua certeza e evidência a representabilidade directa dos seus conceitos *in concreto*, podendo sempre construir arbitrariamente conceitos até onde possa representá-los ou expô-los numa intuição espaço-temporal. Por seu turno, carecendo do recurso directo à intuição, uma Metafísica que pretenda imitar a Matemática construindo os seus conceitos só edifica castelos no ar ou edifícios de cartas (*Kartengebäude*).²⁸

«A Filosofia tem apenas as palavras»

Como se vê, uma das diferenças significativas que existe entre as duas disciplinas passa pelas respectivas linguagens e, sobretudo, pelo modo como lidam com a sua linguagem. A Matemática tem, além das palavras, os sinais e as figuras, mediante os quais pode exhibir e tornar sensíveis os seus conceitos gerais e abstractos. A Filosofia, porém, tem apenas as palavras.

É isso o que nos diz o filósofo nesta notável passagem do seu ensaio: «Os signos da consideração filosófica nunca podem ser senão palavras, as quais nem na sua conexão mostram os conceitos das partes de que consta a ideia total que a palavra indica, nem podem designar nas suas ligações as relações dos pensamentos filosóficos. Por isso, em cada reflexão nesta espécie de conhecimento temos de ter a coisa mesma diante dos olhos e somos obrigados a representar o universal *in abstracto*, sem podermos socorrer-nos da importante facilitação que seria tratar signos individuais em vez de conceitos gerais das coisas mesmas. [...] Aqui [na Filosofia] não podem nem as figuras nem os signos visíveis exprimir os pensamentos e as respectivas relações, nem se pode fazer uma substituição da consideração

27 *Untersuchung*; Ak II, 278.

28 *Kritik der reinen Vernunft* B 755; Ak III, 477.

abstracta por signos, segundo regras, de tal modo que a representação das coisas mesmas, neste procedimento, fosse substituída pela [representação] mais clara e mais fácil dos signos, mas o universal tem de ser apreciado *in abstracto*».²⁹

Noutro passo do mesmo ensaio explicita-se qual a verdadeira função das palavras enquanto signos do conhecimento filosófico: elas «ajudam apenas a recordação (*Erinnerung*) dos conceitos gerais por elas designados e tem de se ter sempre directamente perante os olhos o seu significado (*Bedeutung*)».³⁰

Daqui resulta, como vimos, a impossibilidade de a Metafísica exhibir a certeza e a evidência da Matemática. Mas inviabiliza-se igualmente qualquer tentativa para converter a Filosofia numa simbólica ou semiótica geral, numa mera combinatória de signos, projecto formalista de tantos pensadores modernos (de Raimundo Lúlio a Leibniz), que foi acalentado ainda por um contemporâneo de Kant — Lambert —, de resto tão consciente como o filósofo crítico da necessidade de operar uma viragem metodológica na Metafísica, mas que procurou resolvê-la por uma renovada *mathesis universalis* ou por uma *semiotica generalis*, segundo a qual fosse possível reduzir a teoria das coisas a uma teoria de signos.³¹

Há um segundo aspecto pelo qual, segundo Kant, se distinguem o procedimento da Matemática e o da Metafísica na relação com as respectivas linguagens. A Matemática, como vimos, constrói arbitrariamente — isto é sinteticamente — os seus conceitos mediante a definição e só passa a dispôr de conceitos depois de os ter ela mesma construído. A Metafísica, porém, colhe ou recebe os seus conceitos do uso que deles é feito na prática da linguagem em que os humanos pronunciam os seus juízos e mediante os quais manifestam os seus sentimentos, as suas aspirações e desejos, os seus conhecimentos. Por conseguinte, ao contrário do matemático, que constrói os seus conceitos, ao metafísico os conceitos são já dados, e é partindo destes conceitos da linguagem comum ou filosófica que ele «tem de proceder analiticamente», levando a cabo «a decomposição de conceitos confusos».³²

29 *Untersuchung*; Ak II, 278-279.

30 *Ibidem*; 291-292.

31 Sobre este ponto, veja-se: M. J. do Carmo Ferreira, *Correspondência Lambert/Kant*, Lisboa, 1986, 16ss.

32 *Untersuchung*; Ak II, 278: «Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen». E noutro lugar: «Es ist hier [in der Weltweisheit] der Begriff von einem

Como entender esta noção de *análise*, que Kant considera peculiar do genuíno método da Metafísica?

Hans-Jürgen Engfer identificou e recenseou nada menos do que cinco concepções de *análise* e de *método analítico*, só no contexto do pensamento dos séculos XVII e XVIII.³³ Em qual delas se inscreve o «procedimento analítico», proposto por Kant no seu ensaio de 1763, como correspondendo à natureza da Metafísica?

Ele mesmo nos dá uma pista importante, ao declarar: «O autêntico método da Metafísica é no fundo idêntico ao que Newton introduziu na Ciência da Natureza e que foi aí de tão úteis consequências».³⁴

O paradigma da análise, visado por Kant, é, pois, aquele mesmo que Newton expusera nas últimas páginas da sua *Óptica*,³⁵ e que, tendo sido adoptado por muitos outros filósofos modernos da natureza, remonta aos pensadores do Renascimento.³⁶ Assim, glosando Newton, diz Kant: «Deve-se investigar, mediante experiências seguras [...] as regras segundo as quais ocorrem certos fenómenos da natureza. Mesmo quando não se capta o primeiro fundamento delas nos corpos, é contudo certo que eles agem segundo estas leis. O mesmo se passa na Metafísica: procurai mediante uma consciência imediata evidente aquelas características que residem certamente no conceito de qual-

Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderte Merkmale zusammen mit den gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen». Seja o caso do conceito *tempo* (Zeit): «Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahierte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eins die andre in sich schliesse». *Ibidem*, 276-277.

33 Cf. *Ob. cit.*, 101-102. Veja-se ainda: Jaakko Hintikka, *Logic, Language Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, 1973, sobretudo o cap. VI («An Analysis of Analyticity», 123-149) e o cap. IX («Kant and the Tradition of Analysis», 199-221). Hintikka está mais preocupado com o contributo de Kant para pensar o construtivismo na Matemática e na Lógica do que com a filosofia kantiana da linguagem ou com o modo de Kant lidar com esta.

34 *Untersuchung*; Ak II, 286.

35 Isaac Newton, *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, New York, 1952 (baseada na 4.ª edição de Londres, 1730), 404: «Analysis consists in making Experiments and Observations, and in drawing general Conclusions from them by Induction, and admitting of no Objections against the Conclusions, but such as are taken from Experiments, or other certain Truths... And if no Exception occur from Phaenomena, the Conclusion may be pronounced generally... By this way of Analysis we may proceed from Compounds to Ingredients, and from Motions to the Forces producing them; and in general, from Effects to their Causes, and from particular Causes to more general ones, till the Argument end in the most general».

36 Cf. H.-J. Engfer, *Ob. cit.*, 89 ss.

quer qualidade em geral e mesmo que não conheçais a essência completa da coisa, podeis com segurança servir-vos delas para deduzir muito a respeito da coisa».³⁷

Ao sugerir a identidade de método entre a Metafísica e a Ciência da Natureza, Kant não ignora por certo as substanciais diferenças que existem entre as duas ciências. O que propõe não é a imitação directa de uma pela outra, mas a transposição, por analogia, do modo de proceder na Física para o modo de proceder na Metafísica. A Ciência da Natureza tem os fenómenos que são dados à observação. Mas a Metafísica, que fenómenos tem? Quais os *data*, as «experiências seguras» de que pode partir?

Kant responde: os dados de que parte a Metafísica para a sua análise são os conceitos, não considerados isoladamente, mas no seu uso efectivo em juízos e proposições. A tarefa do metafísico é, então, a de «dissolver esses conhecimentos confusos»,³⁸ com o objectivo de descobrir o seu «significado escondido» (*versteckte Bedeutung*), ou «sentido oculto» (*verborgene Sinn*).³⁹ E isso alcança-se confrontando «todos os casos do uso» (*allerlei Fälle der Anwendung*),⁴⁰ uma vez que «as palavras obtêm o seu significado mediante o uso da fala» (*haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redebrauch*).⁴¹

Se tivéssemos que dar um nome a este tipo de operação, chamar-lhe-íamos uma *análise semântica*. Com efeito, não se trata de uma mera «explicação das palavras» (*Namenerklärung*), nem de uma investigação etimológica ou literária. Tão pouco se trata de uma *analysis notionum*, de tipo wolffiano, que atendesse apenas à qualidade lógica dos conceitos, abstraindo do respectivo uso. Casos há em que Kant, visando sem dúvida o método wolffiano, diz que nem sempre é necessário levar a exigência de «profundidade» (*Gründlichkeit*) tão longe, ao ponto de dissolver, até à destruição completa, conceitos que são suficientemente claros no uso que deles se faz.⁴² O que Kant pretende com a sua análise é a descoberta do significado intencional dos sujeitos falantes, expresso nos juízos, mais do que saber o que é o objecto designado pelas palavras ou proposições, mais

37 *Untersuchung*; Ak II, 286.

38 *Untersuchung*; Ak II, 289: «Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen». *Ibidem*, 299.

39 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*; Ak II, 320.

40 *Untersuchung*; Ak II, 284-285 289; *Träume*; Ak II, 320.

41 *Untersuchung*; Ak II, 284.

42 *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*; Ak II, 70.

até do que identificar o conteúdo lógico dos conceitos envolvidos em tais proposições. Eu posso nada saber acerca do objecto em questão, posso nem sequer saber se existe ou como existe; mas, mediante uma tal investigação, fico a saber muito acerca do que pretendem dizer aqueles que usam tais conceitos ou palavras.

Trata-se, portanto, de averiguar o que é que um dado conceito significa no uso que dele é feito, seja pelos filósofos seja pelo homem comum. O que implica considerar a palavra não em abstracto, como o faria um analista wolffiano, mas no seu contexto de significações, do qual pode fazer parte também a respectiva história.

Interessante é verificar como Kant aplica este novo método que propõe (e que diz ter procurado em vão noutros pensadores)⁴³ a alguns dos conceitos de maior uso na Metafísica e como, mediante esse trabalho, vai minando as bases da metafísica dogmática.

É o que acontece já num ensaio de 1763, a propósito do importante conceito metafísico de *existência* (*Dasein/Existenz*), o qual está envolvido designadamente na proposição «Deus existe» e, por conseguinte, na momentosa tarefa da demonstração da existência de Deus.⁴⁴ O filósofo começa por declarar que não parte de uma definição formal de *existência* (rejeita mesmo como muito indeterminada a definição wolffiana desse conceito), mas que procederá antes como quem procura a definição e que, em primeiro lugar, se vai certificar daquilo que, afirmativa ou negativamente, se pode dizer a respeito do objecto ou conceito a definir, ainda que não saiba em que consiste o conceito completamente determinado desse objecto.⁴⁵ Analisa então casos em que se usa a expressão *existência* (*Dasein/Existenz*) e seus correlatos — *ser, existir* (*sein, existieren*) — e, em particular, aqueles casos em que *existência* parece usar-se como um predicado, chegando à conclusão de que em tais casos esse conceito não indica um predicado da coisa mesma, mas antes um predicado do pensamento que se tem da coisa. Por exemplo, quando se diz que «existem hexágonos regulares na natureza» o que se quer dizer é que a certas coisas da natureza (favos das abelhas, cristais de rocha, etc.) pertencem os predicados que são pensados como correspondendo ao conceito de um hexágono. Na linguagem comum pode utilizar-se esse modo de falar sem dar origem a equívocos. Mas estes surgem quando inadvertidamente se pretende deduzir a existência de meros conceitos pos-

43 *Ibidem*, 71.

44 *Ibidem*, 72ss.

45 *Ibidem*, 71.

síveis (*aus bloß möglichen Begriffen herleiten*), como acontece quando se pretende demonstrar a existência absolutamente necessária (*absolut nothwendige Existenz*) de Deus.

Da sua análise Kant conclui a proposição aparentemente estranha e absurda (*seltsam und widersinnig*) segundo a qual «a existência não é nenhum predicado ou determinação de uma coisa qualquer» (*das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge*), mas é «a posição absoluta de uma coisa» (*die absolute Position eines Dinges*).⁴⁶ Assim, quando eu digo «Deus existe» ou «Deus é uma coisa existente» (*Gott ist ein existirend Ding*), parece que exprimo a relação (*Beziehung*) lógica de um predicado com um sujeito. Mas esse modo de falar contém uma incorrecção. «Para ser correcto deveria dizer-se: Algo existente é Deus, isto é, a uma coisa existente pertencem aqueles predicados, que, tomados conjuntamente, nós designamos mediante a expressão: Deus. Estes predicados são postos relativamente a este sujeito, só que a coisa mesma com todos os seus predicados é posta absolutamente».⁴⁷

A análise do conceito de *existência*, a partir do seu uso na linguagem comum e metafísica, permite a Kant nada menos do que desmontar o erro em que se fundava o conhecido argumento ontológico de demonstração da existência de Deus a partir do simples pensamento ou consideração da ideia de Deus.

Um outro caso significativo da aplicação do novo método de análise ocorre a propósito do conceito de *espírito* (*Geist*), invocado não só pelos visionários, como Swedenborg, mas também pelos metafísicos. Diz Kant: «Não sei se há espíritos e, o que é mais, nem sequer sei o que significa a palavra espírito. [...] Mas, dado que eu mesmo frequentemente a uso ou ouço outros usar, algo deve nela entender-se (*darunter verstanden*), seja este algo uma quimera ou algo real». E prossegue: «Para desenvolver este significado escondido (*versteckte Bedeutung*), eu considero o meu conceito mal entendido em todos os casos da aplicação (*an allerlei Fälle der Anwendung*), e advertindo aqueles em que ele convém e aqueles em que não convém, espero explicitar o seu sentido oculto (*dessen verborgenen Sinn zu entfalten*).

46 *Ibidem*, 72-73.

47 «Genau gesagt, sollte es heissen: Etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt». *Ibidem*, 74.

ten)». ⁴⁸ Kant reafirma também aqui a sua convicção de que o sentido de um conceito é dado pelo uso e pelos diferentes contextos em que é usado: «O uso da língua e a ligação de uma expressão com diferentes narrações, nas quais se encontra sempre uma nota principal, conferem-lhe um determinado significado, o qual, consequentemente, só pode ser explicitado na medida em que se extraia este sentido escondido da sua escuridão, mediante o confronto com todos os casos do seu uso que com ele concordam ou que o contradizem.» ⁴⁹

Da análise semântica à análise transcendental

Com esta sua análise dos conceitos, a partir do seu uso e contexto semântico, Kant não pretende corrigir as incorrecções que toda a linguagem humana tem por força das contingências da sua origem, ⁵⁰ nem visa estabelecer uma linguagem unívoca na Filosofia, à custa da arbitrária redução dos sentidos que revela o uso efectivo e comum de um dado termo. Pelo contrário, chega mesmo a referir a multiplicação dos sentidos de um termo clássico — por sinal, o conceito de *análise* — como resultado do progresso do conhecimento, o qual nenhum esforço em contrário pode evitar. ⁵¹

A análise praticada por Kant pode, ocasionalmente, pôr em evidência ambiguidades ou até incorrecções do uso de uma expressão. Pode até, se necessário for, conduzir à fixação terminológica e à conservação de um determinado conceito e expressão estratégicos. Mas o seu intuito é, antes de tudo, o de surpreender diferenças importantes que se ocultam por detrás de termos aparentemente semelhantes, ou mesmo idênticos. Ela visa inventariar e reinventar os sentidos da linguagem. O pressuposto que a guia é assim formulado: «Dado que em conceitos muito semelhantes e que todavia contêm oculta uma diferença bastante grande com frequência se usa uma única palavra, mesmo que a sua designação, de acordo com o uso da língua, pareça adequado, deve-se ter atenção, com o maior cuidado, a todas as

⁴⁸ *Träume*; Ak II, 320.

⁴⁹ «Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, dass man diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind, oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht». *Ibidem*.

⁵⁰ *Der einzige mögliche Beweisgrund*; Ak II, 73.

⁵¹ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*; Ak IV, 276.

aplicações do conceito, para ver se é realmente um único conceito que aí está ligado ao mesmo signo». ⁵²

Mas esta análise linguístico-semântica, da qual Kant, no ensaio que analisámos, diz ser o único meio para poder alcançar-se a mais elevada certeza na Metafísica, é um método muito limitado. Pode levar a evitar a ilusão dos metafísicos, que, ao pretenderem imitar os matemáticos, construindo mediante uma definição os respectivos conceitos, alcançam apenas um conhecimento abstracto e vazio, sem terem a possibilidade de o fazer corresponder a algo real. O metafísico, como vimos, só pode partir do uso e da prática da linguagem, ou seja, dos juízos da razão, materializados nas proposições e nas palavras que os exprimem. Kant sabe, porém, que esta análise é sempre provisória e a completa determinação de um conceito é uma tarefa cuja realização está sempre adiada. Nunca, por essa via, pode o filósofo ter a certeza de que a sua análise de um dado conceito é quantitativamente completa. Isto é, nunca sabe se conseguiu reunir e determinar todas as propriedades ou características que definem ou constituem a essência completa de uma dada coisa ou de um dado conceito. Por essa razão, dirá Kant, na *Crítica da Razão Pura*, retomando evidências que alcançara no já citado ensaio de 1763, que, na Metafísica, não há, propriamente falando, *definições*, mas tão-só *exposições* (*Expositionen*), feitas analiticamente, por decomposição, e cuja completude nunca é possível conhecer apodicticamente. ⁵³ Mas, por outro lado, esta análise, sendo, por assim dizer, empírica — isto é, trabalhando sobre os conceitos colhidos no seu uso —, também não tem garantias de ser quantitativamente completa, no sentido em que, por ela, não se pode chegar a elaborar uma tábua completa ou um sistema de todos os conceitos primitivos da Metafísica. Tal análise só pode resultar numa interminável descrição.

Sem dúvida porque consciente das limitações da análise, que descobrira como fecunda para a Metafísica, no ensaio de 1763, e que praticara com inegáveis resultados sobretudo demolidores das certezas da metafísica tradicional, Kant vai sentir a necessidade de procurar um novo método ou uma nova forma de análise que possa satisfazer as exigências de completude e garantir para a Metafísica uma certeza não menor do que a da Matemática, embora de tipo diferente. Essa nova análise já não é mera *exposição* (*Exposition*) ou *esclarecimento* (*Erklärung*) de um conceito e deve ser capaz de proporcionar o

⁵² *Untersuchung*; Ak II, 284-285.

⁵³ *Kritik der reinen Vernunft* B 758; Ak III, 479.

conhecimento efectivo dos objectos.⁵⁴ Tal é a análise transcendental, que tem por paradigma a dissolução química de um composto nos seus elementos simples. O filósofo propõe-se agora «isolar os conhecimentos que se distinguem uns dos outros pela sua espécie e origem, e velar cuidadosamente para que eles não incorram numa mistura com outros, com os quais estão habitualmente ligados no uso».⁵⁵

Tal análise orienta-se às faculdades do conhecimento e à identificação dos respectivos elementos «puros», sejam eles as *intuições* (da sensibilidade), os *conceitos* (do entendimento) ou as *ideias* (da razão). Visa-se agora não tanto os *conceitos* quanto a função que os liga, ou seja o *juízo* enquanto operação de síntese *a priori*.

Na *Crítica da Razão Pura*, o propósito e o conceito da Analítica — uma das partes essenciais da obra — são assim enunciados: «Entendo por analítica dos conceitos, não a análise dos mesmos, ou o procedimento habitual nas investigações filosóficas de decompor (*zergliedern*) os conceitos que se apresentam segundo o seu conteúdo, de modo a torná-los claros, mas a ainda pouco intentada decomposição do próprio poder do entendimento (*Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*), para investigar, mediante ela, a possibilidade dos conceitos *a priori*, de modo que os procuremos apenas no entendimento como seu lugar de nascer e analisemos (*analysiren*) o seu uso puro em geral; pois esta é a tarefa própria da filosofia transcendental; a outra é o tratamento lógico dos conceitos. [...] Nós seguiremos, portanto, os conceitos puros até aos seus primeiros germes».⁵⁶

Uma Reflexão do espólio refere a novidade do empreendimento: «Se eu digo que a Metafísica não deu um único passo em frente, não me refiro à decomposição dos conceitos da razão (*Zergliederung der Vernunftbegriffe*); pois ela não é mais do que o maior esclarecimento daquilo que já conhecemos, e nisto houve vários que muito contribuíram para uma mais precisa determinação do sentido das palavras. Mas isso não é o que aqui se procura; mas sim conhecimentos dos objectos, que não nos podem ser ensinados mediante nenhum dos sentidos, e que não nos são inatos, mas devem ser procurados e criados (*sondern gesucht und geschaffen werden sollen*): estes são aqueles em relação aos quais todo o trabalho feito até agora foi em vão».⁵⁷

54 *Kritik der reinen Vernunft* B 27-28; Ak III, 44-45.

55 «Erkenntnisse, die ihrer Gattung und ihren Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, dass sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen». *Kritik der reinen Vernunft* B 870; Ak III, 544.

56 *Kritik der reinen Vernunft* B 90-91; Ak III, 83-84.

57 *Reflexion* 5115; Ak XVIII, 77.

Como antes o fizera, a propósito da sua análise semântica, assim também agora Kant demarca a sua análise transcendental da análise lógica dos conceitos tal como era praticada na escola wolffiana. Mas parece ceder à tentação de construtivismo que antes rejeitara. De facto, no ensaio de 1763, dissera que não era ainda o tempo de a Metafísica proceder sinteticamente. Só depois da análise ter proporcionado conceitos entendidos clara e pormenorizadamente, poderia a síntese subordinar os conceitos mais simples aos mais complexos, como na Matemática.⁵⁸ O momento para o reencontro do método sintético com o método analítico chega de facto com a *Crítica da Razão*. Mas, tal como antes a análise proposta era diferente da análise lógica dos conceitos, assim agora a síntese transcendental é diferente da síntese dos matemáticos.

Já numa das Reflexões se aponta a insuficiência da análise e a necessidade de a completar com a síntese: «A análise dos conceitos, que já possuímos, não basta para um conhecimento das coisas *in concreto*. Devemos mediante uma *synthesis* reunir muitas coisas que pertencem essencialmente ao conceito mas não residem nele. Caso contrário, tais análises são vazias [...]. Algo assim como quando Filolau dizia que a terra se move, e Copérnico o demonstrou».⁵⁹

Na *Crítica*, com efeito, à Analítica segue a Dialéctica, a qual se propõe reunir e reconciliar de novo os elementos que a análise dissociara. Mas no projecto da filosofia transcendental é a síntese, e não a análise, o objectivo último da investigação empreendida. A análise supõe a síntese, é por esta conduzida e está ao seu serviço.

Esta nova perspectiva é exposta em vários momentos e contextos. Assim, diz Kant: «Não devemos levar a análise senão até ao ponto em que nos é indispensável para compreender, em toda a sua extensão, os princípios da síntese *a priori*, único objecto de que nos ocupamos».⁶⁰ E noutro lugar: «Na Metafísica [...] de modo algum se trata simplesmente de decompor (*zergliedern*) conceitos que formamos *a priori* acerca das coisas, e assim os explicar analiticamente; mas nós queremos alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar».⁶¹

58 Cf. *Untersuchung*; Ak II, 290.

59 *Reflexion* 6064; Ak XVIII, 77.

60 *Kritik der reinen Vernunft* B 25-26; Ak III, 43.

61 *Kritik der reinen Vernunft* B 18; Ak III, 39.

Mais explícita ainda é a declaração seguinte: «Entendo por síntese, na acepção mais geral da palavra, o acto de juntar umas às outras diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento. [...] Antes de toda a análise das nossas representações, têm estas de ser dadas primeiramente e nenhum conceito pode ser de origem analítica quanto ao conteúdo. Porém, a síntese de um diverso (seja ele dado empiricamente ou *a priori*) produz (*hervorbringt*) primeiro um conhecimento, que pode aliás de início ser ainda grosseiro (*roh*) e confuso (*verworren*) e portanto carecer de análise; no entanto, é a síntese que, na verdade, reúne os elementos para os conhecimentos e os une num determinado conteúdo; é pois a ela que temos de atender em primeiro lugar se quisermos julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento».⁶²

Apesar do longo caminho percorrido por Kant entre o ensaio de 1763 e a *Crítica da Razão Pura*, entre o método analítico ali proposto para a Metafísica e a Analítica Transcendental da obra de 1781, pode ainda dizer-se que a nova análise transcendental foi preparada pela análise semântica. E o filósofo crítico continuará a reconhecer a utilidade desta última, mesmo depois de ter procedido à completa separação e determinação dos elementos puros da razão humana.

Assim, lê-se na Introdução da *Crítica*: «Uma grande parte e talvez a máxima das ocupações da nossa razão consiste em decomposições (*Zergliederungen*) dos conceitos que já possuímos dos objectos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (ainda que confusamente), são apreciados, pelo menos quanto à forma, como novas perspectivas (*Einsichten*), embora, no que respeita à matéria ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos já adquiridos, mas apenas os decomponham».⁶³

E, como que em avaliação retrospectiva do seu percurso, dirá, num ensaio de 1788: «Estou plenamente convencido de que, mediante a mera separação do diverso, que antes se tinha considerado numa mescla, resulta frequentemente uma luz completamente nova para as ciências, com o que por certo se descobre muita pobreza que se podia esconder por detrás de conhecimentos estranhos, mas também se abrem muitas fontes autênticas do conhecimento, onde de modo nenhum se suspeitaria que as houvesse».⁶⁴

62 *Kritik der reinen Vernunft* B 103; Ak III, 91.

63 *Kritik der reinen Vernunft* B 9-10; Ak III, 32.

64 *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*; Ak VIII, 162.

Casos bem expressivos da íntima solidariedade que existe entre os dois tipos de análise é o do virtuosismo com que Kant discrimina os termos e conceitos que constituem a ampla família da noção de *representação* (*Vorstellung*),⁶⁵ ou o da acribia com que procede à distinção do sentido de dois termos geralmente tidos por sinónimos, como são *Historie* e *Geschichte*.⁶⁶ Ao que pode acrescentar-se a analogia estabelecida entre a filosofia transcendental e a Gramática, como sendo «duas investigações na realidade muito aparentadas entre si» (*in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt*).⁶⁷

**«Uma certa superstição
relativamente a algumas expressões».
Kant e a economia das línguas**

Numa carta a Marcus Herz, de 24 de Novembro de 1776, Kant reconhece que a nova filosofia que se propõe expor «necessita para a sua fundamentação de expressões técnicas absolutamente próprias» (*zu ihrer Grundlegung... ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf*).⁶⁸ E, já publicada a *Crítica*, respondendo a Christian Garve, que lhe manifestara a opinião de que o sistema filosófico desenvolvido naquela obra «poderia ser expresso numa linguagem mais popular» (*populärer... ausgedrückt werden könne*),⁶⁹ reafirma o filósofo a con-

65 *Kritik der reinen Vernunft* B 376-377; Ak III, 249-250.

66 *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*; Ak VIII, 162. Cf. Manfred Riedel, «Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis», in: J. Mittelstrass/M. Riedel (Hrsg.), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin/N. York, 1978, 251-268.

67 *Prolegomena*; Ak IV, 322-323. Uma passagem das *Lições de Metafísica*, publicadas por Pölit, sugere mesmo a inscrição, no desenvolvimento completo da Filosofia Transcendental, de uma «Gramática Transcendental», que viria completar as respectivas Estética e Lógica. Ela teria por objecto a análise dos conceitos transcendentais e a investigação do fundamento da linguagem humana: «Würden wir die *transcendentale Grammatik*, die den Grund der menschlichen Sprache enthält; z.B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was adverbien sind u.s.w. Überdachte man dies, so hätte man eine *transcendentale Grammatik*». *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K.H.L. Pölit, Erfurt, 1821 (reimpr., Darmstadt, 1975), 78. Esta ideia é recorrente, de facto, em muitas Reflexões: Ak XVI, 23, 24, 32; Ak XVII, 438-439; Ak XVIII, 90; Logik IX, 11; Ak XVIII, 655-656; *Welches sind die wirklichen Fortschritte*; Ak XX, 260.

68 *Kants Briefwechsel*; Ak X, 199.

69 Carta de Ch. Garve, de 7 de Agosto de 1783; Ak X, 331.

vicção de que a filosofia crítica exigia «uma porção de conceitos insólitos e uma ainda mais insólita nova linguagem que necessariamente lhes correspondesse» (*eine Menge ganz ungewohnter Begriffe und einer noch ungewöhnlichern, ...dazu nothwendig gehörigen neuen Sprache*).⁷⁰

Efectivamente, o sentimento generalizado dos leitores da *Crítica* era de «atordoamento» (*Betäubung*)⁷¹ perante a sua linguagem, considerada por uns como preciosista e artificial, por outros, como estranha e impopular. Compreende-se a proliferação, ainda em vida de Kant, de Dicionários que pretendiam facilitar a leitura dos textos kantianos, ou decodificar a peculiar terminologia da filosofia crítica.⁷² Mas, se se atender bem, verifica-se, não sem surpresa, que a «nova linguagem» da filosofia crítica é, em larga medida, o resultado de uma reinvenção da antiga linguagem filosófica e do reinvestimento, em certas expressões caídas em desuso ou tornadas incaracterísticas, daquele sentido que originariamente lhes estava associado e que o uso veio a perverter ou a fazer esquecer.⁷³

Como todo o pensador que vai às «fontes da razão» e daí extrai novos pensamentos, também Kant se viu na embaraçosa situação de ter de encontrar, para os novos conceitos e ideias que pretendia transmitir, a expressão linguística que lhes correspondesse de forma adequada. Mas, em vez de «forjar novas palavras» (*neue Wörter zu schmieden*),⁷⁴ ou de «introduzir uma nova língua» (*eine neue Sprache einführen*),⁷⁵ considera «aconselhável procurar numa língua morta e

70 Carta a Garve, de 7 de Agosto de 1783; Ak X, 338.

71 *Ibidem*.

72 Vejam-se, entre outros: Karl Ch. E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena, 1786; Georg S. A. Mellin, *Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben*, Jena/Leipzig, 1798. Do mesmo Mellin, *Encyklopaedisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants Kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Kunstsprache der Kritischen Philosophie*, 11 Bde., Züllichau/Leipzig, 1797-1804. Samuel Heinicke, *Wörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft und zu den philosophischen Schriften von Herrn Kant*, Presburg, 1788.

73 Este aspecto foi já advertido por alguns investigadores, nomeadamente: G. Tonelli, «Das Wiederaufleben der deutscharistotelischen Terminologie bei Kant», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964), 223-242; e Norbert Hinske, «Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte», *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. G. Funke, Teil I, Berlin/New York, 1974, 68-85.

74 *Kritik der reinen Vernunft* B 369; Ak III, 245.

75 *Kritik der reinen Vernunft*; Ak V, 10..

erudita se não se encontra nela esse conceito, juntamente com a expressão que se lhe adequa».⁷⁶ E ainda que o antigo uso do termo se tenha tornado incerto com o tempo, diz Kant ser melhor tentar «consolidar o seu significado próprio, mesmo que persista a dúvida quanto ao exacto sentido que outrora se lhe atribuíra, em vez de desperdiçar o esforço, tornando-se incompreensível».⁷⁷

É nesse sentido que propõe: «Se para um certo conceito se encontra uma única palavra, a qual, num significado já introduzido, corresponde perfeitamente a este conceito e cuja distinção de outros conceitos afins é de grande importância, então é conveniente não esbanjá-la nem usá-la apenas como sinónimo em vez de outras para variar, mas conservar-lhe cuidadosamente o seu significado característico; pois, de outro modo, facilmente sucede que, quando a expressão não desperta particularmente a atenção, mas se perde entre a multidão das outras de significado muito distante, também se perde o pensamento que só ela teria preservado».⁷⁸

Estas considerações, que traduzem, no essencial, a atitude de Kant relativamente à linguagem da Filosofia e dos pensadores, introduzem a reinvenção da expressão *ideia* (*Idee*), cujo significado o pensamento moderno perdera por banalização, e que o filósofo crítico foi buscar a Platão, reinterpreta ousadamente o «seu significado originário» (*seine ursprüngliche Bedeutung*).⁷⁹ E, uma vez recuperado o significado filosófico característico do termo, propõe-se «tomá-lo sob protecção [...], para que doravante não se confunda com as restantes expressões mediante as quais habitualmente são denominadas com descuidada desordem todas as espécies de representação».⁸⁰

Ao contrário do que é frequente entre os filósofos, Kant não considera a linguagem enquanto tal como impotente ou deficitária relativamente ao pensamento. Mais do que uma vez reconhece «a grande riqueza das línguas» (*grosse Reichthum unserer Sprachen*)⁸¹ em geral, as quais «não carecem de expressões para os conceitos dados» (*die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat*),⁸² às quais «não faltam denominações convenientemente adequadas para cada espécie de representação» (*fehlt es uns*

76 *Kritik der reinen Vernunft* B 369; Ak III, 245. *Reflexion* 3409-3410; Ak XVI, 816-818.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*.

79 *Kritik der reinen Vernunft* B 376; Ak III, 249.

80 *Ibidem*.

81 *Kritik der reinen Vernunft* B 368; Ak III, 245.

82 *Kritik der reinen Vernunft* B 369; Ak V, 10-11.

doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind).⁸³ Sublinha, de modo muito particular, a qualidade de determinação⁸⁴ e a pureza da língua alemã.⁸⁵

Mas, se reconhece a riqueza das línguas para exprimir as modalidades do pensamento, por outro lado, Kant não considera que uma língua desperdice os seus meios e se multiplique em sinónimos ou termos equivalentes. Se dispõe de termos diferentes, é de supor que a tais termos ou expressões correspondem conceitos ou significados igualmente diferentes. A abundância de homónimos, de sinónimos ou de expressões que significam muitas coisas ao mesmo tempo são indícios da pobreza de uma língua. Propriamente falando, porém, uma língua não tem sinónimos. A invenção ou descoberta de uma palavra ou expressão acompanha a descoberta ou invenção do conceito que ela vem designar e ao qual fica vinculada. A ambiguidade e a sinonímia não são um defeito das línguas, mas antes um defeito do uso das línguas. Quanto mais o pensamento se apura e diferencia os seus conceitos, tanto mais a linguagem se torna determinada e rica de significações, não, porém, por reducionismo linguístico ou por formalismo semiótico, mas por explicitação de significados.

Criticando o seu amigo Mendelssohn, o qual tendia a ver em certas divergências entre filósofos «meras querelas de palavras» (*blosse Wortstreitigkeiten*) — o que significava que, no fundo, não levava a sério nem as palavras dos filósofos nem as respectivas posições —,

83 *Kritik der reinen Vernunft* B 376; Ak III, 249. Kant chega mesmo a admitir que, onde já não há conhecimento possível, é ainda a linguagem que nos vale, permitindo, enquanto «símbolo» ou «ideia estética», uma «mera exposição negativa» (*blosse negative Darstellung*) do «indizível» (*Unnennbares*) e do sublime, a qual, nada dando com isso a conhecer, todavia «muito dá que pensar» (*viel zu denken veranlasst*). A confissão da extrema penúria e limite da linguagem coincide assim com o reconhecimento do máximo poder da linguagem como potenciadora das forças criativas e expressivas do espírito. *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 314-317; 274-275. V. adiante, 89-90.

84 *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*; Ak II, 249; *Kritik der reinen Vernunft*; Ak V, 59. Este tópico ocorre em várias Reflexões. Numa delas pode ler-se: «A língua alemã é pormenorizada (*umständlich*), não verbosa (*weitschweifig*), mas analítica (*zergliedernd*); tem variedade de expressões nos conceitos do entendimento que não servem nos empíricos. É metódica. [...] Temos esta vantagem sobre outros povos. Podemos adoptar a agilidade dos franceses, a riqueza de conteúdo dos ingleses, mas não o jeito (*Manier*); temos o nosso próprio. Temos de purificar (*reinigen*) a língua, ampliá-la, determiná-la, mas não modificá-la. Ela é a língua da comunicação (*Verdöhlmetzung*) através da Europa. A Alemanha está no meio». *Reflexion* 853; Ak XV, 377.

85 *Reflexion* 5108; Ak XVIII, 90; «A língua alemã é a única entre as línguas eruditas vivas que tem uma pureza (*Reinigkeit*) que lhe é característica».

Kant declara peremptoriamente: «Eu sou de opinião completamente oposta e considero que, sobretudo na Filosofia, nas coisas acerca das quais houve um conflito durante muito tempo, na base disso nunca esteve um conflito de palavras, mas sempre um verdadeiro conflito a respeito das coisas».⁸⁶ E logo acrescenta: «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».⁸⁷

Tão convicto está o filósofo da íntima solidariedade existente entre a expressão e o conceito que vai ao ponto de afirmar que, quando uma dada expressão cai em desuso ou passa a confundir-se com outras como mero sinónimo, isso é indício de que também se perdeu o sentido do conceito ou do pensamento que tal expressão exibía. Daí que não considere tarefa de pouca monta o reinventar tanto o conceito como a respectiva expressão que o acompanhava. É como que recuperar e salvar um perdido património originário da razão humana. Diz Kant: «Se a perda de um conceito de grande uso na filosofia especulativa nunca pode ser indiferente para o filósofo, assim espero que também lhe não seja indiferente a determinação e cuidadosa confirmação da expressão à qual o conceito adere».⁸⁸

Kant tomou muito a peito esta tarefa de reinvenção e restauração de conceitos essenciais da Filosofia e das expressões que lhes correspondiam. Pontos estratégicos da sua própria filosofia resultam desse trabalho. Tal é o caso já referido da noção de *ideia*. Mas outro tanto se pode dizer da noção de *estética*,⁸⁹ das noções de *númeno* e de *fenómeno*,⁹⁰ ou das noções de *mundo inteligível* e *mundo sensível*.⁹¹ Que isso não acontecia por acaso, mas resultava de uma atitude bem consciente, revela-o esta «confissão» que se pode ler numa das Reflexões do seu espólio: «Devo confessá-lo: tenho uma certa superstição a respeito de várias expressões que ocorreram a grandes pensadores. Não é que procure por detrás delas o significado; mas se um conceito

86 *Einige Bemerkungen zu L. H. Jacobs' Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*; Ak VIII, 152-153. Cf. *Vorlesungen über Logik, Logik Dohna-Wundlacken*; Ak XXIV, 780-783.

87 *Einige Bemerkungen*; Ak VIII, 153.

88 *Kritik der reinen Vernunft* B 382; Ak III, 253.

89 *Kritik der reinen Vernunft* B 382; Ak III, 253.

90 *De mundi sensibilis*; Ak II, 395.

91 *Kritik der reinen Vernunft* B 35; Ak 51. *Reflexion* 5063; Ak XVIII, 77.

desperta a minha reflexão e a palavra me agrada, então parece que sinto o entusiasmo ou mesmo a sensação total que sentiu aquele que teve com o mesmo conceito a expressão com a qual simpatizo». ⁹²

A Filosofia como ministério da palavra

Esta confissão bastaria para deitar por terra as censuras dos metacríticos a respeito da suposta insensibilidade do filósofo transcendental para com a linguagem. Na verdade, ele poderia dizer, com Hamann, que a linguagem é o guia do entendimento, o meio de o pensamento não apenas se fixar, se determinar e se comunicar e fazer entender aos outros, mas também de se fazer entender a si próprio e de dialogar consigo mesmo. ⁹³ Mas de modo nenhum subscreveria o panlinguismo do seu amigo, nem a tendência deste para o cultivo de uma linguagem exuberante, cheia de alusões eruditas e de imagens subtis, que poderia dar azo ao exercício da agudeza de engenho, mas, ao mesmo tempo, constitua um obstáculo à comunicação, pervertendo assim uma das funções essenciais da linguagem.

Numa carta de 6 de Abril de 1774, Kant dirigindo-se àquele que viria a ser o primeiro a acusá-lo da falta do sentido da linguagem, fazia o seguinte pedido: «Dê-me a sua opinião, [...] se possível, na linguagem dos homens. Pois eu, pobre filho da terra, não tenho constituição para a linguagem dos deuses da razão intuitiva. Aquilo que me pode ser previamente soletado a partir de conceitos comuns segundo regras lógicas, isso ainda atinjo bem». ⁹⁴

Nesta passagem cheia de ironia revela-se menos a incapacidade de Kant para compreender a linguagem alegórica e metafórica, ou para sentir o prazer na beleza da expressão e linguagem dos filósofos, na

92 *Reflexion* 5017; Ak XVIII, 62.

93 Em muitos lugares e de muitos modos expõe Kant esta solidária relação entre pensamento e linguagem. Assim diz na *Antropologia*. «Toda a linguagem é designação dos pensamentos (*Bezeichnung der Gedanken*), e vice-versa a principal espécie de designação do pensamento é a que se faz através da linguagem, este soberano meio de o homem se entender a si próprio e aos outros (*dieses grösste Mittel, sich selbst und andere zu verstehen*). Pensar é conversar (*Reden*) consigo mesmo [...], consequentemente é também um íntimo escutar-se» (*Hören*). *Anthropologie*; Ak VII, 192. Na mesma linha, dirá, no *Opus Postumum*: «Das Denken ist ein Sprechen u. dieses ein hören». Ak XXI, 103. E numa *Reflexão*: «Wir bedürfen Worte, um nicht allein ändern, sondern uns selbst verstandlich zu werden». *Reflexion* 3444; Ak XVI, 839.

94 Ak X, 156.

sua eloquência e nas suas imagens preñhes de sentido, ⁹⁵ do que a atitude de humildade face à linguagem, a fidelidade à linguagem da razão comum, diríamos mesmo, uma concepção da Filosofia como ministério da palavra. A rejeição da linguagem de seita é constante numa obra que se propõe zelar pelo bem comum da razão humana e instaurar a razão mesma como uma república. ⁹⁶ Tal como a razão também a linguagem é para Kant uma zona franca. Pode mesmo dizer-se que a razão se institui sobre uma espécie de contrato — por conseguinte, sobre uma fórmula linguística —, pelo que se compreende a insistência do filósofo crítico na exigência absoluta da veracidade como condição de subsistência da própria razão, da sociedade, da *Humanidade*. ⁹⁷

Kant tinha verdadeiramente o sentido da linguagem e a sua filosofia está profundamente marcada pelo cuidado e responsabilidade da palavra. Não é, porém, um maníaco da linguagem, nem um escravo da letra. Critica aqueles que, como Eberhard, agarrando-se estritamente à letra de um pensador, são incapazes de compreender o espírito que

95 Eloquente é, a este respeito, o testemunho que Kant nos dá da sua leitura de Rousseau. Cf. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*; Ak XX, 30, 43-44.

96 Cf. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*; Ak VIII, 398. V. adiante, o cap. III desta Primeira Parte.

97 Esta ideia percorre o pensar kantiano desde muito cedo. Lê-se numa das considerações às *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*: «Dado que na sociedade todo o meu e o teu depende de pactos (*pacta*) e estes dependem da manutenção da palavra dada (*auf Worthaltung*), então o amor da verdade (*Warheitsliebe*) é o fundamento de toda a virtude social e a mentira é o vício capital». Ak XX, 153. Numa *Reflexão* desenvolve-se este motivo de modo ainda mais explícito: «Falar é o poder de comunicar os seus pensamentos ao mesmo tempo com a vontade de que a comunicação esteja plenamente de acordo com aquilo que se pensa. Por conseguinte, ao mesmo tempo é promessa (*Versprechen*) deste acordo. A sinceridade (*Aufrichtigkeit*) é a condição sem a qual o falar seria uma utilidade sem qualquer uso possível. Aquele útil que não pode ser usado de outro modo que não seja mediante comunicação é um meio (*Mittel*) em si o qual por conseguinte tem de ser visto directamente também como fim (*Zweck*). Ak XXIII, 267. Cf. *Ibidem*, 400; *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*; Ak VIII, 426-427. A mentira é a auto-contradição inscrita no plano da linguagem. Por aqui se pode ver como a questão da linguagem é, em Kant, questão simultaneamente lógica e prática, mas antes prática do que lógica. Sobre este ponto e a sua fecundidade no pensamento contemporâneo, designadamente na obra de Habermas e de Apel, veja-se: K.-O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant» (*Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*), in: K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, introd. de Adela Cortina, Paidós, Barcelona, 1991, 147-184.

anima as suas palavras e o respectivo pensamento.⁹⁸ Para Kant, a linguagem não é mero instrumento do pensamento, nem é, como o era para Hamann, um absoluto, o princípio e o fim do pensamento e de toda a actividade da razão. As palavras e a linguagem são antes a síntese de um pensamento exercido e vivo. Mas tal síntese só pode ser reconhecida enquanto tal por quem de novo pensa, não mecanicamente, ou servindo-se de um dicionário, mas de forma realmente criadora. Só quem originariamente exerce o seu talento ou génio filosóficos pode fazer também a gratificante descoberta da íntima correspondência que nos grandes pensadores sempre existiu entre a criação do conceito e da sua expressão.

Acode-nos aqui irresistivelmente uma passagem das *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein, onde se diz: «Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem *tem um momento de festa*. E então podemos de facto imaginar que dar um nome é um acto notável da alma, quase um baptismo de um objecto [...], que de facto só ocorre ao fazer-se filosofia».⁹⁹ Cada momento criador do pensamento é também um momento de criação da linguagem. E a experiência kantiana do pensar é, sem dúvida, um desses *momentos de festa*, tanto do pensamento como da linguagem.

A sensibilidade de Kant à linguagem do pensamento revela-se ainda noutros aspectos da sua obra, muitos deles praticamente ignorados, embora merecedores de atenção.¹⁰⁰ Sabe o filósofo que muitas vezes sob a mesma linguagem exprimem os homens conceitos muito diferentes e que o acordo nas palavras pode na realidade encobrir grande distância nos pensamentos.¹⁰¹ Sabe também, antecipando-se nisso aos Românticos, que a língua não só traduz a identidade e

98 *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*; Ak VIII, 204-205, 223, 251. *Reflexion* 3411; Ak XVI, 816.

99 *Investigações Filosóficas*, § 38; in L. Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa (1987), 204. Sobre a relação entre Wittgenstein e Kant, considerada do ponto de vista do problema da linguagem, veja-se, entre outros: Wilhelm Lütterfelds, «Zur sprachanalytischen Rehabilitation des Kantischen Idealismus bei Wittgenstein», *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 3 (1981), 78-87.

100 Veja-se, a título de exemplo, o notável esboço de psicologia e sociologia da linguagem dos primeiros parágrafos da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Ak VII, 127-131). Ou ainda o pressuposto do carácter originariamente linguístico de toda a razão, tanto teórica como prática — a linguagem como uma espécie de ética mínima —, o que está bem claro na insistência no tópico da exigência incondicional da veracidade (v. nota 97).

101 *Anthropologie*; Ak VII, 193.

«particularidade do carácter» de um povo, como é o principal meio para a formação e a conservação dessa identidade.¹⁰² Mas, por outro lado, deixa-se surpreender pelas analogias e parentescos linguísticos que descobre nas diferentes línguas, mesmo de povos muito afastados geograficamente. Tais analogias podem certamente explicar-se pelas migrações históricas e pelos contactos entre as diferentes culturas, como já o notava Leibniz, para quem «a colação das línguas era a coisa do mundo que mais luz podia dar no tocante às viagens e migrações dos povos».¹⁰³ Para Kant, porém, esse parentesco, além de poder constituir um fio condutor para o historiador, constitui para o filósofo um vestígio da unidade e comunidade originárias da razão humana, sobretudo no que respeita aos conceitos morais e religiosos. Ele próprio deu alguns apontamentos sugestivos a esse respeito, propondo, como uma promissora investigação futura, aquela que seguisse «o fio condutor do parentesco linguístico até à origem dos conceitos religiosos actuais de muitos povos».¹⁰⁴ Por essa via talvez se viesse a encontrar uma espécie de *prisca sapientia* prática, ou uma *prisca theologia moralis*, comum aos diferentes povos e matrizes culturais, de idêntica estrutura e função, embora diferentemente formulada, de acordo com as peculiaridades de cada um deles. Por essa mesma via, aliás, encontrara já Vico a «antiga sabedoria dos povos itálicos» e a «comum natureza das nações».¹⁰⁵ Por uma via semelhante, já no presente século, alguns comparatistas, como Émile Benveniste¹⁰⁶ e Georges Dumézil¹⁰⁷, viriam a tentar reconstituir a comum e originária arquitectura mental dos povos indo-europeus.

102 *Nachschrift zu Christian Gottlieb Wielckes. Littauisch-deutschen und Deutsch-littauischen Wörterbuch*; Ak VIII, 449.

103 Carta de Leibniz ao P. Bouvet, 2 de Dezembro de 1697, in G. W. Leibniz, *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, 1987, 170.

104 Cf. *Das Ende aller Dinge*; Ak VIII, 328-329; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; Ak VI, 108-109; *Zum ewigen Frieden*; Ak VIII, 359-360, 364-365, 367; *Opus Postumum*; Ak XXI, 148.

105 Giambattista Vico, *De antiquissima Italorum Sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in: G. B. Vico, *Le Orazioni inaugurali, il De Italorum Sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile/F. Nicolini, Bari, 1914; *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744³), a cura di P. Rossi, Milano, 1963.

106 É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.

107 G. Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles, 1958.

III

A 'REVOLUÇÃO DA RAZÃO', OU O PARADIGMA POLÍTICO DO PENSAMENTO KANTIANO

Não é de esperar, e nem mesmo de desejar, que os reis filosofem, ou que os filósofos se tornem reis, pois a posse do poder corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão. Mas que os reis ou os povos reais (que se governam a si mesmos segundo leis de igualdade) não impeçam a classe dos filósofos ou não a silenciem, mas a deixem falar publicamente, isso é indispensável a ambos para que seja elucidada a sua função.

I. KANT

Zum ewigen Frieden; Ak VIII, 369.

À sua maneira, este ensaio pretende ser um contributo para o debate sobre o tema "A Alemanha e a Revolução Francesa"¹. Deve, porém, advertir-se que, tratando-se nele da filosofia de Kant, não analisaremos as considerações do filósofo crítico a respeito da Revolução Francesa, acontecimento histórico que seguiu, desde o primeiro momento, com a maior atenção e até com o entusiasmo participante que é possível a um espectador do palco da história humana onde se desenrola a peça da difícil conquista da liberdade e da instauração de uma comunidade cosmopolita regida pelo direito. Menos ainda se dissertará aqui a respeito da complexa questão da legitimidade (ou

¹ Ele foi apresentado, como comunicação, ao Colóquio "A Alemanha e a Revolução Francesa", organizado pelo Departamento de Estudos Germanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de 11 a 13 de Dezembro de 1989.

ilegitimidade) jurídica da revolução, de acordo com os pressupostos da filosofia kantiana do direito e da política.

Quando, no título e no interior deste ensaio, se faz uso da expressão «revolução da razão», deve isso entender-se no contexto daquela vasta mas precisa acepção que o próprio Kant deu ao termo «revolução», para designar a decisiva alteração ou subversão de uma dada ordem das coisas naturais e políticas ou do pensamento e a respectiva substituição por uma ordem nova, quer isso ocorra no plano cósmico e geológico, no plano moral (como instauração do carácter e nascimento do homem para a autonomia do pensar e do agir), no plano metodológico-especulativo (como «alteração do modo de pensar» ou do «ponto de vista» para apreciar e resolver as questões metafísicas), ou no plano político propriamente dito. De facto, o termo «revolução» não tem, no uso kantiano, um imediato e privilegiado sentido político. Todavia, quando a revolução do modo de pensar, proposta na filosofia crítica, se expõe, isso ocorre no contexto de um paradigma político bem determinado. Identificar esse paradigma e reconhecer o tipo de solidariedade ou de cumplicidade existente entre filosofia e política no pensamento kantiano é o propósito deste ensaio, propósito que, no entanto, só em traços muito gerais e esquemáticos pode aqui ser cumprido².

A politização da linguagem filosófica

Num ensaio publicado em 1970, Hans-Wolf Jäger chamava a atenção dos estudiosos da literatura alemã para a importância que as categorias políticas desempenharam na explicação, na apreciação e até na estruturação e construção dos objectos literários e, em geral, na Poética e na Retórica, durante a segunda metade do século XVIII, com particular intensidade na década que segue a Revolução Francesa. Nesse ambiente se compreendem as frequentes analogias políticas de alguns fragmentos de Friedrich Schlegel, de que darei dois exemplos.

O fragmento 65 do *Lyceum* (1797), onde se lê esta confissão republicana em registo de teoria poética: «A Poesia é um discurso

2 Um desenvolvimento mais completo deste tópico encontra-se na minha Dissertação — *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, 1989, cap. VII da segunda parte: "A instauração republicana da razão: Paradigmas político-jurídicos do pensar kantiano", 615-693 (F. C. Gulbenkian/JNICT, Lisboa, 1994, 559-629). O presente ensaio pode considerar-se uma sumária amostra do que ali é extensamente documentado e melhor contextualizado.

republicano, um discurso que tem a sua própria lei e o seu próprio fim, onde todas as partes são cidadãos livres e têm de estar em consonância.»³

E o fragmento 82 do *Athenäum*, que diz: «As demonstrações da Filosofia são demonstrações no sentido da linguagem militar. E com as deduções [filosóficas] também não é melhor do que com as [deduções] políticas; também nas ciências, primeiro ocupa-se um território e só posteriormente se demonstra o direito a ele.»⁴

Jäger limitou a sua análise do referido processo de "politização" da linguagem aos literatos e teóricos da literatura. Mas, na verdade, tinha à mão a obra de um grande filósofo que lhe daria, melhor do que qualquer outra, sobeja matéria para sustentar e ampliar a sua tese. Refiro-me a Kant e à sua vasta obra filosófica.

À falta de atenção do historiador da literatura para a linguagem do autor da *Crítica da Razão Pura* corresponde a insensibilidade de sucessivas gerações de intérpretes da filosofia kantiana ao problema da linguagem em que essa filosofia se expõe. Embora muitas vezes se tenha acusado a filosofia crítica de estar imbuída de formalismo jurídico, só muito recentemente se vem advertindo o lugar e a importância que a filosofia do direito tem na filosofia transcendental e reconhecendo a função estruturante que as metáforas e os paradigmas político-jurídicos nela desempenham⁵.

Se citámos os dois fragmentos de Schlegel, foi, antes de mais, para apontar a diferente atitude hermenêutica que se costuma adoptar frente a uma obra literária e frente a uma obra filosófica. Em relação à primeira, é natural reconhecer-se o funcionamento metafórico da linguagem, a importação ou transferência de paradigmas, o estabelecimento de analogias, as quais podem ter, para além da função estética, ainda uma função estruturante ou poética, no sentido mais próprio deste termo. Na prosa de um filósofo, porém, é muito mais difícil, é mesmo raríssimo reconhecer-se isso, e, se por acaso tal se adverte, não se lhe concede muita importância. Ora, em princípio, nenhuma razão existe que justifique esta diferença de atitude. O pensamento e as ideias de um filósofo não subsistem sem a sua correspondente expressão linguística e literária. E esta, muito mais do que um veículo

3 Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, München/ Paderborn/ /Wien/ Zürich, Band II, 155.

4 *Ibidem*, 177.

5 Cf. Friedrich Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants*, Würzburg, 1982. Gerd-Walter Küsters, *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt, 1988. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/N. York, 1984.

neutro ao serviço do pensamento, tem o poder de determinar e afeiçoar o próprio pensamento. Também na sua forma literária se deixam apreender a identidade e o espírito de uma filosofia.

A segunda razão que nos levou a evocar os dois fragmentos de Schlegel foi o proporcionarem eles, na sua concisão, o sumário dos tópicos que pretendo desenvolver, a saber: mostrar como o desenvolvimento do projecto da filosofia crítica se leva a efeito no elemento de uma complexa alegoria política na qual a razão se expõe como um estado republicano na complexidade dos respectivos pressupostos e funções; e mostrar como os métodos de fundamentação, de demonstração e de prova utilizados pela filosofia transcendental são pensados por analogia com os do procedimento forense — a dedução e a argumentação por antíteses.

A alegoria rectora da filosofia transcendental

Quem abre a *Crítica da Razão Pura* e lê o Prefácio à sua primeira edição, depara de imediato com o que se pode considerar o esboço de uma história da razão em registo político. Kant estabelece uma correspondência entre a sucessão de regimes políticos na história das sociedades humanas e a sucessão dos regimes da razão na história da filosofia. Falando da Metafísica, essa rainha de todas as ciências, nascida «da plebe da experiência comum» (*aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung*), mas cuja baixa genealogia o dogmatismo lhe ocultou, levando-a a pretensões não condizentes com a sua condição de origem, pelo que se vê presentemente repudiada e abandonada, qual Hécuba, diz o filósofo: «A princípio, sob a administração dos *dogmáticos*, era o seu domínio *despótico*. Mas porque a legislação ainda continha em si os vestígios da antiga barbárie, ela degenerou cada vez mais, pela guerra interna, na completa *anarquia*, e os *céticos*, uma espécie de nómadas que detestam todo o cultivo duradouro do campo, destruíram de tempos a tempos a união civil.»⁶

Desde a primeira página da *Crítica*, somos, portanto, postos perante uma tipificação de posições filosóficas com uma clara conotação política: o dogmatismo corresponde ao despotismo político, da mesma forma que o ceticismo corresponde à anarquia ou à guerra civil. Na sua concisão, este esboço de história política dos regimes da razão permite ver também a génese destes regimes.

6 *Kritik der reinen Vernunft* A IX; Ak IV, 8.

Prosseguindo o seu esboço e traçando já o diagnóstico da situação contemporânea da Metafísica, Kant classifica esse estado como marcado pelo *indiferentismo*, fenómeno tanto mais grave quanto as questões em causa são de tal natureza e importância que não consentem a indiferença a seu respeito.

Como se inscreve a *Crítica* neste panorama histórico-político da razão? O mesmo Prefácio diz que a filosofia crítica é fruto não da leviandade, mas do «juízo maduro da época» e que ela se propõe erguer um tribunal que certifique a razão das suas legítimas pretensões e rejeite todas as que não têm fundamento, e isso não por decreto (*Machtspruch*), mas «de acordo com as suas eternas e imutáveis leis» (*nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen*).⁷

Não se diz qual o regime político que corresponderia à filosofia crítica. Mas a evocação do tribunal — a recorrente metáfora emblemática da própria *Crítica* — indica que estamos perante um regime político onde imperam o direito, e não a decisão arbitrária do despota, a lei, e não a libertinagem anárquica; perante um regime, enfim, onde existe uma instância cuja função é cuidar da aplicação da lei e resolver os conflitos segundo a lei. Ou seja, estamos perante uma constituição política onde é reconhecida não só a importância mas também a autonomia do poder judicial.

A imagem da *Crítica* como o «tribunal da razão para resolver todos os seus conflitos» não é uma imagem de circunstância, mas indica claramente o modo como a filosofia crítica 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 apenas um elemento de uma alegoria muito mais vasta em que se expõe a razão como um estado republicano.

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, intitulado "Da disciplina da razão pura no seu uso polémico", lê-se: «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: «Sobre esta liberdade assenta mesmo a existência da razão, a qual não tem qualquer intuito ditatorial, mas cuja sentença é sempre apenas a concordância de cidadãos livres,

7 *Ibidem*.

cada um dos quais deve poder exprimir as suas hesitações, e até mesmo o seu veto sem impedimento.»⁸

À liberdade de cada qual usar a sua razão (manifestar a sua dúvida, a sua hesitação, ou pronunciar 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* (o princípio da exposição pública da verdade, mediante o qual a razão se institui como uma zona franca), e a *autonomia*, ou seja, o pressuposto de que a razão humana é auto-suficiente e tem dentro de si os mecanismos capazes de a corrigirem, de a julgarem e de a encaminharem à sua verdadeira natureza.

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 coarctado.»⁹

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. «Sem ela [a Crítica], a razão está como que

8 *Kritik der reinen Vernunft* B 766; Ak III, 484.

9 *Kritik der reinen Vernunft* B 780; Ak III, 492.

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 acção 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 duradoira.»¹⁰

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 ruínosa anarquia dos cépticos, obrigando-se por fim a procurar o sossego e a paz duradoira numa crítica da razão que leve esta mesma razão a «abandonar necessariamente aquele estado e a submeter-se à coacção 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.»¹¹

Neste sentido, a filosofia crítica justifica-se como a resposta ao «interesse da república filosófica» (*Interesse des philosophierenden gemeinen Wesens*)¹², como a solução que se impõe para uma situação insustentável criada no seio da razão pelos regimes filosóficos que a precederam. À «constituição bárbara» (*barbarische Verfassung*)¹³ e despótica dos dogmáticos e à anarquia e «dialéctica não policiada» (*polizeilose Dialektik*)¹⁴ dos cépticos, ela contrapõe o estado de coisas que é exigido pela *salus reipublicae rationis*, a saber: «a liberdade de pensar conforme a lei e a soberania da razão.»¹⁵

Fiquemos por aqui no delineamento desta configuração republicana da razão. Diga-se, no entanto, que é no contexto desta ampla e complexa alegoria de um estado republicano que ganham sentido muitos motivos do pensamento kantiano, por vezes dificilmente reco-

10 *Kritik der reinen Vernunft* B 779-780; Ak III, 491-492.

11 *Kritik der reinen Vernunft* B 780; Ak III, 492.

12 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; Ak IV, 378.

13 *Reflexion* 5028; Ak XVIII, 66. *Kritik der reinen Vernunft* A IX; Ak IV, 8.

14 *Prolegomena*; Ak IV, 351.

15 «Gesetzmässige Denkfreyheit (anstatt Anarchie) und Obermacht der Vernunft (anstatt Despotism der Orthodoxie).» *Reflexion* 6215; Ak XVIII, 505.

nhecidos na sua pertinência, ou subestimados, quando na verdade eles se oferecem como importante elemento para decifrar não só a intenção e o sentido, mas também o alcance do projecto filosófico de Kant.

Citem-se apenas dois desses motivos: em primeiro lugar, as *antinomias*, que devem ser entendidas como uma luta social — jurídica e legalmente conduzida — de interesses no interior da razão, de que deve resultar, em última instância, a realização da finalidade imanente da mesma razão; em segundo lugar, o recurso sistemático, por parte do filósofo crítico, ao método jurídico da *dedução*, entendida como uma *probatio iuris* para fundamentar a legitimidade da relação e aplicação dos conceitos do entendimento aos objectos da intuição, e ao método antitético de argumentação, para mostrar a improcedência das proposições especulativas da razão respeitantes ao supra-sensível¹⁶. Este recurso ao método forense de argumentação é por Kant justificado como exigido pela natureza peculiar das proposições metafísicas, em relação às quais é inadequada uma demonstração de tipo lógico ou de tipo matemático. Mas, ao mesmo tempo, mostra como para Kant a verdade é essencialmente dialógica: exige o ser reconhecida, criticada, discutida; requer a concordância ou a discordância. Não há verdade fora do contexto deste reconhecimento por parte dos sujeitos livres.

Lógica da Política e lógica da Moral

Tem sido notado por vários intérpretes que a concepção kantiana da lei moral e da legislação prática está construída segundo o modelo da teoria da vontade geral de Rousseau¹⁷. Segundo este, há como que um contrato do sujeito consigo mesmo, mediante o qual ele se institui simultaneamente como autor e súbdito da lei. Garante-se assim a autonomia e a liberdade, pois esta entende-se como a «obediência à lei que o sujeito a si mesmo prescreve»¹⁸.

Segundo Kant, Rousseau, mediante o seu princípio da vontade geral, realizou, em relação ao mundo moral, tarefa análoga àquela que Newton, mediante a lei da atracção, realizara em relação ao mundo físico¹⁹. A analogia pode agora ser levada ainda mais longe: tal como

16 Sobre este ponto, veja-se *Metáforas da Razão*, (Lisboa, 1994), 578ss.

17 Cf. Victor Delbos, *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, 1969, 306; V. Gerhardt/F. Kaulbach, *Kant*, Darmstadt, 1979, 70-71.

18 «L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.» *Contrat Social*, livre I, c. VIII.

19 *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*; Ak XX, 58-59. Cf. *Metáforas da Razão*, 465ss.

a vontade geral constitui, para o "cidadão de Genebra", o princípio unificador do mundo social, assim a lei moral é, para Kant, o princípio que unifica o mundo espiritual, fazendo-o subsistir num movimento que é simultaneamente de atracção e de repulsão. Girando em torno de si próprio, cada membro do mundo moral gira ao mesmo tempo em torno de um centro comum. Por outras palavras: escolhendo autonomamente a máxima da sua acção, cada homem escolhe ao mesmo tempo a lei universal da comunidade racional. Assim fica assegurada a liberdade e a autonomia do sujeito, mas também a sua contenção nos limites da comunidade apenas pela força da lei que reconhece como sendo da sua autoria. Com Rousseau, Kant aprendeu que é ilusão pensar-se que pode haver liberdade — seja na sociedade civil, seja na moralidade, seja no pensar — sem referência à lei²⁰. Esta lei não pode todavia ser imposta ao sujeito, mas sim por ele posta autonomamente na escolha da máxima da sua acção, ou no exercício do seu pensamento.

Uma outra noção, também politicamente conotada, vem dar coerência e sistematicidade a esta concepção kantiana da moralidade. Kant chama-lhe a «fecunda» noção de «reino» ou «reino dos fins». Lê-se numa conhecida passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: «A moralidade consiste na relação de toda a acção com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma acção senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal.»²¹

A ideia de um «reino dos fins» introduz na concepção kantiana da moralidade e da respectiva lógica algumas características que devem ser realçadas. Por um lado, garante a autonomia da máxima subjectiva, ao mesmo tempo que assegura a harmonia desta com a legislação universal. Por outro, sublinha a organicidade do mundo moral, naquele sentido que virá a ser explicitado na terceira *Crítica*: «um produto organizado da natureza é aquele no qual tudo é fim e recípro-

20 *Reflexion* 6215; Ak XVIII, 505: «Wahn ist die Meynung einer Freiheit im Denken ohne Rücksicht auf die Gesetze der Vernunft».

21 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Ak IV, 433.

camente também meio»²². Lê-se, com efeito, na *Fundamentação*: «Os seres racionais estão todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si.»²³

Esta lógica orgânica da moralidade tem a sua directa correspondência no modo de Kant conceber a existência política. Com efeito, a ideia de um «reino dos fins» contrapõe-se à ideia de um reino da mera necessidade ou à lógica do mecanicismo, que, no terreno político, se traduziria no despotismo e que levaria a tratar o homem como simples «meio» ou «parte da máquina» (*Teil der Maschine*), e não como «membro de toda uma república» (*Glied eines ganzen gemeinen Wesens*)²⁴. O Estado que corresponde a esta ideia de um «reino dos fins» é representado simbolicamente por um corpo orgânico onde imperam as leis internas que o próprio povo se dá, ao passo que o Estado mecânico e despótico é simbolizado por um moinho manual, pois nele impera a vontade absoluta e exterior de um só, por meio da qual e em função da qual todos são instrumentalizados e usados como simples meios²⁵.

Na Revolução Francesa viu Kant um «sinal histórico» que apontava no sentido da realização política do ideal de um «reino dos fins». A ela se refere, numa nota da sua *Crítica do Juízo*, precisamente no contexto da explicitação da noção de organismo, nestes termos: «A propósito da recentemente empreendida transformação completa de um grande povo num Estado usou-se frequentemente e muito apropriadamente a palavra organização para designar a instituição das magistraturas e mesmo todo o corpo do Estado. Pois num tal Estado cada membro deve por certo ser não apenas meio mas ao mesmo tempo fim e, na medida em que contribui para a possibilidade do todo, a sua posição e função é por sua vez determinada pela ideia do todo.»²⁶

A lógica da política é, por conseguinte, em tudo homóloga da lógica da moralidade.

22 *Kritik der Urteilskraft*, § 66; Ak V, 376.

23 *Grundlegung*; Ak IV, 433.

24 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; Ak VIII, 37, 42.

25 *Kritik der Urteilskraft*, § 59; Ak V, 352.

26 *Kritik der Urteilskraft*, § 65; Ak V, 375.

Significado político da Estética kantiana

Aponte-se ainda um outro aspecto no qual se revela a essencial e originária configuração política da concepção kantiana de razão e a partir do qual ao mesmo tempo se projecta luz sobre a peculiar racionalidade do juízo político e da comunidade política, que, a um nível transcendental, nela se funda.

Quer no plano especulativo, quer no plano prático, quer enfim no plano estético a razão não só pressupõe como instaura e funda a comunidade. Ao egoísmo lógico, ao egoísmo prático e até ao egoísmo estético Kant contrapõe o pluralismo — a consciência de que se habita um mundo comum — como critério subjectivo da verdade e da objectividade dos pensamentos e como sintoma da sanidade da razão ou do juízo.²⁷ Toda a filosofia transcendental pode ler-se como a demonstração da impossibilidade do que se poderia chamar o egoísmo transcendental, pois que toda ela consta da justificação da universalidade (ou da pretensão à validade universal) dos juízos especulativos, práticos ou estéticos.

Em muitas reflexões do espólio kantiano deparamos com esta pergunta, por vezes enunciada, por vezes implícita: *Porque temos tendência a comunicar aos outros os nossos pensamentos?* Ou ainda: porque não nos são indiferentes os juízos dos outros, mas somos levados a apreciá-los e a criticá-los? Que há nisso que nos diga respeito?

Explícita é a resposta: «Dado que consideramos necessário informar os outros acerca dos nossos juízos, temos de ser não apenas comunicantes, mas também participantes, e o impulso para a comunicação, que guia o nosso entendimento, só existe em nós porque devemos verificar os nossos próprios juízos pelos dos outros.»²⁸

Por outras palavras: a razão exige reciprocidade e é necessariamente partilhada. Se reivindico o direito de apreciar o juízo dos outros, devo igualmente reconhecer a estes o direito de apreciarem os meus próprios juízos. Neste sentido, o fazer uso autónomo da minha razão não é apenas um direito meu, mas é ao mesmo tempo um dever em relação à comunidade dos meus semelhantes, «colegas no grande conselho da razão humana» (*College im grossen Rathe der Menschlichen Vernunft*)²⁹.

27 *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*; Ak VII, 219.

28 *Reflexion* 2565; Ak XVI, 419.

29 *Reflexion* 2566; Ak XVI, 419-420.

Fácil é reconhecer como, neste contexto, as noções kantianas de «universalidade» e de «validade universal», para além de terem (ou mesmo antes de terem) um significado lógico ou metafísico, têm um inequívoco e denunciado significado político.

Da beleza e da virtude diz Kant que têm em comum o serem «apreciadas segundo o agrado da república e não segundo o prazer privado»³⁰. É efectivamente no juízo estético que a feição comunitária da razão kantiana se revela mais evidente. À primeira vista, este juízo é o mais irredutivelmente subjectivo e singular. Nele vai contudo e estranhamente incluída uma «pretensão à validade universal» (*Anspruch auf Allgemeingültigkeit*), ao «acordo universal» (*allgemeine Bestimmung*), à «aprovação universal» (*allgemeine Stimme*)³¹. O juízo de gosto é, desse modo, o juízo inalienável de um sujeito, sem contudo ser um juízo totalmente privado. Na verdade, ele é *posto em comum*; isto é: abre-se e dá-se ao consenso universal. Consenso este que tem de ser concedido livremente por cada um dos outros sujeitos, uma vez que não há norma ou princípio objectivos que o possam determinar ou impor. Com razão esta autonomia do juízo estético (em relação ao conhecimento objectivo do entendimento e aos princípios da razão prática) tem sido vista como uma declaração da emancipação do indivíduo e do seu juízo face aos determinismos naturais ou culturais e políticos. No plano estético se teria ensaiado a possibilidade de uma existência autónoma e criadora do próprio destino, tarefa que a filosofia da história e a política viriam a herdar depois como seu projecto³².

Na verdade, a vivência estética oferece-se, a um tempo, como a primícia e a promessa da emancipação do indivíduo e da sua plena realização na realização plena do todo onde ele organicamente se insere. A arte é, enquanto ficção, o ensaio da realidade possível mediante a liberdade. Símbolo da moralidade, para Kant, ela viria a tornar-se, de facto, para os pós-kantianos (antes de mais, para Schiller) e até aos nossos dias (pense-se em Adorno e Marcuse), o símbolo e a promessa da autêntica existência política e humana. E isso não apenas pelo potencial de emancipação do juízo individual que ela parece trazer consigo, mas também por permitir compreender, e de algum modo

30 *Reflexion* 1928; Ak XVI, 159: «Schönheit und Tugend kommen darin überein, dass sie nach dem Wohlgefallen des gemeinen Wesens, und nicht nach privatvergnügen beurtheilt werden.»

31 *Kritik der Urteilskraft*, § 22; Ak V, 239.

32 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975⁴, 32 ss. A. von Bormann, *Vom Laienurteil zum Kunstgefühl*, Tübingen, 1974, 1-7.

experimental, uma nova figura da liberdade: a liberdade sem coacção ou obrigação determinada pela lei, a liberdade acompanhada do espontâneo e gratificante consentimento. Na racionalidade estética, com efeito, a categoria do «jogo» — do «livre jogo» ou do «jogo harmónico das faculdades» — vem substituir as categorias da «determinação» e da «obrigação», que regiam, respectivamente, a racionalidade lógica do entendimento e a racionalidade prática da razão.

Foi mérito de Kant o ter reconhecido no cerne do juízo de gosto essa postulação do espontâneo consentimento universal. Fê-lo ao identificar esse juízo como uma espécie de *sensus communis*, uma peculiar forma de *sentimento comunitário*³³.

Lê-se, no § 40 da *Crítica do Juízo*: «Por *sensus communis* deve entender-se a ideia de um sentido comunitário (*Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), isto é, de uma faculdade de apreciação que na sua reflexão tem em conta (*a priori*) o modo de representação de todos os outros, para *de certo modo* manter o seu juízo no conjunto da razão humana.»³⁴

Não se trata de uma qualidade psicológica de alguns indivíduos, mas de uma estrutura transcendental da razão humana, atribuída ao juízo reflexionante e que se revela numa qualidade específica: o modo amplo de pensar ou a amplitude de vistas, a *erweiterte Denkungsart*. Esta capacidade de sair do seu círculo privado e ponto de vista individual, para se colocar em todos os pontos de vista possíveis ou necessários para apreciar adequadamente uma dada questão, é algo que governa toda a filosofia kantiana. Assim alcança o sujeito — seja no plano teórico, seja no prático ou no estético — aquele «ponto de vista universal» (*allgemeine Standpunkt*), a partir do qual pode compreender adequadamente o seu próprio juízo e modo de pensar e, desse modo, encontrar a respectiva compossibilidade com os juízos e modos de pensar dos outros, num mesmo mundo de sentimentos, de representações, de acções, de conhecimentos.

O alcance político desta noção kantiana do juízo de gosto, como sentido ou sentimento da originária comunidade da razão e fundamento da própria Humanidade³⁵ — sem mediação de conceitos ou da lei previamente dados — é óbvio e tem sido justamente realçado por

33 *Kritik der Urteilskraft*, § 22; Ak V, 239-240.

34 *Kritik der Urteilskraft*, § 40; Ak V, 293-294.

35 *Kritik der Urteilskraft*, § 60, Anhang; Ak V, 355.

alguns intérpretes recentes da terceira *Crítica*³⁶. E esse alcance não reside apenas nas implicações políticas ou antropológicas da Estética. Particularmente decisivo é o facto de a estrutura do juízo de gosto (a lógica do juízo estético) permitir igualmente compreender a estrutura e a lógica (a racionalidade) do juízo político. Também neste, com efeito, o sujeito tem de colocar-se fora das condições meramente subjectivas e privadas do seu juízo e elevar-se a um ponto de vista universal, a partir do qual possa reflectir sobre o seu próprio juízo e compreender a sua posição no conjunto em que se encontra com outros cidadãos. E faz isso, não por coacção ou obrigação, mas conduzido pelo seu originário sentimento comunitário, que, na sua reflexão, o leva a ter em conta o modo de representação de todos os outros, como se com isso visasse manter-se no consenso da razão humana. O juízo político — isto é, aquele acto que, numa perspectiva transcendental, se pode invocar como fundador da comunidade humana — revela-se homólogo do juízo de gosto. A racionalidade estética permite assim descortinar uma nova racionalidade também para o domínio do político.

A astúcia da razão

Kant não escreveu uma "crítica da razão política", mas, em face do que deixamos indicado, bem pode dizer-se que escreveu uma "crítica política da razão". A revolução do modo de pensar, que ele leva a efeito com as suas três *Críticas*, é claramente construída no elemento de uma complexa alegoria política e expõe uma coerente e bem determinada concepção da existência humana politicamente organizada, que em tudo é homóloga daquela que ele virá a apresentar e desenvolver nos escritos da década de 90, onde explicitamente expõe a sua concepção do Estado e do direito. A sua tardia *Doutrina do Direito*, tão mal compreendida e tão desvalorizada, desde o princípio e praticamente até aos nossos dias, assume assim uma importância decisiva, oferecendo-se como a chave que permite decifrar o segredo da construção e talvez mesmo a intenção mais profunda da filosofia transcendental. A filosofia kantiana do direito não é, como dizia Schopenhauer, obra de um espírito senil ou uma paródia ao estilo

36 Cf. Hannah Arendt, *Über Kants politische Philosophie*, in: Idem, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie* (ed. R. Beiner), München/Zürich, 1985; F. Kaulbach, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, 1984, 137 ss; E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977.

kantiano, nem tão-pouco é um resquício de dogmatismo no sistema, ou um domínio onde não chegou a penetrar o espírito crítico, como pensaram alguns neokantianos³⁷. Ela inscreve-se, de facto, no grande projecto da filosofia transcendental, e de modo nenhum como um apêndice ou domínio secundário. Revela-se antes como aquele domínio onde a filosofia kantiana se sente no seu próprio elemento e onde reconhece os princípios que desde a origem orientam o seu trabalho de reflexão sobre a totalidade das questões filosóficas.

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 mero corolário da filosofia prática. A relação entre a Filosofia e a Política é bem mais funda e essencial. Já Eric Weil advertia que, ao contrário do que acontece com outros filósofos e pensadores da política, «em Kant a política deixa de ser uma mera *preocupação*, tornando-se um *problema* filosófico que age em e sobre a totalidade do pensamento.»³⁸

A filosofia prática kantiana e a própria filosofia da razão pura têm por certo significado no contexto do tipo de comunidade política que lhes serve de referência e que, por outro lado, visam instituir. Mas não há aqui, propriamente falando, a transferência de um paradigma do domínio político para o domínio filosófico, nem, vice-versa, a aplicação, no domínio político, de um princípio elaborado nas forjas da filosofia especulativa ou da filosofia moral. O que na filosofia de Kant sobressai e é significativo é o isomorfismo de uma mesma matriz que se reproduz e modela nos vários domínios em que o pensamento se exerce e explicita. Tantas são na verdade as homologias existentes entre a filosofia kantiana do direito e da política e a própria linguagem, estrutura e lógica da filosofia transcendental que temos de concluir que uma e outra decorrem de uma mesma *forma mentis* e exprimem um mesmo modo de pensar. É na sua origem e na sua essência que o conceito kantiano de razão e de filosofia é político.

Estaria Kant consciente de que a sua filosofia estava assim construída sobre categorias e metáforas político-jurídicas e que tinha por paradigma de referência um tipo bem determinado de concepção da vida política — o regime republicano?

A indefectível coerência do recurso a um tal paradigma e a tais categorias e metáforas não pode ser obra do acaso. Supõe uma tomada

37 Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anhang, Zürich, 1977, 643; Ch. Richter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt/M., 1971.

38 *Problèmes kantians*, Paris, 1970.

de posição, uma convicção de fundo acerca da natureza da própria racionalidade e da comunidade humanas.

Mas então porque não adverte Kant os seus leitores para o modelo político que subrepticiamente lhes inculca? Porque lhes serve com tanta insistência uma bem determinada concepção política quando sabe que eles pensam estar apenas frente a uma nova teoria filosófica acerca de questões metafísicas?

A resposta pode talvez sugerir-lhe uma reflexão do espólio kantiano que reza assim: «Adular um déspota, não é arte nenhuma; mas contradizê-lo de um modo cortês e, sem que ele o note, pôr-lhe o freio da razão: isso é uma arte que mais tarde ele ainda nos agradecerá.»³⁹

Ao construir e expor a sua filosofia segundo o paradigma de uma constituição republicana, Kant, sem que os seus leitores se dêem conta disso e por certo com tanta astúcia quanto sentido pedagógico, 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» (*Zügel der Vernunft*), mas sem violência, conduzindo-os assim não só para aquele único ponto de vista a partir do qual é possível apreciar e resolver as antinomias metafísicas em conflito na arena da razão pura, mas igualmente para aquela forma de existência política que é capaz de resolver as antinomias da sociedade humana e que, simultaneamente, se adequa à sua condição de seres humanos e 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. A obra de Kant, mesmo no modo de se construir e de se expor, exhibe 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.

39 "Einem Despoten zu schmeicheln ist keine Kunst; aber ihm auf eine artige Weise zu widersprechen, ihm, ohne dass er es merkt, den Zügel der Vernunft anlegen: das ist Kunst wofür er uns hinterher danket." *Reflexion* 1937; Ak XVI, 164.

IV

SENTIMENTO DO SUBLIME E VIVÊNCIA MORAL

Tal como no Sinai, a majestade da lei (*Majestät des Gesetzes*) infunde temor reverencial (*Ehrfurcht*), o qual desperta o respeito (*Achtung*) do subordinado frente ao seu senhor; neste caso, porém, dado que este [senhor] reside em nós mesmos, desperta um *sentimento do sublime* (*Gefühl des Erhabenen*) da nossa própria destinação, o qual nos arrebatava mais do que todo o belo.¹

Propomo-nos aqui abordar a relação que existe entre duas dimensões da filosofia kantiana que, à primeira vista, parecem corresponder a regiões diferentes e até mesmo antagónicas: o domínio da razão prática como representação da lei moral e o domínio do sentimento. Pode traduzir-se nesta questão: qual é, segundo Kant, o papel do sentimento na vivência moral?

Começaremos por mostrar que o sentimento não é algo estranho à concepção kantiana da filosofia e da moralidade, mas é mesmo exigido como um ingrediente essencial da autêntica vivência moral humana, como sua mola impulsionadora. Num segundo momento, ao tentarmos compreender a natureza desse sentimento «especial» que é o «sentimento moral», somos levados a reconhecer que, se ele não se identifica pura e simplesmente com o sentimento do sublime, revela pelo menos uma total homologia e uma estranha cumplicidade com este último. A partir da análise desta cumplicidade, sugere-se que o

1 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*; Ak VI, 23.

sentimento do sublime não seria apenas a linguagem do sentimento moral — a «exposição» sensível (mas negativa) da condição supra-sensível do homem e das ideias morais, o testemunho destas e do absoluto na sensibilidade humana —, mas que a própria vivência moral só seria compreensível se suposta, como seu elemento, uma inequívoca vivência do sublime. Deste modo, a «obscuridade» que envolve este último sentimento, posta em evidência na terceira *Crítica*, ajudaria a compreender um pouco melhor a «singularidade» e a complexidade do próprio sentimento moral.

Hércules na encruzilhada

Nas apreciações mais comuns da filosofia prática kantiana adverte-se uma geral concordância em vê-la como implicando não apenas a secundarização mas também a rejeição ou a repressão do sentimento e da afectividade em geral. Muitos intérpretes e comentadores vêm justamente na passagem de uma moral do sentimento, inspirada nos filósofos ingleses (Shaftesbury, Hutcheson), para uma moral da razão pura a decisiva «revolução copernicana» operada pelo «modo de pensar» crítico no domínio das questões práticas. A ética kantiana do período crítico tenderia assim a eliminar e a condenar a intervenção do sentimento como algo patológico e perverso. Nesta perspectiva, resulta difícil compreender como é que Kant dedicou todo um capítulo da sua *Crítica da Razão Prática* a analisar um sentimento, por certo muito peculiar, a que chama o «sentimento moral»². Associada a esta interpretação anda, aliás, a ideia de que a moral kantiana é um efeito ou um corolário da crítica da metafísica especulativa, levada a cabo na *Crítica da Razão Pura*. Na verdade, porém, Kant sugere que as coisas se passaram de modo inverso: «a origem (*Ursprung*) da filosofia crítica é a moral»³. Analisar esta inversão de perspectiva constituiria um fecundo exercício hermenêutico, o qual, todavia, não cabe prosseguir aqui.

Se dos intérpretes passarmos aos críticos, o panorama não é muito diverso. Em diferentes registos e tons acusa-se a moral kantiana de angelismo e de purismo, o que a torna imprópria para seres humanos. Sublinha-se o incondicional rigorismo do imperativo categórico, a frieza e dureza da noção de dever. Censura-se o formalismo, de recorte

2 *Kritik der praktischen Vernunft*; Ak V, 71-79.

3 *Losse Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*; Ak, XX, 335.

jurídico, da própria noção de lei moral. Denuncia-se o intelectualismo, que faz consistir a virtude na tirania exercida pela razão sobre a sensibilidade e as paixões. Desde o ponto de vista da moral cristã, que se reconhece como uma moral fundada no princípio do amor, é bastante frequente acusar-se a moral kantiana de ser uma moral da lei, como a do Antigo Testamento. E se esta acusação até poderia invocar em abono a explícita analogia estabelecida por Kant entre a representação da lei moral na razão prática e a experiência bíblica do Sinai⁴, também é certo que não presta suficiente atenção àquelas passagens da própria *Crítica da Razão Prática* onde o filósofo crítico sublinha a estrita concordância dos seus princípios com a genuína moral do Evangelho, ao mesmo tempo que esclarece que o «amor», exigido pelo Evangelho como mandamento supremo, só pode ser concebido como um «amor prático» (*praktische Liebe*), nunca, porém, como um «amor passional» (*pathologische Liebe*)⁵.

Nos seus dias o filósofo não teve melhor sorte. Não se pode dizer que a sua moral tenha sido, de um modo geral, bem compreendida na sua intenção. Friedrich Schiller, um dos poucos que terá captado o sentido e a coerência da proposta kantiana e, sem dúvida, o que mais fez por revelá-la na sua verdadeira forma, dizia: «Na filosofia moral kantiana a ideia do *dever* é apresentada com uma tal severidade, que afasta todas as Graças, e um fraco entendimento poderia ser facilmente tentado a procurar a perfeição moral no caminho de uma sombria ascética monástica. Por muito que o grande filósofo protestasse contra esta falsa interpretação, que, entre todas, é precisamente a que mais repugna ao seu espírito jovial e livre, segundo penso, ele mesmo deu para isso um forte ensejo, ao estabelecer uma estrita e crua contraposição entre os dois princípios que actuam sobre a vontade do homem»⁶.

4 *Kritik der Urteilkraft*; Ak V, 274.

5 *Kritik der praktischen Vernunft*; Ak V, 83-84.

Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde* (1793); *Werke in drei Bänden*, München, 1981, Band II, 406. O filósofo português do século XIX, Pedro Amorim Viana, dirá, na sua obra *Defesa do racionalismo ou análise da fé* (1866): «Muito superior a estes grandes analistas (Hutcheson, Shaftesbury), pela vastidão do seu engenho metafísico, o ilustre Kant foi talvez menos apto para sondar os mistérios do coração humano. Empenhado sobretudo em dar aos preceitos força legislativa, descura demasiado o sentimento. A generalidade a que na *Crítica da Razão Prática* pretende que mire as nossas acções não tem efectivamente esse poder [...]; e, por uma consequência singular, o próprio filósofo confessa a insuficiência da sua doutrina na *Religião nos limites da Razão*, declarando que a razão desajudada do sentimento é incapaz de se elevar à consciência moral.» (ed. IN/CM, Lisboa, 106).

A dureza da expressão teria atraído o genuíno sentido da concepção kantiana. Mas Schiller reconhecia nessa dureza uma estratégia imposta pelas circunstâncias. Kant via-se perante a necessidade de opor resistência ao materialismo dominante nas teorias morais da sua época e mostrar em toda a sua pureza e sublimidade o ideal da perfeição moral. Não era a ignorância, mas a perversão sofisticada dos princípios morais o que ele pretendia atingir, e isso exigia medidas draconianas.

Ninguém se esforçaria mais do que o próprio Schiller por libertar da geral incompreensão ponto tão decisivo da filosofia prática kantiana, mostrando como nela está suposta e mesmo exigida a harmonia entre a razão e a sensibilidade (o moral e o estético), mostrando enfim como a «graça e a dignidade» não são estranhas à «virtude», mas suas naturais companheiras. E Kant viria a reconhecer o mérito deste esforço e a manifestar o seu fundamental acordo com a interpretação schilleriana⁷, a qual, aliás, se inspirava na sua própria concepção do belo como símbolo da moralidade⁸ e do sublime como exposição estética (sensível) do absoluto supra-sensível e das ideias morais da razão⁹.

Tudo na doutrina kantiana da virtude e do carácter aponta para a necessidade de conjugar o «idealismo prático» com o «idealismo estético»¹⁰. E é «esteticamente» que Kant o diz, evocando o mito antigo que expõe a relação entre a virtude (como exigência da razão) e o prazer (como exigência da sensibilidade): depois de cumpridos os seus ingentes trabalhos, Hércules não rejeita as Graças que Vénus lhe envia. Demos a palavra a Kant: «Confesso que eu não associo nenhuma graça (*Anmuth*) ao conceito do dever (*Pflichtbegriffe*) precisamente por causa da sua dignidade (*Würde*). [...] Mas a virtude, i. é, a firmemente fundamentada intenção de cumprir perfeitamente o próprio dever, é *benfazeja* (*wohlthätig*) nas suas consequências [...]; e a soberana imagem da humanidade, exposta nesta sua forma, consente por certo a companhia das Graças, as quais, todavia, quando se fala do dever, se mantêm respeitosa à distância. Mas, se se olharem as consequências que a virtude poderá espalhar no mundo, se encontrar circulação generalizada, então a razão moralmente dirigida põe em jogo a sensibilidade (através da imaginação). Só depois de

7 *Die Religion...*; Ak VI, 22-23. (É uma nota à 2.ª edição, 1794).

8 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 351-354.

9 *Ibidem*, 274-275.

10 *Reflexion* 234; Ak XV, 1, 90.

enormes trabalhos Hércules se torna Musageta, perante cujo labor aquelas boas irmãs [as Graças] se retraem.»¹¹.

De resto, apesar das distâncias criticamente tomadas, o frequente diálogo entre esta filosofia prática da lei, do imperativo e do dever, e a doutrina moral de Epicuro, o filósofo do prazer, permite reconhecer a sedução que sobre Kant exerceu esse «mestre dos fins», que «espalhou flores sobre a senda da virtude»¹².

Mas regressemos ao nosso propósito, que é abordar essa forma mais íntima de relação que existe entre razão e sentimento, que se manifesta sobremaneira no sentimento moral e no sentimento do sublime.

O sentimento moral e o sentimento na Moral

Poucos filósofos terão tido mais viva do que Kant a consciência do paradoxo que envolve «quase tudo» o que é humano¹³. A sua filosofia não escamoteia essa condição, mas põe-na antes a claro. Um desses paradoxos diz respeito à própria vivência moral. Por um lado, revela-se nela a pura representação da lei da razão prática legisladora como princípio incondicionalmente determinante da vontade, sem que na sua consideração interfira qualquer consideração de ordem sensível ou passional. Todavia, o filósofo como que é surpreendido ao notar que essa pura representação da lei não só vai inseparavelmente acompanhada por um sentimento, como, mais estranho, é ela mesma causa de um sentimento muito peculiar.

Por conseguinte, contrariamente ao que muitas interpretações da filosofia prática de Kant nos fazem crer, o filósofo está muito longe de pensar que a vivência moral no homem se reduz à pura representação da lei. Para além desta, que é o «fundamento objectivo» de

11 *Die Religion...*; Ak VI, 22-23. Numa passagem paralela da sua *Doutrina da Virtude* (*Tugendlehre*), Kant evoca de novo «a bela fábula de Hércules» (*die schöne Fabel des Hercules*) na qual se expõe o inexplicável conflito em que o homem se vê «na encruzilhada entre a virtude e o prazer» (*auf Scheidewege zwischen Tugend und Wohlust*), conflito que ao mesmo tempo expõe a irrecusabilidade mas também a incompreensibilidade da liberdade. Ak VI, 380. A fábula da «escolha de Hércules» ou do «Hércules na encruzilhada» foi elaborada literariamente pelo sofista Pródicos de Kéos (séc. V a. C.), segundo o testemunho de Xenofonte (*Memorabilia* II, I, 21). Comentado pelos Estóicos, o tema foi frequentemente glosado do Renascimento ao século XVIII. Cf. J. Alpers, *Hercules in bivio*, Göttingen, 1912; W. Schultz, «Herakles am Scheidewege», *Philologus*, 68, 1909, 488-499; E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege, und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Leipzig, 1930.

12 Kant, *Philosophische Enzyklopädie* (1775); Ak XXIX, 1.1.9.

13 Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; Ak VIII, 41.

determinação da vontade e a «norma» do juízo moral, considera ele, como constituinte essencial daquela vivência, ainda um «fundamento subjectivo», um impulsor (Triebfeder), o único que é capaz de levar o sujeito a tornar efectivo o que a razão dita. Se o princípio objectivo reside na razão ou entendimento prático, é no «coração» que, como «sentimento moral» tem a sua sede este motor da vida moral¹⁴. Kant insiste na necessidade de não inverter as funções respectivas dos dois princípios (o que implicaria a perversão de toda a moralidade); mas não insiste menos na necessidade de os considerar como inseparáveis. Juntos constituem a completa vivência moral do homem enquanto ser que, sendo racional, é ao mesmo tempo sensível, um ser para o qual, não sendo dada imediatamente a coincidência entre a máxima subjectiva e a lei moral objectiva da pura razão, a moralidade só pode apresentar-se como uma tarefa.

Este reconhecimento, por parte de Kant, da importância do sentimento na vivência moral não se pode considerar como um elemento arcaico ou um resto espúrio da ética pré-crítica que tivesse permanecido mesmo após a crítica da razão. Ele constitui antes um dos elementos que conferem consistência e garantem a continuidade da concepção kantiana da moralidade e que deve ser tido em conta para melhor se avaliar a organicidade e a evolução das ideias do filósofo da razão prática. Trata-se de algo cuja evidência se lhe revela progressivamente e perante o qual Kant não deixa de confessar a sua perplexidade. Esse elemento que, à primeira vista, parece estranho à razão prática vem, todavia, revelá-la na sua originária e essencial qualidade de «faculdade de desejar» (Begehrungsvermögen).

Em carta a Marcus Herz, de finais de 1773, escrevia Kant: «O supremo princípio da moralidade não deve apenas permitir concluir numa relação com a satisfação (Wohlgefallen), mas deve ele mesmo

14 Kant, *Moral Collins*; Ak XXVII.1, 274. No período pré-crítico, mais concretamente na década de 60, Kant formula a sua concepção moral na linguagem do sentimento, ora como «sentimento moral» (sittliches Gefühl), ora como «coração» (Herz), sem dúvida seguindo a orientação dos moralistas ingleses e sobretudo a de Rousseau. Isso mostra que desde muito cedo a ética kantiana se esquia ao domínio da razão teórica e se funda numa ordem da afectividade, a que mais tarde o filósofo chamará a ordem prática. A autonomia e o primado do «coração» ou do «sentimento moral» sobre o entendimento são expressamente ditos nestas passagens finais dos *Träume* (1766): «O coração dá ao entendimento a prescrição (Das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt) e torna assim comumente dispensável os grandes preparativos da erudição (Gelehrsamkeit), e os seus fins não necessitam de meios tais que nunca podem estar ao alcance de todos os homens.» Ou ainda: «O coração do homem ... contém prescrições morais espontâneas» (Enthält das Herz des Menschen ... unmittelbare sittliche Vorschriften).

satisfazer (wohlgefallen) no mais alto grau, pois não é nenhuma representação meramente especulativa, mas de ter força motora (Bewegkraft) e, por isso, embora seja intelectual, tem de ter uma relação directa com os primeiros impulsos (Triebfedern) da vontade»¹⁵.

A íntima relação entre o princípio racional e o sentimento está, portanto, já aqui claramente reconhecida. O que nesta altura Kant não vê com clareza é como é que o princípio moral, que é um «conceito transcendental» ou «um conceito puro do entendimento», e, enquanto tal, «completamente indeterminado relativamente ao que é sensível», pode ter uma relação com o «prazer ou desprazer», que são obviamente de ordem sensível. Se há evolução de Kant a este respeito, ela vai no sentido do aprofundamento do problema colocado nesta carta a Herz. E se o filósofo crítico chega a compreender um pouco melhor a identidade desse sentimento, que não é meramente sensível e patológico, mas tão pouco é redutível a uma mera representação intelectual ou a um conhecimento, subsistirá, todavia, a confessada consciência de uma incontornável obscuridade no que toca à sua verdadeira natureza.

Numa notável página da *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes*, invoca Kant esse sentimento, cujo nome é o «respeito» (Achtung), como algo que está envolvido num paradoxo: «Nisto precisamente reside o paradoxo: que simplesmente a dignidade da humanidade (Würde der Menschheit), enquanto natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, por conseguinte, o respeito por uma mera ideia (Achtung für eine blosse Idee), deva no entanto servir de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em relação a todos aqueles impulsos (Triebfedern) consiste a sua sublimidade (Erhabenheit)». Mais diz que esse sentimento, «que não é temor, nem inclinação (weder Furcht, noch Neigung), mas simplesmente respeito pela lei (Achtung fürs Gesetz), é aquele impulsor (Triebfeder) que pode dar à acção um valor moral»¹⁶.

Na *Crítica da Razão Prática* procede-se a uma longa análise deste «sentimento da lei moral» que é o «respeito», agora assumido como sendo o genuíno «sentimento moral»¹⁷. Sublinha-se a sua natureza muito peculiar (dieses sonderbares Gefühl... so eigenthümlicher Art)¹⁸ e isola-se de qualquer tipo de sentimento vulgar dito «patológico»

15 Briefwechsel; Ak X, 145.

16 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Ak IV, 439-440.

17 Kritik der praktischen Vernunft; Ak V, 75.

18 Ibidem, 76.

co». Do seu efeito se diz que nem cabe propriamente na noção de «prazer» (*Lust*) nem tão pouco na de «desprazer» (*Unlust*)¹⁹. É «negativo», em relação à sensibilidade, mas, por outro lado, é «positivo» e gratificante em relação à vontade e à alma, que assim se sentem potenciadas para vencer os obstáculos que a sensibilidade opõe à realização das exigências da razão e da lei moral. Um tal sentimento «só pode ser provocado pela própria razão» (*ist also lediglich durch Vernunft bewirkt*)²⁰.

Diz Kant: «Há algo de tão particular na alta estima (*Hochschätzung*) da lei moral pura, destituída de toda a vantagem, tal como a razão prática no-la representa para a sua observância [...], que não é de admirar que se considere como insondável para a razão especulativa esta influência de uma ideia simplesmente intelectual sobre o sentimento. [...] Se este sentimento do respeito fosse patológico e, portanto, um sentimento de prazer fundado no sentido interno, seria inútil descobrir uma conexão do mesmo com qualquer ideia *a priori*. Ora, ele é um sentimento que unicamente incide no prático e se liga à representação de uma lei apenas quanto à sua forma e não em virtude de um objecto qualquer dessa mesma lei; por conseguinte, não pode atribuir-se nem ao prazer nem à dor e, não obstante, produz um *interesse* pela observância dessa lei, que denominamos interesse moral; da mesma maneira que a capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral) constitui genuinamente o sentimento moral»²¹.

Esta concepção do sentimento moral, como sendo produzido directamente pela representação objectiva da lei e como motor da vontade para a execução da mesma, implica o inequívoco reconhecimento, por parte de Kant, da dimensão emotiva e afectiva na vivência moral. Mas representa, ao mesmo tempo, a completa subversão das morais do sentimento da sua época (e de todas as épocas), as quais viam o sentimento apenas como a afecção de um sujeito empírica e sensivelmente condicionado e determinado. Kant reforça mesmo a importância do sentimento na vida moral, mas à custa de o purificar, ou antes, isolando, no conjunto das faculdades do espírito, um sentimento mais puro e simultaneamente mais originário e poderoso, o único que se adequa espontaneamente à majestade, sublimidade e santidade da lei.

19 *Ib.*, 77.

20 *Ib.*, 76.

21 *Ib.*, 79-80.

Se quisermos seguir o fio deste problema na reflexão kantiana posterior à *Crítica da Razão Prática*, teremos de deter-nos na *Crítica do Juízo*, nas secções onde se procede à análise do sentimento do sublime. Este sentimento tem tido, no contexto das interpretações da estética kantiana, sorte muito semelhante àquela que teve o sentimento moral nas interpretações da filosofia prática. Sendo a parte menos estudada da terceira *Crítica*, a teoria kantiana do sublime tem sido, contudo, a mais contestada na sua coerência interna, no seu enquadramento sistemático e na sua função arquitectónica. As hesitações de Kant dão, aliás, sobejo motivo para esta contestação. Mas essas hesitações têm a sua razão de ser na natureza deste estranho e aparentemente contraditório sentimento, no qual se manifestam os recursos mais íntimos e poderosos do espírito humano²².

O sublime entre a Estética e a Moral

Kant considera o sublime como um sentimento estético. Mas da análise a que o submete, aliás, por contraposição com o belo, o que ressalta é o seu carácter esteticamente «impuro»²³. Com efeito, se o estético é caracterizado pelo prazer que o sujeito experimenta na contemplação da mera forma sensível da natureza ou da arte, o sublime revela-se como sua antítese: propriamente falando, não há nele nem a percepção da «teleoformidade da forma» sensível, nem o «prazer», nem a «calma contemplação». Se a vivência estética se caracteriza por ser uma «satisfação desinteressada» e independente de conceitos ou de ideias, no sublime insinua-se um «interesse» do sujeito pelas ideias morais e pela sua destinação supra-sensível²⁴. Se

22 A recente década de 80 parecia prometer a redescoberta do profundo significado da analítica kantiana do sublime, antes de mais no contexto da procura de uma racionalidade «pós-moderna». Vão nesse sentido os ensaios de Jean-Luc Nancy, de Éliane Escoubas, de Philippe Lacoue-Labarthe, de Jean-François Courtine e sobretudo de Jean-François Lyotard, publicados primeiramente na revista *Poésie* (n.ºs 30, 32, 33, 34, 37 e 38: 1984-1986) e posteriormente retomados ou desenvolvidos no volume colectivo *Du Sublime*, Paris, 1988. Mas também a hermenêutica kantiana mais recente deu sinais de querer reapreciar esse tópico e compreender a sua função decisiva no conjunto da filosofia transcendental. É disso prova a obra de Paul Crowther, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford, 1989, cujas conclusões convergem em pontos essenciais com a tese que neste ensaio avançamos.

23 Cf. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 236.

24 Note-se, todavia, que a preocupação e motivação moral não está ausente da abordagem kantiana do juízo estético. Não só o belo é dito «símbolo da moralidade» (*Kritik der Urteilskraft*, § 59), mas ainda e apesar da insistência no carácter

no belo se exhibe a harmonia das faculdades, designadamente da imaginação e do entendimento, que se traduz na criação ou apreciação da bela forma, o sublime mostra, na própria sensibilidade, a insuperável inadequação entre a razão e a imaginação. No belo revela-se a teleoformidade da natureza ali mesmo onde a forma inteligível é indeterminada; o sublime, porém, revela, naquilo que a natureza tem de informe e caótico (*formlos, zweckwidrig*), a teleoformidade da razão prática. Enfim, o belo mostra como o homem faz parte do mundo e está em consonância com ele. O sublime, pelo contrário, testemunha, na própria sensibilidade e não apenas na razão prática, que o homem não é deste mundo, mas que o seu destino é supra-sensível. Se no belo o acordo entre o entendimento, a imaginação e a sensibilidade se alcança na «relação feliz» criada pelo génio e que é objecto de apreciação desinteressada e de prazer, no sublime as ideias da razão só logram alcançar, mediante todo o esforço da imaginação, uma «exposição negativa» (*negative Darstellung*). E, todavia, é este último sentimento e esta «exposição negativa» que emociona o espírito, o move, o arrebatava e lhe dá a consciência da sua dignidade e da sublimidade do seu destino.

Se deste confronto passarmos a examinar aquilo que Kant considera propriamente sublime e as condições a que submete esse sentimento, ainda mais comprometida nos parecerá a natureza «estética» deste sentimento. O que se patenteia é, antes, a sua íntima vinculação com as ideias da razão e com o sentimento ou disposição moral. Ele está associado a uma «disposição do espírito que é semelhante à que existe para o sentimento moral» (*in der Tat lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum Moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden*)²⁵. O sublime «pressupõe no homem o sentimento da sua destinação supra-sensível, o qual, por obscuro que seja, tem um fundamento moral» (*setzt aber doch... ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat*)²⁶.

desinteressado (*Interesselosigkeit*) do juízo de gosto, o filósofo fala do «interesse sensível no belo» e do «interesse intelectual no belo» sobretudo no «belo natural». Assim, se o gosto apode já indicar uma «passagem (*Übergang*) do agradável para o bom» (*Ak V*, 298), «aquele que tem interesse no belo da natureza, só pode tê-lo quando já tem bem arreigado o seu interesse no moralmente bom» (*Ak V*, 300).

²⁵ *Kritik der Urteilkraft*; *Ak V*, 268.

²⁶ *Ibidem*, 292.

Em suma, «o propriamente sublime não reside em nenhuma forma sensível, mas diz respeito apenas a ideias da razão» (*das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form, enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft*)²⁷. Numa outra formulação: «O sublime consiste apenas na relação na qual o sensível na representação da natureza é apreciado como adequado para um possível uso supra-sensível da mesma»²⁸. De resto, o «sentimento moral» é expressamente invocado como fundamento do juízo estético do sublime da natureza²⁹ e da pretensão deste sentimento a uma comunicação universal³⁰.

O sublime, de resto, apresenta-se como um sentimento em tudo homólogo do sentimento moral. «Sublime — diz Kant — é aquilo que agrada mediante a sua resistência contra o interesse dos sentidos» (*Erhabene ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne gefällt*)³¹. O seu efeito sobre a sensibilidade é negativo, e mais parece um sacrifício; mas a sua acção sobre a razão é positiva e é fonte de uma satisfação que não conhece limites.

É assim que o filósofo expõe esta antinomia do sublime, em tudo semelhante à do sentimento moral: «O objecto de uma pura e incondicionada satisfação (*Wohlgefallens*) intelectual é a lei moral, no seu poder, que ela exerce em nós sobre todos e cada um dos motivos que a precedem; e como este poder só se torna propriamente conhecido esteticamente mediante sacrifícios [...], resulta que a satisfação considerada do lado estético (em relação à sensibilidade) é negativa, i.é, vai contra esse interesse; mas considerada do lado intelectual, é positiva e associada com um interesse. Daqui resulta que o bem (moral) intelectual, que é em si mesmo teleoforme, deve representar-se não tanto como belo, mas antes como sublime, de tal modo que desperta mais o sentimento do respeito [...] do que o do amor e o da confiante inclinação»³².

A Moral bem temperada

O que a citada passagem claramente mostra, para além da analogia entre o sentimento moral e o sentimento do sublime, é o facto de que

²⁷ *Ib.*, 245.

²⁸ *Ib.*, 266.

²⁹ *Ib.*, 268.

³⁰ *Ib.*, 292.

³¹ *Ib.*, 267.

³² *Ib.*, 271.

a vivência moral só pode ser expressa na linguagem de uma estética do sublime. A partir daqui compreende-se a intenção e o sentido de expressões, tão frequentes quanto intrigantes, usadas pelo filósofo crítico quando aborda questões ligadas à moralidade. Tais como: «majestade e santidade da lei» (*Majestät und Heiligkeit des Gesetzes*), «santidade da vontade» (*Heiligkeit des Willens*), «venerabilidade do dever» (*Ehrwürdigkeit der Pflicht*), «dignidade» (*Würde*), «respeito» (*Achtung*), «pureza da lei» (*Reinheit des Gesetzes*), «pureza da intenção» (*Reinigkeit der Gesinnung*), «sublimidade» (*Erhabenheit*) da lei, do homem e do seu destino supra-sensível.

Com razão escreveu um distinto comentador da *Crítica da Razão Prática* que «a sublimidade da lei moral é para Kant muito mais do que uma metáfora»³³. Com efeito, não é por acaso que o filósofo recorre à linguagem da estética do sublime para descrever a vivência e a própria lei moral. É que não sendo possível um conhecimento teórico, mediante conceitos, da moralidade, da liberdade e das ideias da razão, a única forma que pode traduzir a pureza da lei e ao mesmo tempo suscitar no espírito o interesse por ela é aquela forma de «exposição negativa» que a imaginação (na tensão a que é submetida ao defrontar-se com o absoluto e o infinito, numa experiência do sublime) consegue produzir.

«Não há que temer — diz Kant — que o sentimento do sublime se perca pelo modo de exposição abstracta, a qual, no que toca ao sensível, é totalmente negativa, pois a imaginação, ainda que não encontre para além do sensível nada onde possa agarrar-se, sente-se, contudo, ilimitada, justamente por essa supressão das suas barreiras; e essa abstracção é, pois, uma exposição do infinito, o qual, por si mesmo, certamente nunca pode ser mais do que uma exposição meramente negativa, mas que todavia liberta a alma. [...] O mesmo, exactamente, ocorre com a representação da lei moral e da capacidade da moralidade em nós. Constitui uma preocupação totalmente falsa pensar-se que se a privássemos de tudo quanto a pode recomendar aos sentidos, ela produziria apenas um consentimento sem vida e frio e nenhuma energia ou sentimento motor. É exactamente o contrário, pois onde os sentidos nada mais vêem diante de si e permanece contudo indefectível a ideia da liberdade que não se pode desconhecer, seria antes necessário moderar o ímpeto de uma imaginação ilimitada para não deixar que se exceda no entusiasmo. [...] Essa exposição pura e

33 Lewis White Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, München, 1974, 207.

meramente negativa que eleva a alma não envolve porém qualquer perigo de exaltação [...] justamente porque [...] é meramente negativa, dado que a ideia de liberdade tolhe o caminho a qualquer exposição positiva»³⁴.

É assim, nesta linguagem que só tem paralelo na dos místicos da «teologia negativa», que conclui a análise kantiana do sublime e do sentimento moral.

Chegados a este ponto, temos consciência de apenas ter enunciado, porventura de forma inadequada, uma questão que nos parece de fundamental importância para uma avaliação da filosofia prática kantiana, quer se considere no seu significado histórico-filosófico, quer se interroge de um ponto de vista sistemático. Tudo fica por esclarecer e muitas outras questões com esta relacionadas teriam de ser consideradas. Designadamente, a de saber se Kant tem o direito de incluir o sublime no âmbito da Estética ou no âmbito da Moral, e se não fica comprometida a autonomia do estético ao ligar-se assim tão intimamente o sublime com a moralidade. As hesitações de Kant a respeito desse sentimento e a obscuridade de que o vê rodeado podem indicar que o filósofo não estava satisfeito com o enquadramento sistemático que lhe dera. Talvez ele exigisse um tratamento que mostrasse melhor a sua função nuclear e não o reduzisse uma «parte» do juízo estético ou um «apêndice» do juízo teleológico. Todavia, a confessada perplexidade de Kant perante esse sentimento e as suas hesitações ou mesmo inconsequências não devem constituir óbice ao reconhecimento da importância do sublime para a filosofia prática e até para a filosofia crítica em geral. A vivência do sublime é verdadeiramente o substituto crítico de uma vivência metafísica ou mesmo religiosa. É a reserva onde subsiste a memória do absoluto e do sagrado para a consciência moderna. O sublime é o elemento de onde emergem e onde submergem as tarefas que a razão humana carrega e das quais nem pode dispensar-se nem pode gloriar-se de alguma vez as ter resolvido. Haveria que averiguar, enfim, se o sentimento do sublime e o sentimento moral são dois sentimentos distintos ou um mesmo sentimento, considerado ora do ponto de vista da sensibilidade, ora do ponto de vista da razão. Sem que Kant o diga expressamente, tudo no entanto parece indicar que se trata de um mesmo sentimento.

Terminaremos sublinhando um aspecto que esta cumplicidade entre o sublime e a moralidade confere à filosofia prática kantiana. É

34 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 274.

por estar envolvida no elemento de uma vivência e de uma linguagem estética do sublime que a moral kantiana, que condenara o sentimento patológico como indigno face à consciência da santidade e pureza da lei, se impede igualmente de constituir-se como uma teoria ou dogmática moral, como uma ideologia do dever ou uma tirania da virtude, salvaguardando assim a espontaneidade do espírito para responder ao apelo do absoluto, sem nome e sem rosto, mas o único que potencia ilimitadamente o ser humano, o liberta para a auto-transcendência, o dignifica e, para dizê-lo numa palavra, o sublima.

V

CRÍTICA E METAFÍSICA: A INTERPRETAÇÃO KANTIANA DE LEIBNIZ

«Julgo ter havido um tempo em que os homens não falavam menos vagamente acerca das coisas geométricas do que agora acerca das metafísicas. [...] Creio efectivamente que talvez venha o tempo em que a Metafísica não estará pior fundada do que a Geometria. Pelo facto de há tanto séculos a Metafísica ainda não ter sido fundada não deve desesperar do êxito. Pois talvez nos encontremos ainda na infância do mundo. E da mesma forma que o balbuciar anterior não afastou Pitágoras da empresa de fundar a Geometria em rígidas demonstrações [...], assim também a confusão presente não nos deve demover da fundação da Metafísica»¹.

A presente confissão de Leibniz — que está longe de aparecer como um elemento isolado do contexto da sua obra — bastaria para nos levar a fazer o ponto de uma reflexão possível acerca das relações entre o pensamento dos dois maiores filósofos alemães dos Tempos Modernos. Com efeito, quem, ao ouvi-la, não é conduzido ao problema kantiano da possibilidade da Metafísica, tal como este vem enun-

¹ «Puto fuisse tempus, quo homines non minus vage de Geometricis loquebantur, quam nunc de Metaphysicis. [...] Credo enim fortasse tempus venturum, quo non minus bene constituta erit Metaphysica ac Geometria. Quod a tot seculis nondum constituta est Metaphysica [...] ex eo non debet de successu desperari. Nam fortasse in quadam adhuc Mundi infantia sumus. Et quemadmodum Pythagoram [...] a Geometria rigidis demonstrationibus constituenda non absterruit antecessorem balbuties, ita nec nos praesens confusio a Metaphysica constituenda detertere debet.» G. W. Leibniz, «Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate», in: G. Grua, Leibniz, *Textes Inédits*, Paris, 1948, I, 272.

ciado na Introdução à *Crítica da Razão Pura*², esclarecido no Prefácio à segunda edição da mesma obra³, desenvolvido nos primeiros parágrafos dos *Prolegómenos*?⁴.

Kant não conhecia o citado texto de Leibniz. E, contudo, uma mesma consciência os une, apesar da distância de três quartos de século, uma mesma tarefa os mobiliza, apesar da diversidade das condições (interlocutores, estratégias temáticas, instrumentos conceptuais) em que levam a efeito o seu trabalho. O que os distingue nesse esforço comum de preparar a constituição da Metafísica — dando aqui ao termo *constituição* todo o significado jurídico e político, isto é, de fundamentação da sua *legitimidade* como ciência e da sua justificação como *necessidade* da razão — é menos uma questão que diga respeito à essência da coisa mesma, do que o peculiar estilo de filosofar que cada um deles põe em exercício.

O próprio Kant escreveu que há dois tipos de espírito filosófico. Um, que partindo de uma intuição da unidade, e usando-a a título de ideia reguladora, consegue descer até à diversidade e multiplicidade dos objectos. Outro, pelo contrário, analisando e isolando os elementos, é penosamente que, partindo da diversidade e multiplicidade, se eleva até chegar a entrever o luminoso princípio de unidade de onde tudo parece poder derivar⁵. Se tivermos em conta esta distinção entre o que poderíamos chamar um procedimento «arquitectónico» e um procedimento «químico» (do analista, do fisiologista) do espírito, encontraremos, em parte, a razão para a diferença que existe, não só entre o filosofar como também entre as filosofias dos dois pensadores. Leibniz é o filósofo intuitivo, construtor de luminosas sínteses arquitetónicas, embora consciente do valor hipotético-conjectural («supositivo») que as afecta, ao ponto de se servir delas, mais como princípios de orientação da razão no diligente trabalho de investigação que esta leva a efeito no seio da infinita diversidade de seres e de mundos, do que como quadros formais, ou cópias estritas do universo, em que se aprisione, de uma vez por todas, a realidade⁶. Kant, o

2 *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) B 22-23.

3 KrV B XIV.

4 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, §§ 1-4.

5 Cf. KrV B 694-695. Platão e Aristóteles representam, historicamente, as duas modalidades do espírito filosófico. Cf. *Von einem neuerdings vornehmen Ton in der Philosophie*; Ak VIII, 393.

6 Cf. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, V e XXIV, in: *Die philosophischen Schriften* (ed. Gerhardt), Hildesheim/New York, IV, 431 e 449-450; *Essais de Théodicée*, III, §§ 345-349, in *Phil. Schriften*, VI, 319-320. Atente-se nesta

«filósofo crítico», é, como a si próprio se designa, um «químico» da razão, trabalhando escrupulosamente na separação dos elementos do espírito, só a pouco e pouco, como resultado do seu trabalho, chegando ao reconhecimento da exigência de uma unidade sistemática, na qual as diferentes partes ou mundos encontrem a sua compossibilidade e coerência, e se reencontre, enfim, a própria unidade funcional do espírito humano⁷.

Certo é que esta diferença de estilo de filosofar não permite o esclarecimento de todas as divergências globais ou pontuais que possam existir entre as duas filosofias. E nem a compreensão do significado destas ganharia com a minimização das diferenças. Mas deve igualmente evitar-se que a maximalização da árvore impeça o reconhecimento da floresta⁸. Por outras palavras, consideramos que um confronto entre as filosofias de Kant e de Leibniz ganhará pertinência se as avaliarmos não apenas na particularidade e minúcia dos seus problemas e soluções mas também no plano da sua relevância histórica e da estratégia global de racionalidade em que se inscrevem.

2. Não se pode dizer que o tema da relação de Kant com a filosofia de Leibniz esteja ausente da bibliografia kantiana. Muito pelo contrário, esse foi um dos primeiros tópicos explorados, ainda em vida do filósofo⁹. E, de uma forma ou de outra, o interesse pelo tema mante-

declaração do Prefácio aos *Nouveaux Essais sur l'Entendement*: «une abstraction n'est pas une erreur, pourveu qu'on sache que ce qu'on dissimule y est» (*Phil. Schriften*, V, 50).

7 KrV B 870; *Kritik der praktischen Vernunft*; Ak V, 163.

8 Reagindo ao excessivo apego a questões de pormenor, o próprio Kant nos adverte para a necessidade de apreender o sentido global do sistema leibniziano. Cf. *Über eine Entdeckung nach der alle neue Critic der reinen Vernunft durch eine andere entbehrlich gemacht werden soll*; Ak VIII, 248-249.

9 Tenha-se presente a ofensiva desencadeada contra a filosofia crítica no *Philosophisches Magazin*, conduzida por Eberhard, que suscitaria a vigorosa resposta de Kant (*Über eine Entdeckung...*). Tenha-se igualmente presente a questão proposta a concurso pela Academia Real para 1791 «Que progressos fez a Metafísica na Alemanha desde o tempo de Leibniz e Wolff?», que não é alheia ao movimento ofensivo contra a nova filosofia. Sobre o concurso e seu significado histórico, v. C. Bartholmèss, *Histoire Philosophique de l'Académie de Prusse*, Paris, 1851, II, 275-277. É neste contexto que surgem algumas posições que são de referir: J. S. Beck, «In dijudicanda quaestione utrum metaphysica a Leibnitii tempore usque ad Kantium progressus fecerit», tese VI da dissertação apresentada em Halle (1791), com o título *De Theoremate Tayleriano* (Cf. Ak, XI, 252, 255-257); J. B. Merian, *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales*, in: *Mémoires de l'Académie Royale* (1791), Classe de Philosophie spéculative, Berlin, 1800, pp. 53-96 (Cf. Bartholmèss, *Ob. cit.* II, 59-63); J. C. Schwab, *Vergleichung des Kantischen-Moralprinzips mit dem leibnitzisch-wolffischen*, Berlin, 1800.

ve-se, suscitando ora abordagens de determinadas questões pontuais e o confronto das respectivas soluções¹⁰, ora o rastreio da pervivência de motivos leibnizianos no interior da filosofia crítica¹¹. Mais raros foram os ensaios de confronto global, havendo mesmo assim alguns a registar¹². Nas últimas décadas pode advertir-se um interesse difuso pelo tema, justificando a sua reposição e exigindo, muito claramente, uma reavaliação global da relação entre as duas filosofias¹³. Uma tal tarefa enfrenta-se, todavia, com problemas de vária ordem e nenhum deles de fácil solução. Enunciemos alguns. Em primeiro lugar, o problema das mediações, ou do acesso de Kant à filosofia de Leibniz; em segundo lugar, o problema da evolução da atitude de Kant relativamente à filosofia leibniziana; finalmente, o problema da apreciação crítica da pertinência histórica e filosófica das duas filosofias, dentro do quadro de uma história da racionalidade moderna europeia.

Mas cada um destes pontos problemáticos se deixa explicitar em muitos outros. Assim, no tocante ao primeiro, haveria que investigar as viscissitudes da difusão da filosofia leibniziana durante o século XVIII, as edições das suas obras, o papel do leibnizianismo, quer na forma sistemático-escolástica de Wolff, quer na forma mais difusa e mais subtil que presidia ao espírito das iniciativas da Academia de

10 Citem-se, entre outros, os estudos de: Émile van Bièma, *L'Espace et le Temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, 1908; A. J. Dietrich, *Kant's Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle, 1916; F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant* (Kant-Studien, Ergänzungsheft 79), Bonn, 1960.

11 Sobre o conceito de razão e de sistema: J. Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier IV: *Le Système idéaliste chez Kant et les postkantians*, Bruxelles/Paris, 1947, 35-65; M. J. Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da filosofia*, IN/CM, Lisboa, 1992, 205 ss.

Sobre temas de natureza metafísica: I. Polonoff, *Force, Cosmos, Monads and other Themes of Kant's Early Thought*, Bonn, 1973; Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924.

Outros temas: H. Herring, «Leibniz principium identitatis indiscernibilium und die Leibniz-Kritik Kants», *Kant-Studien*, 49 (1957-58), 389-400; M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949.

12 São de mencionar os trabalhos seguintes: Désiré Nolen, *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz. Histoire et Théorie de leurs rapports*, Paris, 1875; Kurt Hildebrandt, *Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik*, Meisenheim, 1955; Gottfried Martin, «Kant und Leibniz», *Kant-Studien*, 47 (1955-56), 402-416.

13 Cf. J. Moreau, «Leibniz et la pensée contemporaine», in: *Leibniz. Aspects de l'Homme et de l'Oeuvre (1646-1716)*, Paris, 1968, 270-272; Y. Belaval, *Études Leibniziennes*, Paris, 1976, 220-227.

Berlim e inspirava muitos dos seus correspondentes¹⁴. Haveria ainda que avaliar o peso que a filosofia leibniziana teve na formação filosófica fundamental de Kant, pela transmissão da herança aporética e semântica, apesar das múltiplas traduções de que foi objecto, quer por parte de Wolff, quer por parte de outros leibnizianos e wolffianos. Neste ponto caberia também a análise do pensamento dos mestres de Kant, bem como dos manuais filosóficos por onde estudou e que utilizaria para os seus cursos universitários.

No tocante ao segundo ponto — o da evolução da atitude de Kant relativamente a Leibniz —, haveria que repensar a tese da estrita separação entre o período «pré-crítico» e o período «crítico», como se de um para o outro se tivesse verificado apenas uma ruptura absoluta. Há, sem dúvida, uma fundamental alteração da perspectiva, uma decisiva «revolução no modo de pensar»¹⁵. Mas de modo algum houve abandono dos problemas anteriores. Houve sim o seu aprofundamento, um melhor equacionamento da sua solução, agora possível mediante a perspectiva crítica. Mas, sobretudo, haveria que prestar atenção ao facto de que é precisamente no chamado período «crítico» que Kant ensaia hermenêuticas globais ou sistemáticas do leibnizianismo, ora tentando mostrar como este, no seu conjunto, decorre de um erro fundamental, ora esboçando tentativas de recuperação da metafísica leibniziana dentro do espírito da filosofia crítica. Paralelamente, deveria acompanhar-se a inflexão da evolução kantiana dos últimos anos para temas, elaborações e soluções em que cada vez mais é notória a proximidade com as perspectivas do filósofo de Hanover.

Se, apesar do seu carácter eminentemente historiográfico, o valor duma pesquisa que tivesse por objecto os pontos anteriores não seria de modo nenhum de subvalorizar filosoficamente, é, contudo, no concernente ao terceiro ponto atrás referido que o interesse filosófico da relação de Kant com Leibniz assume maior evidência. Efectivamente, partindo da reflexão acerca da recuperação crítica que o próprio Kant faz da filosofia leibniziana e através de uma interpretação orgânica da própria filosofia kantiana, talvez se pudesse chegar ao reconhecimento de que não só a filosofia crítica é a mais cabal resposta ao desafio de Leibniz, como também à convicção de que

14 Cf. Y. Belaval, *Ob. cit.*, 219-263, onde se oferece um conjunto de quadros da «herança leibniziana» durante o século XVIII. Sobre os trabalhos e o espírito da Academia, v. Bartholmèss, *Ob. cit.*

15 Cf. KrV B XIII, XXII.

ambas as filosofias se inscrevem numa mesma estratégia da racionalidade moderna, precisamente aquela que reage à absolutização da razão científica e à consequente visão mecânica do mundo natural e humano; aquela que, ao mesmo tempo que reivindica a irredutibilidade do mundo humano da liberdade, afirma a primazia absoluta deste; aquela, enfim, que não está disposta a descansar *preguiçosamente* nem nas aquisições, seguras mas parciais, da razão científica, nem nas soluções, inebriantes mas fáceis, da exaltação mística¹⁶. Daí que, em todo o tempo, estas filosofias se instalem no coração das antinomias. Daí que o seu esforço permanente seja, não o de reduzir a diversidade dos mundos a uma figura única da razão, mas o de legitimar, fundamentando-a, a diversidade dos «reinos» pela diversidade dos «usos da razão». Daí que o seu problema final seja o de conciliar, salvaguardada a respectiva autonomia, o «reino da natureza» e o «reino da graça», o mecanicismo e o finalismo, a Ciência e a Metafísica. Às filosofias mecanicistas do entendimento (da razão *absolutamente* necessária), estabelecidas sobre a figura unívoca da razão geométrica, que tanta força de sedução revelou nos séculos XVII e XVIII, Leibniz e, depois dele, Kant, contrapõem uma figura orgânica da razão, regulada mais pelo princípio dinâmico de «razão suficiente» ou pelo «princípio teleológico», do que pelo rígido princípio de contradição¹⁷.

3. Não cabe certamente nos limites deste ensaio o tratamento de tanta matéria, aqui apenas elencada. Julgamos, porém, poder contribuir para a tarefa esboçada com uma breve meditação acerca da interpretação kantiana de Leibniz, tomando como ponto de referência precisamente o período em que vulgarmente se considera que Kant mais se teria afastado da metafísica leibniziana: ou seja, o período compreendido entre a redacção-publicação da *Crítica da Razão Pura* e a conclusão do trabalho crítico, com a publicação da *Crítica do Juízo* (1790).

16 De Leibniz, tenha-se presente *Nouveaux Essais*, IV, c. XIX (*Phil. Schriften*, V, 485-491; de Kant, refira-se *Was heisst sich in Denken orientieren?*; *Ak VIII*, 142-143 e o já citado *Vom einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Phil.*; *Ak VIII*, 389-406.

17 Sobre o «primeiro» do princípio de razão suficiente em Leibniz, v. *Phil. Schriften*, VII, 301. Veja-se também o *Tentamen Anagogicum*, onde se insiste na subordinação dos «princípios mecânicos» aos «princípios arquitectónicos» (*Phil. Schriften*, VII, 270-279).

Sobre o «primado» do princípio teleológico, em Kant, v. *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung V; *Ak V*, 181-186.

Nesta fase, em que se afirma em toda a sua plenitude a maturidade de Kant e se desenvolve de uma forma orgânica o projecto da filosofia transcendental, a referência de Kant a Leibniz sofre uma significativa alteração, se a compararmos com a do período anterior. Leibniz aparece agora muito claramente demarcado de Wolff, dos wolffianos e leibnizianos, o que indica que Kant teve entretanto acesso a um contacto directo e mais cuidadoso com os próprios textos leibnizianos¹⁸. Esta demarcação atinge o seu ponto culminante na resposta kantiana aos ataques dirigidos contra a filosofia crítica pelo leibniziano Eberhard, onde Kant discute a fidelidade de quantos pensam seguir o mestre colando-se à letra dos seus textos, sem cuidarem de captar o verdadeiro espírito do seu pensamento, ao mesmo tempo que assim reclama para a filosofia crítica a legítima herança do espírito da filosofia de Leibniz¹⁹. Por outro lado, empreende-se agora não a discussão de soluções parciais, mas uma apreciação da filosofia leibniziana tomada no seu todo.

De um modo geral, este reexame da filosofia leibniziana orienta-se segundo dois movimentos antitéticos: um de *distanciação*, ao mesmo tempo que se insiste na afirmação da originalidade e novidade da filosofia crítica; outro de *aproximação*, mediante uma audaciosa hermenêutica do espírito do leibnizianismo e salvaguardadas as devidas distinções operadas pela filosofia transcendental. São estes dois movimentos, frequentemente entrecruzados, que deveremos agora analisar.

4. À primeira vista, o grande réu no tribunal da razão que é a *Crítica da Razão Pura* é a metafísica dogmática, associada aos nomes de Wolff e de Leibniz. Esse o mais temível inimigo da crítica, o uso dogmático especulativo da razão, que faz das ideias desta entidades reais e objectos supremos do conhecimento. Certamente, este uso dogmático da razão não é visado apenas na sua forma histórica, remota ou próxima, mas sobretudo na sua forma estrutural. É a cumplicidade da razão, nesse uso que de si permite, que é julgada, e não

18 Em 1765, Raspe oferece ao público filosófico a primeira grande edição dos escritos de Leibniz, dando nomeadamente a conhecer pela primeira vez os *Nouveaux Essais*. Em 1768, L. Dutens leva a efeito nova edição dos escritos de Leibniz, distribuindo-os tematicamente. Sobre a relação de Kant com Leibniz no período pré-crítico v. K. Hildebrandt «Kant's Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8 (1954), 3-29 (depois integrado na obra acima citada).

19 Cf. *Über eine Entdeckung*; *Ak VIII*, 250-251.

nomes ou sistemas filosóficos. Apesar disso, não há dúvida de que em cada página da *Crítica da Razão Pura* «ressoa o eco de um debate com o leibnizianismo»²⁰.

Mas, para além dessa presença de fundo, momentos há em que o nome e a filosofia de Leibniz vêm a primeiro plano, como se se pretendesse um debate e um julgamento ainda mais explícitos. Tais momentos constituem mesmo peças dotadas de uma certa autonomia e poderiam considerar-se como autênticas «bolsas» leibnizianas. Referimo-nos, nomeadamente, ao Apêndice à Analítica Transcendental, ao Apêndice à Dialéctica Transcendental e a alguns desenvolvimentos da Teoria Transcendental do Método.

Começemos pelo primeiro, que tem por título: «Da Anfibia dos conceitos da reflexão resultante da confusão de uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental»²¹.

Trata-se aí de discutir o sistema leibniziano, porventura na forma em que este vem exposto nos *Novos Ensaios*²², a partir dos resultados já obtidos pela crítica da razão, respeitantes, nomeadamente, à doutrina das formas *a priori* da sensibilidade, à distinção estrita entre sensibilidade e entendimento, à distinção entre fenómenos e númenos, enfim, à distinção entre lógica formal e lógica transcendental. A crítica da razão concluía, assim, na tese dos limites do uso teórico do entendimento, confinado no horizonte da experiência, e na tese de que o entendimento não conhece os objectos a título de coisas em si (númenos), mas apenas a título de fenómenos.

Kant faz incidir a sua crítica a Leibniz naquele ponto onde mais evidente se revela a tendência intelectualista do seu sistema, a saber, nas operações em que o entendimento estabelece relações entre as ideias, comparando-as, distinguindo-as, determinando-as. Kant chama a esse tipo de operações *reflexão lógica*, que consiste na mera comparação de conceitos sem verdadeiro alcance real e, por conseguinte, incorrendo em ambiguidades sempre que se pretenda formular juízos que passem do puro domínio lógico das ideias ao domínio real das coisas. Assim, na perspectiva de Kant, o erro fundamental de onde decorrem os tópicos mais significativos da filosofia leibniziana (o princípio dos indiscerníveis, a monadologia, a harmonia pré-estabelecida), consiste na incapacidade de Leibniz reconhecer a radical distinção de natureza entre o entendimento e a sensibilidade, bem

20 Cf. Y. Belaval, *Ob. cit.*, 226.

21 KrV B 316-346. Veja-se a análise desta peça em H. J. Paton, «Kant on the Errors of Leibniz», in: L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle, 1969, 72-87.

22 Cf. *Nouveaux Essais*, II, c. XXVII (*Phil. Schriften*, V, 213 ss.).

como o papel activo por esta última desempenhado na constituição do conhecimento. Leibniz «*intelectualiza os fenómenos*»²³, isto é, ao conceber a sensibilidade apenas como um mero conhecimento confuso, retira-lhe todo o valor como constituinte e intermediária no conhecimento dos objectos, mediante as formas *a priori* de que está dotada. Dando todo o papel activo ao entendimento, a solução leibniziana padece de uma dupla ambiguidade: por um lado, confere a esta faculdade conceitos que não lhe são próprios (espaço, tempo); por outro lado, esquecendo o papel mediador da sensibilidade (e da imaginação), é levada a aplicar os produtos ideais do entendimento (conceitos) à realidade, como se entre aqueles e esta existisse uma correspondência directa e mecânica. Se da primeira ambiguidade — da falta de uma «*tópica transcendental*» — resulta a pretensão de estender ilimitadamente o uso do entendimento, da segunda resulta a pretensão de, mediante os conceitos, atingir as coisas em si mesmas. Na base desta dupla ambiguidade está, pois, a carência de uma *reflexão transcendental*, esse acto imprescindível para quem quer que pretenda pronunciar qualquer juízo *a priori* sobre as coisas, e mediante o qual o espírito distingue o que, nas representações, cabe ao entendimento e o que releva da sensibilidade²⁴.

Leibniz teria visto, e bem, contra Locke, que todo o conhecimento tem de ser *a priori*. Daí a sua defesa do inatismo do intelecto (o *nisi intellectus ipse*). Não teria visto, porém, com igual agudeza, como é que do *a priori* (do entendimento) se pode chegar aos objectos. Em suma, na perspectiva de Kant, há que situar, entre a lógica formal e a realidade, um novo domínio — o da *lógica transcendental*, cuja tarefa consiste em responder à questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* ou da correspondência entre as representações e os objectos²⁵. Para Kant, tal possibilidade e tal correspondência são dadas num processo de constituição subjectiva em que intervêm tanto a sensibilidade como o entendimento, unidas pelo trabalho da imaginação transcendental. Assim nasce o *objecto* do conhecimento, o qual, por ser resultado de uma construção subjectiva, não se identifica com as coisas mesmas, mas deve ser considerado meramente a título de fenómeno. Deste modo, ao intelectualismo substancialista de Leibniz, Kant contrapõe o seu idealismo transcendental. Situando-se no plano

23 KrV B 327. Sobre a origem desta apreciação de Leibniz, v. Bartholmæss, *Ob. cit.*, II, 47-48.

24 Cf. KrV B 319.

25 Cf. KrV B 79-81.

do mero entendimento, Leibniz condenara-se a estabelecer meras relações ideais entre conceitos, a relacionar ou comparar coisas em geral, revelando-se incapaz de estabelecer relações reais, pois que estas só podem ser estabelecidas entre coisas que sejam apreendidas no espaço e no tempo, e porque, por outro lado, os conceitos do entendimento são determinantes, não directamente de coisas ou realidades, mas de uma matéria ela mesma já previamente determinada pelas formas da intuição sensível humana.

A filosofia de Leibniz estaria assim impedida de passar do domínio geral e abstracto dos conceitos ao concreto e particular da intuição. Esta incapacidade de pensar o particular e o diverso decorreria do seu vício logicista e, concretamente, duma falsa conversão do princípio segundo o qual *«tudo o que convém ou repugna em geral a um conceito, convém ou repugna igualmente a todo o particular que está compreendido sob esse conceito»*, na sua forma negativa: *«tudo o que não está contido num conceito universal também não está contido nos conceitos particulares que aquele encerra»*²⁶.

Segundo Kant, tal conversão seria legítima se nos mantivéssemos apenas no domínio lógico e lidando com juízos analíticos. Mas resulta absurda quando aplicada a juízos sintéticos *a priori*, porque nestes há sempre algo no particular que não está no conceito geral; esse algo excedente é a forma da intuição²⁷. A *Crítica* mostra como resulta impossível passar da forma do entendimento à realidade, sem passar pela forma da sensibilidade. E mostra também como, nesta passagem e mediação, não é a realidade que se atinge, mas sim o sistema das representações subjectivas que a ela se referem.

5. Terá Kant razão na crítica que faz ao leibnizianismo? Revelar-se-á este apenas como um «pretensio sistema de conhecimento intelectual que tenta determinar os seus objectos sem intervenção dos sentidos»²⁸, reservando para estes a «mísera função de confundir e deformar as representações do entendimento»²⁹.

Convém referir, antes de mais, que sempre que Kant pretende apontar o vício original do leibnizianismo insiste neste ponto: o não reconhecimento da heterogeneidade das duas fontes do conhecimento,

26 Cf. KrVB 337.

27 Cf. KrVB 340.

28 Cf. KrVB 336.

29 Cf. KrVB 332.

nem do papel activo desempenhado pela sensibilidade³⁰. Falta, sem dúvida, na filosofia leibniziana uma teoria da distinção de natureza entre a sensibilidade e o entendimento que a conduzisse a circunscrever o uso dos conceitos aos objectos dados na intuição sensível e a deduzir um sistema das categorias, ou seja de todo o conhecimento *a priori* possível. Isso, todavia, não significa que Leibniz sustentasse um dogmatismo da razão ou do entendimento. As suas declarações vão claramente em sentido contrário³¹. Na verdade, a teoria leibniziana da continuidade e progresso da percepção funda-se na consciência do carácter conjectural dos conhecimentos humanos relativos às coisas e numa concepção da natureza intensiva do processo cognoscitivo.

A solução kantiana apresenta a vantagem de circunscrever estritamente os limites do uso do entendimento, e isso de uma forma sistemática. Mas, desse modo, ficará o problema completamente resolvido? Ficarão satisfeitos, não apenas o interesse especulativo da razão, mas também a possibilidade de conter a natureza, considerada em toda a sua particularidade, diversidade e multiplicidade, no sistema das categorias do entendimento, sempre que estas sejam aplicadas a intuições?

Decididamente, não. O próprio Kant procura, se não alargar os domínios do uso teórico do entendimento, pelo menos apontar um horizonte por referência ao qual se revela possível o próprio movimento especulativo da razão, mediante a distinção estabelecida, na *Dialéctica Transcendental*, entre o *uso constitutivo* dos conceitos e o *uso regulador* das ideias, e, finalmente, na *Crítica do Juízo*, entre o *juízo determinante* e o *juízo reflexionante*³².

Entre o domínio teórico e o domínio prático Kant introduz assim (e esse parece ser o sentido dos textos referidos) um domínio que, à falta de melhor termo, poderíamos classificar como meta-teórico (constituído por princípios, máximas, ideais, ideias), que, embora não podendo produzir conhecimentos, não deixa contudo de ser investido subjectivamente pela razão no próprio processo de conhecimento³³. A *Crítica do Juízo*, considerada sob este aspecto, revela-se como a tentativa final para atribuir esse conjunto errático de princípios, ideais e

30 V. *Über eine Entdeckung*; Ak VIII, 207 ss; *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*; Ak XX, 277-281.

31 V. nota 6.

32 Cf. KrVB 672; KU, Einl. IV; Ak V, 179-180.

33 Cf. KrVB 672 ss; KU, Einl. V; Ak V, 181-186.

máximas a uma faculdade fundamental do espírito (a faculdade de julgar reflexionante), fundando a sua natureza transcendental no princípio *a priori* da teleologia e mostrando o âmbito e o sentido da sua aplicação. O princípio teleológico da faculdade de julgar reflexionante cumpre aquela função sistemática e arquitectónica, que a Dialéctica Transcendental tanteava mas não via como solucionar satisfatoriamente.

E que dizer da acusação segundo a qual Leibniz não pode dar conta do particular?

A este respeito há que dizer que a crítica de Kant sofre da mesma incompreensão fundamental que revelaram os contemporâneos de Leibniz face à distinção por este proposta entre o plano lógico das ideias absolutamente necessárias e o domínio real e contingente dos factos hipoteticamente necessários, bem como dos respectivos princípios em que se fundam, o de contradição e o de razão suficiente³⁴.

Embora Kant tenha sido um dos que mais contribuiu para a reabilitação do princípio leibniziano de razão suficiente, nesta sua apreciação não só o não abordou explicitamente, como parece mesmo não ter sempre muito clara a consciência de que tal princípio possa ser o princípio da possibilidade da experiência e dos juízos sintéticos *a priori*³⁵.

34 Tenha-se presente, nomeadamente, a correspondência trocada entre Leibniz e Arnauld a propósito do *Discours de Métaphysique* (Phil. Schriften, II, 27).

35 Só por si, a interpretação kantiana do princípio de razão suficiente merecia um estudo autónomo. Tal interpretação parece-nos decisiva para compreender, não só a reabilitação de Leibniz por parte de Kant, como também o próprio projecto crítico. Remetemos para outra ocasião a abordagem do tema, mas deixamos aqui indicados alguns dos principais lugares em que Kant a ele se refere:

Nova Dilucidatio, secção II: na linha de Crusius, Kant denuncia o abuso que a escola wolffiana fez desse princípio, a que chama de «razão determinante».

KrV B 246: apresenta-o como «princípio da experiência possível»: «Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen»; em B 264-265 e 811, insiste na impossibilidade de o provar.

Prolegomena, § 3: chama-lhe princípio «manifestamente sintético» e critica Wolff e Baumgarten por pretenderem reduzi-lo ao de contradição.

Logik, Einl., VII.

Vorlesungen über die Metaphysik; Ak XXVIII, 2.1, 551-553. A mais feliz síntese da reflexão kantiana sobre o tema.

Über eine Entdeckung; Ak VIII, 193-198; 226 ss; 230-231; 247-248.

Curiosamente, apesar da importância de que este princípio parece revestir-se para uma hermenêutica da própria filosofia transcendental, ele só tem merecido um escasso interesse. Sobre o papel do princípio de razão suficiente na teodiceia kantiana, v. M. Paolinelli *Físico-Teologia e Princípio di Ragion Sufficiente* (Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant), Milano, 1971, 70-124.

Mediante o recurso a esse fecundo princípio, Leibniz colocava-se já, não apenas no domínio duma lógica pura do entendimento e dos seus conceitos, mas no âmbito de uma verdadeira lógica transcendental, mediante a qual procura a correspondência dos conceitos às coisas, dado que estas não decorrem necessariamente daqueles por simples análise.

Não deixa de ser significativo que a posterior reabilitação kantiana de Leibniz passe precisamente por uma reinterpretação e reavaliação do sentido e pertinência do princípio de razão suficiente, justamente na dimensão em que temos vindo a explorá-lo. Efectivamente, a hermenêutica da filosofia leibniziana, levada a cabo no termo da resposta de Kant ao «leibniziano» Eberhard, inicia-se com uma bem importante análise do princípio de razão suficiente, agora reconhecido como um dos aspectos mais originais daquela filosofia e interpretado como um «princípio puramente subjectivo, a saber referente apenas a uma crítica da razão»³⁶.

6. As referências de Kant a Leibniz, na *Crítica da Razão Pura*, não ficam por aqui. Todo o Apêndice à Dialéctica Transcendental representa o reconhecimento da importante função reguladora de alguns dos motivos mais característicos do leibnizianismo (harmonia pré-estabelecida, princípios de homogeneidade, continuidade, especificação, unidade sistemática, finalidade...) ³⁷. Paralelamente, adverte-se a tendência para fazer prevalecer uma interpretação predominantemente *prática* da metafísica leibniziana³⁸.

A pouco e pouco introduz-se a suspeita a propósito do valor das interpretações dominantes de alguns temas, como por exemplo da monadologia³⁹, procedendo-se ao reexame de outros, nomeadamente do princípio de razão suficiente⁴⁰.

36 *Über eine Entdeckung*; Ak VIII, 248: «Allein dieser Grundsatz war ihm bloß ein subjectives, nämlich bloß auf eine Kritik der Vernunft bezogenes, Princip».

37 KrV B 685-689; 695-696. Na *Dissertatio*, § 30, Kant considerava como coisa que ainda ninguém vira claramente esses «princípios de conveniência» ou «regulas judicandi... quibus... intellectus ita luditur, ut ipsa habet pro argumentis ab objecta depromptis, cum tantum modo *per convenientiam*, cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura nobis commendentur. [...] Ideoque... nituntur rationibus subjectivis verum non legibus sensitivae cognitionis, sed ipsius intellectualis».

38 KrV B 840-844; Cf. *Welche... Fortschritte*; Ak XX, 285, 309-310.

39 Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* A 51-51.

40 *Vorl. über die Metaphysik*, 34-37.

Por ocasião da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, em 1787, dá-se aquilo a que Vleeschauwer chamou um «despertar dos wolffianos»⁴¹. Com efeito, os sectores filosóficos tradicionais, dando-se conta da extraordinária expansão da nova filosofia, sentem chegado o momento de desferir contra ela um ataque decisivo. É neste contexto que se inscreve a ofensiva de Eberhard, que acusa a nova filosofia de ser «um antigo sistema numa linguagem nova» que nada descobriu que não estivesse já na «crítica leibniziana da razão»⁴². Por essa altura, andava Kant ocupado com a redacção da *Crítica do Juízo*. Mas a tal ponto sente comprometido o genuíno sentido do seu projecto que interrompe a redacção daquela obra e decide responder ele mesmo às acusações de Eberhard⁴³.

De uma forma geral, a argumentação kantiana desenvolve-se no sentido de mostrar como o defensor de Leibniz se revela incapaz de compreender, não só a letra e o espírito da filosofia crítica, como também o verdadeiro sentido e alcance da filosofia leibniziana. A resposta de Kant representa simultaneamente uma defesa da *Crítica* e uma defesa do autêntico espírito do leibnizianismo, concluindo com uma aproximação audaciosa entre ambos, num claro desafio à acusação eberhardiana. «A *Crítica da Razão Pura* poderia bem ser a verdadeira apologia de Leibniz»⁴⁴. Mas o que assim se aproxima não é nem o leibnizianismo de Eberhard nem a *Crítica da Razão* tal como este a entendeu.

De que Leibniz se trata então?

41 Cf. *La Evolución del Pensamiento kantiano* (trad. de R. Guerra) México, 1962, 139 ss; v. tb. *La Dédution Transcendantale dans l'Oeuvre de Kant*, III, Anvers - Paris - La Haye, 1937, 370 ss.

42 Cf. *Über eine Entdeckung*; Ak VIII, 187. Sobre a polémica em geral, v. H. E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore/London, 1973. V. também Vleeschauwer, *La Dédution...* III, 385-443.

43 Cf. Carta de Kant a Reinhold, de 21 de Setembro de 1789; Ak XI, 89.

44 *Über eine Entdeckung*; Ak VIII, 250: «So mochte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz... sein. «As opiniões divergem quanto ao valor deste escrito kantiano, nomeadamente no que se refere à interpretação de Leibniz aí proposta. Segundo Vleeschauwer, Kant interpreta «com excessiva liberdade» a metafísica de Leibniz e a aproximação que estabelece entre esta e a filosofia crítica é meramente táctica, visando derrotar mais facilmente o seu adversário «leibniziano». Não podemos aceitar esta opinião do grande especialista da filosofia kantiana. Ela teria peso se as perspectivas desenvolvidas na *Entdeckung* surgissem isoladas; bem pelo contrário, elas culminam um processo de lenta assimilação do leibnizianismo, de que outras obras dão igualmente testemunho, quer de forma dispersa (*Vorl. u. d. Metaphysik*; *Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft*), quer de uma forma orgânica (*Kritik der Urteilskraft*).

Na filosofia leibniziana Kant destaca agora, como sendo os pontos mais significativos, o *princípio de razão suficiente*, a *monadologia*, a *harmonia pré-estabelecida*⁴⁵.

Do primeiro já acima falamos. Quanto à *monadologia*, ela é agora concebida como uma intuição intelectual do universo, uma «ideia da razão» mediante a qual a complexidade do mundo é traduzida num sistema intelectual de substâncias simples e que, embora não tendo valor cognoscitivo, não deixa de ser imprescindível e de corresponder à dinâmica do interesse da razão, tal como no-la revelou o Apêndice à *Dialéctica Transcendental*⁴⁶. Por sua vez, a *harmonia pré-estabelecida* é agora interpretada como ideia de uma razão teleológica que serve para exprimir, não o acordo entre substâncias ou coisas, mas o acordo existente entre as faculdades do nosso espírito, nomeadamente no acto do conhecimento⁴⁷. Mas, ao mesmo tempo, Kant sublinha o alcance e a fecundidade dessa ideia que também permite compreender a conciliação do «reino da natureza» e do «reino da graça» ou reino moral, da natureza com a liberdade, do mecanismo natural com o finalismo da razão prática⁴⁸.

Como não reconhecer uma fundamental identidade entre estas observações e as soluções dadas às decisivas questões da filosofia transcendental pela *Crítica do Juízo*?⁴⁹ Esta obra tem, entre outras, a tarefa de tornar compreensível o admirável acordo existente entre as nossas faculdades cognoscitivas (entendimento e sensibilidade), as quais, «sendo tão heterogêneas, se conciliam sempre perfeitamente para tornar possível um conhecimento da experiência em geral, e sobretudo... uma experiência da natureza sob as suas múltiplas leis particulares e puramente empírica»⁵⁰. Kant confessa que, acerca dessas leis puramente empíricas, o entendimento nada nos ensina *a priori* e nem a filosofia crítica nem outra qualquer têm para isso uma cabal explicação⁵¹.

45 Ak VIII, 247. Cf. Ak XVIII, 405.

46 Ak VIII, 248-249.

47 Ak VIII, 249-250.

48 Ak VIII, 250.

49 Explicitamente se remete para a *Kritik der Urteilskraft*: «wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird»; Ak VIII, p. 250. Cf. *KU*, Einl. V; Ak V, 183.

50 *Über eine Entdeckung*, Ak VIII, 249-250; Cf. *KU*, Einl. V; Ak V, 183-184.

51 Ak VIII, 250: «Von denen [empirischen Gesetzen] uns der Verstand *a priori* nichts lehrt». Mesma ideia, mas apontando a «solução» na perspectiva transcendental, em *KU*, Einl. V: «Diese Regeln [die empirische Gesetze], ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur

Mas sendo assim, se é verdade que a terceira *Crítica* é a obra onde mais se aproximam as duas filosofias, se o próprio Kant, na sua resposta a Eberhard, remete para o desenvolvimento da terceira *Crítica*, não resulta estranho que não se encontre, em toda a extensão da obra, uma única referência ao nome e à filosofia de Leibniz? Que motivos podem explicar tal silêncio?

Esse silêncio só pode ser intencional. Segundo nos parece, Kant teria evitado qualquer referência directa a Leibniz ou à sua filosofia para não comprometer a autonomia duma obra tão importante na economia do sistema crítico, que surgira duma necessidade orgânica deste e não da polémica ou de acrescentos heterogêneos colhidos na ampla seara da cultura filosófica⁵². Silenciando qualquer referência ao leibnizianismo e aos seus temas, Kant não dava azo a que o alcance e o significado profundamente filosóficos da obra fossem queimados na fogueira de uma polémica ainda não extinta⁵³.

Todavia, não parecem restar dúvidas de que a *Crítica do Juízo* significa a deslocação de Kant da órbita do mecanismo newtoniano para a órbita do finalismo leibniziano. Esta deslocação vai acompanhada por uma conversão semântica e temática, duma passagem das metáforas preferentemente espaciais para as metáforas preferentemente orgânicas, duma recuperação do sentido da finalidade, não apenas na sua função prática mas também na sua dimensão especulativa, duma consciência da natureza orgânica da razão, enfim de uma maior atenção aos organismos vivos, sejam estes naturais ou morais.

7. Em Janeiro de 1788, a Academia de Berlim pôs a concurso para o ano de 1791 a seguinte questão: «Quais são os progressos reais da Metafísica na Alemanha desde o tempo de Leibniz e Wolff?»⁵⁴. O

besonderen Staat finden würde, muss er sich als Gesetze (d. h. als nothwendig) denken [...], ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt; oder jemals einsehen konnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori* [...] zum Grunde legen...» Ak V, 184-185.

52 Cf. Carta a Reinhold de 18 de Dezembro de 1787; Ak X, 514-515. Veja-se na KrV B 861, a distinção proposta por Kant entre uma concepção orgânica (*per intus susceptionem*) do sistema e uma concepção atômica (*per appositionem*) do mesmo.

53 *Über eine Entdeckung* e a *KU* foram publicadas simultaneamente em Abril de 1790.

54 Sobre o Concurso, em geral, e a Memória kantiana, em particular, v. Vleeschauwer, *La Dédution...*, III, 444-490. Assim como minimizara a interpretação de Leibniz proposta na *Über eine Entdeckung*, Vleeschauwer sobrevaloriza o signifi-

prazo do concurso viria a ser adiado para 1795. Provavelmente no ano de 1793, Kant redigiu uma série de apontamentos que se destinavam a responder à questão proposta, pensando certamente concorrer. Tratava-se efectivamente de uma nova oportunidade para retomar, em clima mais sereno, o confronto da filosofia crítica com as metafísicas de Leibniz e de Wolff. Leva-se aí a cabo uma análise detalhada do leibnizianismo⁵⁵. Mas, curiosamente, esta análise representa um recuo relativamente à interpretação proposta três anos antes e um retorno ao teor da crítica a Leibniz que fora desenvolvida no Apêndice à Analítica Transcendental. Como explicar este recuo? Por outro lado, que razões impediram Kant de concluir a sua Memória e de enviá-la a concurso?

Não cremos que haja provas decisivas que nos possam elucidar acerca destas questões. Atrevemo-nos, todavia, a sugerir esta: após a Resposta a Eberhard e a *Crítica do Juízo*, Kant sente-se determinado por duas necessidades: a de reconhecer a autonomia e originalidade da filosofia crítica, nomeadamente tal como esta se apresenta na *Crítica da Razão Pura*, cuja pertinência a *Crítica do Juízo* viera confirmar mas igualmente repensar a uma nova luz, abrindo, assim horizontes, senão absolutamente fechados, pelo menos ainda mal reconhecidos na primeira *Crítica*; por outro lado, tendo adquirido consciência do verdadeiro espírito das teses fundamentais do leibnizianismo e reconhecido a sua pertinência e significado, mesmo na perspectiva da filosofia crítica, Kant já não está tão convencido de que entre ele e o seu predecessor exista um abismo intransponível, e que só a perspectiva crítica represente um verdadeiro progresso em Filosofia. Incapaz de regatear à filosofia de Leibniz um espírito bem próximo do seu e impossibilitado de ver a *Crítica* cumprida numa *Metafísica*, Kant desinteressa-se pela questão e pelo concurso⁵⁶.

Se é possível ver no período que analisámos uma aproximação

cado do recuo que se manifesta na Memória inacabada. Cf. Bartholmèss, *Ob. cit.*, II, 275-279.

55 *Welche sind die wirklichen Fortschritte*; Ak XX, 281-185.

56 Cf. Vleeschauwer, *Ob. cit.*, 448. Referindo as hipotéticas razões invocadas por Vorländer na sua edição do texto, Vleeschauwer não se decide por nenhuma. Todavia, parece-nos que as verdadeiras razões são de ordem interna, e é o próprio Vleeschauwer que, ao fazer uma apreciação do conteúdo da Memória, diz que nela se observa um «obscurecimento da diferença entre *propedêutica e sistema*» (445) que traduziríamos por um obscurecimento da diferença entre *crítica e metafísica* indiciando uma crise geral da filosofia crítica. Não é por acaso que este texto tem como um dos seus temas maiores o esclarecimento da «ideia de Metafísica». V. adiante, o cap. III da Segunda Parte, 171ss.

progressiva de Kant a Leibniz, deve notar-se que tal aproximação está menos baseada numa fidelidade aos textos leibnizianos do que na procura do espírito do leibnizianismo, tentando assim compreender melhor Leibniz do que ele se compreendera a si próprio⁵⁷. Na relação de Kant com a filosofia de Leibniz não se verifica qualquer mimetismo ou servilismo intelectual⁵⁸. Aproxima-os a natureza dos problemas e o comum esforço que põem em pensá-los. O propósito de «pensar por si mesmo» revelou-se assim uma forma de «pensar colocando-se no lugar dos outros»⁵⁹.

57 Cf. *KrV* B 370.

58 *Über eine Entdeckung*; *Ak* VIII, 219: «Was philosophisch-richtig sei, kann und muss keiner aus Leibnizen lernen, sondern der Probestein, der dem einem so nahe liegt wie dem anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie».

59 Cf. *KU*, § 40; *Ak* V, 294.

VI

O RETORNO AO MITO, OU A HERANÇA KANTIANA DE NIETZSCHE

La musique expose à l'individu son enracinement physiologique, la mythologie fait de même avec son enracinement social. L'une nous prend aux tripes, l'autre, si l'on ose dire, au groupe.

C. LÉVI-STRAUSS

Le cru et le cuit, Paris, 1964, 36.

É tese comum e praticamente incontestada entre os historiadores da filosofia que esta deve a sua origem a um longo processo de libertação da consciência e da razão relativamente às representações mitológicas; que, por conseguinte, quer do ponto de vista histórico, quer, sobretudo, do ponto de vista da sua peculiar natureza, tanto a filosofia como a ciência, enquanto superiores manifestações e qualificadas criações da razão, se constituem por definitiva ruptura e progressivo afastamento em relação ao mito. Expressões correntes, como "do mito à filosofia" ou do "mito à razão", traduzem e confirmam esta boa consciência de progressiva emancipação da visão racional do mundo, a qual, de resto, é reconhecida como constituindo o próprio impulso que gere o movimento da cultura ocidental. A luta contra o mito é um dos aspectos da luta contra o irracional que sempre espreita nas fissuras do pensamento mais racionalista e ameaça dissolvê-lo no caos originário. A instauração da razão e da sua ordem lógica é o reiterado acto de negação ou de ocultação das suas obscuras origens a partir do caos e do mito.

Se a referida tese encontrou a sua mais económica mas também mais simplista exposição na conhecida lei dos três estádios, formulada por Auguste Comte, segundo a qual o mito corresponderia a uma representação infantil da realidade e a própria filosofia seria uma forma intermédia entre a consciência mítica e a consciência racional adulta das modernas ciências positivas — perspectiva esta que viria a ser secundada, no terreno da Antropologia Cultural, pela concepção de Lucien Lévy-Bruhl, de acordo com a qual o pensamento mítico dos "primitivos" é considerado como sendo regido por uma mentalidade "pré-lógica" —, há que reconhecer, todavia, que, paralelamente à afirmação progressiva do pensamento científico e racionalista moderno, se desenvolveu, desde o último quartel do século XVIII, no domínio da filosofia, e, desde meados do presente século, também no domínio da Antropologia Cultural, um movimento, plural mas convergente em pontos essenciais, de retorno da razão ao mito, o qual não foi porventura ainda plenamente advertido quanto ao seu verdadeiro alcance e significado¹.

É propósito deste ensaio² mostrar como, na filosofia de Nietzsche, mais precisamente na sua primeira obra publicada — *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872) —, o processo de recondução da razão ao mito (de auto-compreensão da razão como mito, de consciencialização da natureza originariamente mitopoiética do espírito) atinge, enquanto acontecimento especulativo, se não o seu ponto

1 Na última década assiste-se a um crescente interesse pelo mito, concebido não como objecto cultural arcaico, mas como o elemento onde se leva permanentemente a cabo o trabalho da razão e do pensamento. Deste interesse dão prova, entre outras, as obras ou colectâneas seguintes: H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., 1979; K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1982; Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt/M., 1982; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; R. Schlesier (Hrsg.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel-Frankfurt/M., 1985; H.H. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität*, Gutersloh, 1988. No que respeita à nova atitude face ao mito, por parte da Antropologia Cultural, v., nomeadamente, de Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, 1962; e *Myth and Meaning*, Toronto, 1978.

2 Uma sua primeira versão foi apresentada na sessão especial do Seminário de Mestrado orientado pelo Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira — A ideia de 'Europa' na filosofia europeia —, subordinada ao tema "Nietzsche, a Europa e a Música", realizada no Conservatório Nacional de Lisboa, em 25.06.86, com interpretação pública de obras musicais de Nietzsche. O autor deixa aqui expresso o seu agradecimento ao Prof. Carmo Ferreira pelo convite para a colaboração na iniciativa e pela oportunidade assim oferecida para encetar esta reflexão.

culminante, pelo menos um dos seus momentos mais decisivos, no contexto do pensamento contemporâneo. Importa, porém, determinar algumas das etapas desse processo para melhor se medir a sua natureza e o seu alcance. Há que reconhecer, nomeadamente, as transformações que tiveram de operar-se na própria essência da racionalidade para que tal acontecimento se tornasse possível. Assim se poderá chegar a compreender também mais adequadamente o significado da proposta nietzscheana, a sua grandeza e ingenuidade, os equívocos e pressupostos a ela mesma em boa parte ocultos, quando não mesmo expressamente renegados.

Apresentamos aqui o enquadramento e alguns desses pressupostos que consideramos necessários para um melhor entendimento da proposta nietzscheana, mas não nos estenderemos na discussão das teses desta proposta considerada em si mesma.

Razão e mito no pensamento moderno

Passada que foi a efusiva manifestação e revivescência das formas plásticas e literárias de que a cultura do Renascimento deu provas (em que o mito, o símbolo, a alegoria, a fábula e a metáfora conviviam naturalmente e sem fronteiras determinadas com o pensamento racional e com a metafísica especulativa mais ousada), a época moderna, de um modo geral, instaurou o processo ao mito, esconjurando-o e expulsando-o para o domínio das manifestações regidas não pela razão, mas pela fantasia; isto é, relegou-o para o domínio da literatura ou da arte³. E, significativamente, é quando, a partir de meados do século XVIII, a arte começa a ser reconhecida na sua dignidade filosófica e lhe vem depois a ser concedido mesmo o estatuto de suprema revelação do espírito e da natureza, que, por ela, se redescobre também o sentido do mito.

Raras vozes isoladas tentaram, ainda em plena época racionalista, pôr em evidência o interesse das antigas mitologias. Francis Bacon, um dos grandes responsáveis pela instauração do ideal moderno de ciência, via nas fábulas mitológicas o sopro de uma antiquíssima sabedoria que sobreviveu graças às flautas dos poetas gregos⁴. Entre

3 Cf. W. Killy (Hrsg.), *Mytographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*, Wiesbaden, 1974.

4 F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. II. c.13; *The Works of F. Bacon* (ed. Spedding/Ellis/Heath), London, 1857-1874, vol. I, 521: «Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cuiusdam aurae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderunt».

os desideratos da *Grande Instauração*, que se propõe, aponta a elaboração da «filosofia segundo as parábolas antigas». E ele próprio se empenha na decifração do conteúdo de verdade de alguns dos mitos, nos quais via condensada essa «*sapientia veterum*»⁵. Também Leibniz por várias vezes sugeriu a fecundidade de uma investigação que visasse extrair «*aurum ex stercore Mythologorum*», indicando nomeadamente a possibilidade de se ler a história dos povos antigos nos respectivos mitos e fábulas dos seus deuses⁶.

Caberia, porém, ao filósofo italiano Giambattista Vico — herdeiro da rica cultura filológico-histórica dos renascentistas e imbuído, por outro lado, do espírito metódico dos modernos —, levar a cabo uma hermenêutica sistemática da linguagem poética dos antigos gregos e romanos, descobrindo nos seus mitos um sistema completo e auto-suficiente de representação do mundo — toda uma «sabedoria», com a respectiva metafísica, lógica, moral, economia, política, história, cosmologia, física, geografia e cronologia. Indo mais longe ainda, Vico mostra, por uma dedução filológica, a originária identidade do *mythos* e do *logos*⁷, ao mesmo tempo que, numa clara crítica ao estreito racionalismo moderno, representado por Descartes, Espinosa e Locke, aponta a necessidade de conciliar de novo o entendimento e a imaginação, de modo a que «a metafísica dos filósofos ande de concerto com a metafísica dos poetas»⁸.

Na última década do século XVIII, assiste-se, sobretudo na Alemanha, no quadro da reacção contra a *Aufklärung*, a um movimento de recuperação do significado dos mitos, nos quais se crê captar uma verdade mais originária e mais autêntica, por mais próxima da natureza e da originária identidade cultural dos povos, movimento este que atinge o seu ponto culminante na primeira geração do Romantismo e dá depois origem ao florescimento dos estudos positivos de análise e interpretação das diferentes mitologias que vêm até à actualidade⁹.

5 *Ibidem*, 520-538; *De Sapientia Veterum Liber*; *Works*, VI, 617-764; *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*; *Works*, III, 79-118.

6 *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, 1978, III, 203; VI, 47-48.

7 *La Scienza Nuova* (ed. de 1744), Milano, 1963, vol. I, 200-201: «'Logica' vien detta dalla voce *lógos*, che prima e propriamente significò 'favola', che si trasportò in italiano 'favella' — e la favola da' greci si disse anco *mythos*, onde vien a' latini *mutus* [...]: onde *lógos* significa e 'idea' e 'parola' [...] E pur *mythos* ci giunse diffinita 'vera narratio', o sia 'parlar vero', che fu il 'parlar naturale' che Platone prima e dappoi Giamblico dissero essersi parlato una volta nel mondo.»

8 *Idem, Ib.*, vol. II, 595.

9 Sobre este movimento, v.: Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des*

Da arte ao mito: a função mitopoiética do espírito

Mas a verdadeira compreensão do significado do mito por parte da filosofia só se tornaria possível mediante a transformação da própria concepção de razão e de filosofia. Schelling assim o reconhece, numa das suas *Lições de Introdução à Filosofia da Mitologia*, quando diz: «A filosofia só teve acesso a uma relação com o *íntimo* da mitologia quando atingiu ela própria a sua configuração intimamente histórica, a partir do momento em que ela mesma [...] se explicou como *história* da consciência de si.»¹⁰

Para Schelling, esse momento fora obviamente cumprido pelo seu próprio *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800). Pode, todavia, dizer-se, com toda a razão, que o passo decisivo nesse sentido fora dado já pela filosofia transcendental kantiana.

Nas *Críticas* de Kant, com efeito, a mesma razão que leva ao extremo esforço a tentativa de se compreender a si mesma, surpreende-se, por fim, como uma espécie de energia criadora de formas, gerida por um *Bildungstrieb* análogo daquela energia vital que faz surgir as formas da natureza orgânica e as criações artísticas do génio. A razão já não pode encontrar ingenuamente na ordem do ser a imperturbável instalação em que se acomode ou a regra que a oriente e, por outro lado, aprendeu a desconfiar da excessiva segurança autista que lhe advinha do ancoradouro de um pensar de matriz geométrico-matemático mediante o qual tecia as redes com que pensava captar a realidade. Reflectindo sobre o seu modo de operar, ela descobre-se antes como algo que, seguindo a sua espontaneidade e teleoformidade próprias, cria formas de representação mediante as quais torna possível e rege o seu comércio com os objectos e constrói o seu próprio elemento, dando sentido à natureza, ao homem e ao seu próprio exercício de doação de sentido. Para além da subordinação do pensar à ordem do ser, ou da subordinação do ser à ordem do pensar, entrevê-se agora a possibilidade de uma nova relação, que Kant traduz mediante a categoria do *jogo*: em última instância, as relações entre o pensar e o ser, entre a subjectividade e o mundo, entre o espírito e a natureza dão-se, não por determinação unilateral de um pelo outro, mas segundo uma recíproca gratuitidade, uma espontânea ludicidade, uma espécie de «necessidade livre». Esta dimensão da espontaneidade

Mythos, Band 2: *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt, 1991, cap. II-IV; M. Frank, *Ob. cit.*, Vorlesungen 5-7.

10 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Band I: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Darmstadt, 1973, 223.

lúdica mas criadora, em que se exprime o «feliz acordo» entre o espírito e a natureza, é particularmente manifesta na fenomenologia da criação artística, enquanto obra do génio.

A arte torna-se assim o paradigma e o *organon* da própria Filosofia, sendo promovida no terreno desta, não só como constituindo um novo domínio ao lado de outros (da ciência e da moral), mas sobretudo na medida em que a Filosofia se pensa agora não já por analogia privilegiada com a *matese* ou com a ciência, mas por analogia com a *poiese* e a arte, como se ambas brotassem de uma mesma instância mais funda do humano, ainda mais originária e essencial do que o entendimento ou a razão: o *Gemüt*. À arte, assim relevada e hipostasiada, se solicita agora que sane os conflitos e as divisões do homem em si mesmo, do homem com a natureza, do homem com o homem. Sucessiva ou cumulativamente ela é investida num conjunto de funções que vão desde a função de uma terapêutica "transcendental" (Schelling, Novalis, Nietzsche, Freud) à função de reconciliação moral e antropológica do homem consigo mesmo, com os outros humanos e com a natureza (Schiller), ou à função política de emancipação e libertação humana do império da necessidade e de todas as formas de opressão (Adorno, Marcuse). Sobretudo, 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 exhibe-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 exhibe a sua peculiar poética.

A partir de Kant — no Classicismo, no Romantismo e no Idealismo — desenvolve-se, com diferente intensidade e tonalidade, esta comum convicção do íntimo parentesco que existe entre a filosofia, a arte (sobretudo a poesia ou a música), a natureza e a vida. Convicção de que comunga ainda o jovem Nietzsche, o qual delimita o horizonte em que se inscreve a sua tarefa enquanto filósofo, com estas palavras: «mostrar como a vida, a filosofia e a arte podem ter uma mais profunda mútua relação de parentesco.»¹¹

É no ambiente criado pelas *Críticas* kantianas que igualmente se redescobre, sob a tutela da arte, o sentido das linguagens da imaginação — o símbolo, a metáfora, os mitos — e o sentido da própria linguagem como órgão e elemento do pensamento. Mais ainda: neste novo contexto surge, com mais vigor do que em Vico, o explícito projecto de reconciliação da razão com a imaginação, da filosofia com o mito. É na «ideia estética» — esse produto do espírito criador do génio, que se oferece como uma «representação da imaginação que dá muito que pensar, sem que um pensamento ou conceito determinado se lhe ajuste, sem que linguagem alguma a possa tornar completamente compreensível»¹² — que Kant vê já realizada essa reconciliação. Sob a designação de «ideia estética» pensa o filósofo crítico aquelas formas mediante as quais o espírito, graças à imaginação no seu «jogo livre» (*freies Spiel*)¹³, consegue tornar sensível, sob o modo plástico

11 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1875); *Sämtliche Werke* (SW), Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, (Hrsg.v. G. Colli/M. Montinari), München/Berlin/New York, 1980, VIII, 104.

12 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49; *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin, 1902 ss (reimpr.: Berlin, 1968), V, 314. O mesmo Kant invoca o mito de Isis para ilustrar a sua concepção da *ideia estética*: «Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): 'Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.'» (*Ib.*, 316)

13 Eugen Fink põs em evidência, na parte final do seu estudo sobre Nietzsche (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960; e também em *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960), a importância da metáfora do "jogo" — "jogo do mundo" — no pensamento nietzscheano. Sem dúvida, foi lendo Heraclito que Nietzsche descobriu o fecundo sentido dessa «metáfora cósmica» que lhe permite pensar uma forma de superar a clássica antinomia entre o mecanicismo e o finalismo (cf. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; SW, I, 828 ss). Deve-se contudo a Kant (e, no seguimento deste, a Schiller) o ter colocado esse motivo metafórico não apenas no centro da sua concepção do estético e da arte (concebendo-os como «jogo das representações»), mas ainda no centro da concepção da própria subjectividade (concebida como «jogo harmónico das faculdades») e da própria relação espírito-natureza, que se exprime em termos de graciosa *Zusammenstimung* ou *Zweckmässigkeit*. Cf. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 256, 258.

ou literário, o que é da ordem do supra-sensível ou do sublime, sem que estes se degradem ou se limitem nas imagens que os representam ou nas palavras que os exibem. Pensa, concretamente, nas criações do espírito que supõem a mediação simbólica¹⁴, e que se podem traduzir ora numa alegoria, ora numa metáfora, ora num mito.

Projectos de uma «nova mitologia»

Ainda sob o efeito da inspiração de Vico, Herder vê na mais antiga mitologia toda uma filosofia da natureza que tenta explicar o universo no seu devir, no seu permanecer e no seu perecer¹⁵. Por seu turno, movendo-se já no contexto aberto pela filosofia transcendental, Friedrich Schlegel considera a mitologia como o «cerne da poesia» e como a matéria prima que, metamorfoseada, subsiste nos problemas da mais moderna filosofia¹⁶. Dele é a ideia da criação de uma «nova mitologia», a qual, ao contrário da antiga, que abraçava o que havia de mais vivo no mundo sensível, deve ser formada «a partir da mais profunda profundidade do espírito» (*aus der tiefsten Tiefe des Geistes*)¹⁷. E Schelling, a quem se deve o mais significativo esforço no sentido da elaboração de uma «filosofia da mitologia», considerava a mitologia como a «poesia absoluta», «o elemento e o terreno onde todos os produtos da arte subsistem e florescem», «a matéria eterna de onde brotam todas as maravilhosas e variadas formas da arte». Também ele propõe a criação de uma «nova mitologia», capaz de realizar a síntese da mitologia grega e da mitologia cristã, da natureza com o espírito e a história, capaz, enfim, de reconduzir a filosofia dos cumes da sua «intuição intelectual» ao «oceano universal da poesia, de onde inicialmente partiu»¹⁸.

Em nenhum documento, porém, se exprime tão eloquentemente o propósito de reconciliação da filosofia com a mitologia como no fragmento conhecido por *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1797), cuja autoria tem sido atribuída a três jovens

14 *Kritik der Urteilskraft*; Ak V, 352-354.

15 Herder, «Über Bild, Dichtung und Fabel» (1787), in: H. G. Rotzer (Hrsg.), *Texte zur Geschichte der Poetik in Deutschland*, Darmstadt, 1982, 326.

16 F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, München/Paderborn/Wien, 1958ss., Bd. II, 264; Bd. XVIII, 134.

17 *Kritische Ausgabe*, Bd. II, 311-328.

18 Schelling, *Philosophie der Kunst*, Darmstadt, 1980, 50. *System des transzendentalen Idealismus*; *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter, München, 1927, Bd. II, 629. Cf. Chr. Jamme, *Ob.cit.*, 35-39.

estudantes de Tübingen, que dão pelos nomes de Hegel, Schelling e Hölderlin¹⁹.

Aí se lê: «Falarei, em primeiro lugar, de uma ideia que, tanto quanto sei, ainda não ocorreu a nenhum homem — necessitamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia deve estar ao serviço das ideias, deve tornar-se uma mitologia da Razão. Enquanto não tornarmos estéticas, isto é mitológicas as ideias, elas não têm qualquer interesse para o povo; e enquanto a mitologia não for racional, o filósofo envergonha-se dela. Assim, devem finalmente dar-se as mãos os cultos e os incultos, a mitologia deve tornar-se filosófica, para que o povo se torne racional, e a filosofia deve tornar-se mitológica, para que os filósofos se tornem sensíveis.»²⁰

Assim enunciado, o projecto visa claramente, sob a designação da reconciliação da filosofia com a mitologia, um programa antropológico de reconciliação do homem consigo mesmo, pondo em harmonia as suas faculdades cognoscitivas, a razão e a sensibilidade, que a tradição filosófica, de uma maneira geral e, aparentemente, também a filosofia kantiana²¹ tinham separado e contraposto. Mas esta separação no domínio cognoscitivo e antropológico tem o seu correspondente no plano político-social, na divisão entre cultos e incultos, entre os filósofos e o povo. O programa de reconciliação da mitologia com a filosofia aponta, pois, igualmente no sentido de restabelecer a harmonia social e cultural. Há que não esquecer, contudo, a concepção de fundo que anima este programa e a ideia de razão e de filosofia que lhe preside. Trata-se, na verdade, de uma concepção em que o lugar supremo no sistema trinitário das ideias (verdade, bem, beleza) cabe declaradamente à beleza e em que a Poesia — ou seja, uma instância poética transcendental — subsume todas as produções do espírito, todas as artes e, inclusivamente, a própria filosofia. Em suma, preside-lhe a consciência de que «o supremo acto da razão é um acto estético», de que «a filosofia do espírito é uma filosofia estética»

19 A crítica recente inclina-se para a atribuição da autoria do fragmento a Hegel, o qual o teria redigido em estreita colaboração com Hölderlin. Cf. M. J. Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da filosofia* (1981), Lisboa, 1992, 25; Chr. Jamme/H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels "Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Frankfurt/M., 1984; F.-P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin, 1989.

20 J. Hoffmeister (Hrsg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1974, 219-221.

21 Sobre este ponto, v. acima, o cap. I.

e de que «o filósofo deve possuir tanta força e sentido estéticos como o poeta»²².

O que definitivamente sobressai neste manifesto filosófico é a percepção da originária solidariedade — se não mesmo identidade — entre o *pensar* (*Denken*) e o *criar* ou *inventar* (*Dichten*), a percepção enfim da natureza poética do trabalho do espírito. Esta percepção, já insinuada em Kant²³, alimentará a geração classicista²⁴, idealista e romântica e manter-se-á viva até aos nossos dias, constituindo a última fase do pensar heideggeriano ainda um inequívoco testemunho disso²⁵.

É assim que, convicto da originária identidade entre filosofia e poesia, Novalis pode dizer que "a filosofia é o poema do entendimento (*Poem des Verstandes*), a unidade do entendimento e da imaginação"²⁶. E Nietzsche, levando mais longe ainda a mesma ideia, dirá da filosofia que «ela é uma forma de poesia ... a poesia para além das fronteiras da experiência» (*es ist eine Form der Dichtkunst... es ist die Dichtkunst ausser den Grenzen der Erfahrung*)²⁷. Pelo menos no que respeita aos seus fins e ao modo da sua produção, a filosofia tem que ver mais com a arte do que com a ciência. Se parece ter ainda de comum com esta última o modo de exposição por conceitos, ela representa, na verdade, a domesticação da ciência pela arte, «a ultrapassagem da ciência mediante as forças mitopoiéticas» (*Überwindung*

22 *Dokumente*, 220. Sobre a recuperação do mito no pensamento alemão pós-kantiano, v., para além das já citadas obras de Jamme/Schneider, de Frank e de Hansen: J. Fried, *Die Symbolik des Realen. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik*, München, 1985; Heinz Göckel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt/M., 1981.

23 Kant, *Opus Postumum*, Ak XXI, 101, 102, 126; Reflexion 1485, Ak XV, 703.

24 Cf. F. Hölderlin, *Hyperion, Sämtliche Werke und Briefe*, München, 1970, Band I, 659: «Was hat die Philosophie,... was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu tun? — Die Dichtung... ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft.»

25 O tópico do «carácter poético do pensar» (*Dichtungscharakter des Denkens*) e do "poetar pensante" (*das denkende Dichten*) torna-se cada vez mais insistente no pensamento heideggeriano, sobretudo a partir de meados dos anos 30, numa assídua leitura da poesia de Hölderlin e de outros poetas, à qual julgamos não ser alheia a interpretação da obra de Nietzsche por essa mesma altura empreendida pelo professor de Freiburg. Numa das múltiplas ocorrências do tema, Heidegger escreve: «Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.» (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1977, 23). Cf. Mafalda de Faria Blanc, «Heidegger e a Poesia», *Filosofia*, Public. Periódica da Soc. Port. de Filosofia, vol. III (1989), 41-48.

26 Novalis, *Schriften*, Band 2: *Das philosophische Werk*, Darmstadt, 1981, 531.

27 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1872-Anfang 1873); SW, VII, 439.

des Wissens durch mythenbildende Kräfte), a «prosecução do impulso mítico» (*Fortsetzung des mythischen Triebes*). Este impulso mítico e estas forças mitopoiéticas levam o filósofo a exprimir-se, não apenas em conceitos, mas «também essencialmente em imagens» (*auch wesentlich in Bildern*)²⁸. Também para Nietzsche, o pensar do filósofo é entendido como criação e invenção: «ele conhece, na medida em que inventa, e inventa, na medida em que conhece» (*er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt*)²⁹.

Mas há outro ingrediente decisivo que intervém na inspiração do projecto nietzscheano. Trata-se da filosofia de Schopenhauer, ela mesma, sob muitos aspectos, uma radicalização de motivos propostos pelo Idealismo kantiano e pós-kantiano e pelo Romantismo, cujas teses fundamentais vão encontrar eco no pensamento do jovem Nietzsche: antes de mais, a concepção da vontade como essência da realidade; a visão anti-intelectualista e trágica, que afirma o sofrimento como essência da vida (*wesentlich alles Leben Leiden ist*)³⁰; a crítica do princípio de individuação como constituindo o mal ontológico e a concepção dos indivíduos como fenómenos (*Erscheinungen*) da vontade do mundo; enfim, a concepção da arte, do mito e dos símbolos não como expressão alegórica e indirecta de uma verdade do entendimento, mas como expressão da vontade, dos sentimentos, dos impulsos e das paixões, do próprio corpo.

Schopenhauer radicaliza o princípio de autonomia da arte em relação à ciência e à moral, já afirmado em Kant, libertando-a, e com ela os mitos e os símbolos, do domínio do conhecimento e da representação, para os reconhecer como «afirmação da vontade de viver» (*Bejahung des Willens zum Leben*)³¹. Sem esta radicalização e, por conseguinte, sem a mediação de Schopenhauer, não se compreenderia a concepção nietzscheana do mito e do símbolo como expressões de uma sabedoria trágica.

Acrescente-se a isso ainda a «metafísica da música», desenvolvida pelo mesmo Schopenhauer na sua obra maior: «A música não expõe, como todas as outras artes, as ideias ou os níveis de objectivação da vontade, mas expõe directamente a própria vontade; por isso é que ela actua directamente sobre a vontade, isto é, os sentimentos, as paixões

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, 439, 459.

30 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 56; *Sämtliche Werke*, ed. E. Grisebach, Leipzig, I, 403.

31 *Die Welt*, 4. Buch, § 60; *Sämtliche Werke*, I, 422ss.

e os afectos do ouvinte.»³² A música revela-se assim profundamente radicada na essência mesma das coisas e do mundo, investida de um poder simultaneamente metafísico e físico³³, e é por isso que, como dirá Nietzsche, captamos na sua linguagem a «secreta história da nossa vontade e de todos os seus estímulos e impulsos» (*geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen*)³⁴.

"Nascimento da tragédia" — "renascimento do mito"

As sumárias indicações até agora aduzidas bastam para nos fazer cair na conta de como a proposta nietzscheana, formulada em *O nascimento da tragédia*, deve ser apreciada no contexto de um movimento filosófico-cultural mais amplo, que, em termos gerais, se pode descrever como um movimento de retorno da razão ao mito, de reencontro da filosofia com a mitologia e o mundo dos símbolos, pela mediação da arte e, em especial, da música, o substituto, para o homem moderno, dos mitos simbólicos do homem grego antigo. Movimento este que, desencadeado, do ponto de vista especulativo, pelas *Críticas* kantianas e enunciado, enquanto programa filosófico-cultural, pelos jovens idealistas e românticos de Tübingen, constitui um dos mais decisivos acontecimentos filosóficos dos últimos dois séculos e encontra justamente na obra de Nietzsche porventura a sua mais extrema e apaixonada concretização.

Ao conceber a filosofia como «poesia para além das fronteiras da experiência», Nietzsche radicaliza a consciência kantiana e romântica da poética transcendental, do íntimo parentesco existente entre filosofia, arte e vida, da urgência de ultrapassar a ciência e civilização científica mediante a arte e a civilização artística³⁵.

Mas a solução nietzscheana tem ainda isto de peculiar: cumprindo o projecto filosófico-cultural que apontava no sentido de uma devo-

32 «Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, dass sie auf den Willen, d.i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt.» *Die Welt*, 3. Buch, Kap. 39; *Sämtliche Werke*, Leipzig, II, 525-526.

33 *Ibidem*, 3. Buch, Kap. 39; *Sämtliche Werke*, II, 528.

34 SW, II, 530.

35 Na autocrítica, Nietzsche resume nesta fórmula o que «pela primeira vez» teria acontecido com a sua obra juvenil: «a ciência vista sob a óptica do artista, e a arte sob a óptica da vida». SW, I, 14.

lução da filosofia ao mito, como solução especulativa no âmbito de uma «metafísica da arte», de acordo com a qual só a arte vale absolutamente e só ela pode fornecer o ponto de vista de apreciação universal do mundo e da vida, ele resolve a questão também historicamente, reconduzindo-nos àquele momento paradigmático em que o pensamento filosófico comungava ainda do elemento comum ao mito, à arte e à vida; numa palavra, reconduzindo-nos ao tempo e elemento da tragédia antiga. A história é, por conseguinte, invocada para justificar a metafísica. Ela tem por função mostrar como aquilo que foi possível uma vez — a saber, a união da filosofia e da arte na forma de uma sabedoria trágica —, pode sê-lo de novo³⁶. É assim, mediante uma interpretação da tragédia e da cultura gregas, mas profundamente imbuído de uma concepção romântica do génio e da arte³⁷, concebida esta na sua forma mais tipicamente romântica — a música — e representada pelo drama musical wagneriano³⁸, que Nietzsche leva a cabo

36 SW, VII, 428-429; Cf. a carta a Carl von Gersdorff, de 18 de Novembro de 1871; *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe (Hrsg. v. G. Colli/M. Montinari), 8 Bde, München/Berlin/New York, 1986, III, 242.

37 Nietzsche, que viria a criticar duramente os românticos e a ver no Romantismo uma forma de decadência, recusa que se considere a sua primeira obra como um «livro romântico» (SW, I, 20-22). Mas o acento profundamente romântico da concepção nietzscheana do génio, da arte, da música, do mito, do dionísio (e poderíamos ainda acrescentar: do trágico e da tragédia, da crença no poder criador e salvador do «espírito» originário dos povos), foi recentemente posto em destaque por Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens 1750-1945*, Band 2: *Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs*, Darmstadt, 1985, 129 ss. Christoph Jamme, na mesma linha, comentando a ambígua relação de Nietzsche com o primeiro Romantismo, diz que o filósofo «só polemiza [com o Romantismo] porque este constitua o cerne do seu ser» (*Ob. cit.*, 84-85). Sobre a recepção e o tratamento pelos Românticos dos mitos de Dionisos, v.: M. Frank, *Ob. cit.*, Vorles. 9-11. Sobre a íntima relação da estética nietzscheana com a estética romântica, sobretudo a de Schelling e a de Schopenhauer, v. S. M. Fiz, *La Estética en la Cultura moderna*, Madrid, 1987, 203-211.

38 Nietzsche lê a tragédia grega através do drama musical wagneriano. Mas também se pode dizer o inverso — que lê o drama musical de Wagner através da tragédia grega. O que não parece sustentável é considerar as ideias de Nietzsche como mero efeito da sedução wagneriana. Há um percurso pessoal do filósofo, verdadeiramente autónomo, o qual por momentos converge no mesmo sentido do de Wagner. Quando Wagner lhe envia o seu ensaio sobre Beethoven, o jovem filósofo não vê melhor maneira de lhe mostrar o quanto compreende essa «filosofia da música», onde reconhece a inspiração de Schopenhauer, do que enviando-lhe o ensaio que nesse verão escrevera sobre o «espírito dionísio» (Carta de 10 de Novembro de 1870; *Sämtliche Briefe*, III, 156-157). Quando, mais tarde, o mesmo Wagner lhe envia o ensaio sobre os actores e cantores da ópera, Nietzsche responde-lhe dizendo ter meditado muito sobre a coreografia da tragédia grega e ter descoberto nas peças de Ésquilo aquela mesma conexão entre plástica, mímica e disposição dos actores que Wagner preconizava para a nova ópera (*Sämtliche*

a devolução da razão ao mito.

Vista a partir desta perspectiva, a filosofia nietzscheana como que fecha o ciclo do filosofar ocidental, interpretando-o, rejeitando-o e, pelo menos na intenção, superando-o, num esforço de recuperação do mais originário e autêntico. Se o pecado original da civilização ocidental pode ser interpretado como a «perda do mito, da pátria mítica, do mítico seio materno» (*Verlust des Mythos, der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoßes*)³⁹ da vida cósmica, a esperança da regeneração impõe-se como um «regresso à originária pátria mítica perdida» (*Rückkehr zur Urheimat ... verlorene Heimat ... seine mythische Heimat*)⁴⁰, como um «renascimento do mito» (*Wiedergeburt des Mythos*)⁴¹.

A resposta de Nietzsche ao problema da alienação da essência humana, problema tão decisivo para a consciência filosófica do século XIX, encontra aqui a sua formulação: é regressando ao mito que se opera o «reencontro do homem consigo próprio» (*Sichwiederfinden*), o «retorno a si mesmo» (*Rückkehr zu sich selbst*), o «regresso à fonte originária da própria essência» (*Heimkehr zum Urquell seines Wesens*)⁴², que constitui, ao mesmo tempo, o regresso ao «seio da verdadeira e única realidade» (*in den Schoß der wahren und einzigen Realität*), ao «seio do Uno originário» (*Schosse des UrEinen*)⁴³.

A luta contra o «socratismo», levada a efeito nas páginas de *O nascimento da tragédia*, é uma luta contra o domínio e primado do *logos* na cultura e filosofia ocidentais sob a forma da civilização científica, que produziu o homem abstracto, a educação abstracta, o Estado abstracto, a moral abstracta, o direito abstracto, enfim o «homem sem mitos» (*mythenlose Mensch*) e «sem energia natural criadora» (*ohne... schöpferische Naturkraft*), o qual engana a sua pobreza de identidade e a sua fome de essência com o culto autodissolvente da história, da crítica, da ciência. «Pense-se — diz Nietzsche — uma cultura que não tenha nenhuma sede originária estável e sagrada, mas que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a alimentar-se miseravelmente de todas as culturas — isso é o contemporâneo,

Briefe, IV, 90-91). Wagner e a sua música passarão no apreço de Nietzsche, como promessas frustradas. Mas isso em nada afecta a posição do filósofo relativamente à música e à virtude regeneradora da arte, em suma, em relação à sua «metafísica de artista». (Cf. SW, I, 20)

39 SW, I, 146.

40 SW, I, 149.

41 SW, I, 147.

42 SW, I, 128.

43 SW, I, 141.

como resultado daquele socratismo orientado ao extermínio do mito» (*Vernichtung des Mythos*)⁴⁴.

Na sua luta contra esse socratismo, que na cultura contemporânea se manifesta como insaciável necessidade do «histórico», como instinto «crítico», como sôfrego «querer saber», em suma, como incondicional «fé no universal poder milagroso do saber» (*Glauben an die Universalheilkraft des Wissens*)⁴⁵, Nietzsche reconhece-se, nesta fase, apoiado por duas grandes figuras do pensamento alemão que o precederam, precisamente Kant e Schopenhauer, em cujas filosofias vê o mérito de terem posto em evidência os limites da ciência e da relação científica com o mundo, tornando assim possível a recuperação daquele plano onde se encontram as raízes de tudo o que é mais elevado e mais profundo, a saber, a arte e a ética, abrindo o caminho a uma sabedoria «trágica» e a uma civilização artística⁴⁶. A posterior agressividade das críticas, sobretudo ao primeiro daqueles pensadores, não consegue apagar a profunda influência que a filosofia do velho professor de Königsberg exerceu na formação das primeiras intuições do jovem Nietzsche⁴⁷. O que de essencial deve a um e a outro já acima o deixámos indicado.

«A música como mãe da tragédia»

A obra *O nascimento da tragédia* deve ser lida segundo dois registos, que se entrecruzam por um jogo complexo de correspondências e analogias: o registo de uma metafísica estética e o das correlações histórico-culturais.

O leitor de Nietzsche não será por certo insensível à extraordinária agilidade com que o filósofo estabelece analogias, tipifica com um simples traço todo um período cultural, aponta correlações ou assinala contraposições entre épocas e figuras históricas. À primeira vista,

44 SW, I, 146.

45 SW, I, 111.

46 SW, I, 118.

47 Não cabe desenvolver aqui o complexo problema das leituras nietzscheanas de Kant, ao qual dedicaremos um próximo ensaio. Segundo cremos, foi H. Vaihinger quem, pela primeira vez, soube ver a profunda e fecunda presença, não por certo do «Kant dos livros escolares», mas do «autêntico espírito da filosofia kantiana» nas várias fases do pensamento de Nietzsche (*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, 771-790).

poderíamos ser levados a pensar que estamos perante um pensador dileitante e ligeiro, que não atende à espessura dos problemas ou das realidades a que se refere. Na verdade, porém, isso decorre da peculiar perspectiva hermenêutica em que ele se coloca, que é ela mesma uma hermenêutica de tipo estético. A história, as épocas, os homens e suas realizações são apreciados, não do ponto de vista de uma teleologia histórica (onde fossem determinantes as categorias de progresso, desenvolvimento e crescimento cumulativos, com vista a um objectivo final universal que recuperasse e transcendesse cada um dos momentos singulares), mas em si mesmos, segundo uma perspectiva de diferenciação qualitativa e tipológica. O filósofo-artista capta (ou crê captar), num simples relance, todo o movimento da história, todo um período, toda uma manifestação cultural, e descobre intuitivamente, como que por instinto, o espírito que os anima, o tipo a que pertencem, aquilo que os une, ou o que definitivamente os irreconcilia.

Esta concepção hermenêutica da história cultural (que, na verdade, visa libertar a apreciação do mundo humano — a vida e os valores, a moral e a arte, tudo o que é nobre e sublime — das malhas do historicismo dominante na segunda metade do século XIX) será exposta por Nietzsche no ensaio intitulado *Acerca da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873-74), mas a sua primeira obra está construída já segundo esta perspectiva de historiador-artista⁴⁸. A arquitectura desta obra, porém, correria o risco de se desfazer num mero jogo de analogias avulsas, se um elemento mediador não sustentasse as correspondências e correlações que nela se multiplicam. Ora é aqui que intervém e se torna decisiva a função da música. Não só, «como mãe da tragédia» (*als Mutter der Tragödie*)⁴⁹, para revelar a origem desta, ou iluminar a essência do espírito contemporâneo (representado, muito romanticamente, no «espírito alemão» e na sua música), mas também como chave da compreensão da própria obra e pensamento nietzscheanos.

O filósofo exige do seu leitor a sintonia, a capacidade de perceber com ele todas as vozes da torrente musical da vida. O interlocutor de Nietzsche deve ter a música por «língua materna» e saber «encostar o ouvido ao ventrículo da vontade do mundo»: «Dirijo-me apenas àqueles que estão directamente familiarizados com a música,

48 Sobre os pressupostos da hermenêutica nietzscheana da história, v. o nosso ensaio «Nietzsche e o Renascimento», *Revista da Faculdade de Letras* (Lisboa), 5ª série, nº 2, 1984, 30ss.

49 *Nachgelassene Fragmente* (Herbst 1869); SW, VII, 13.

que nela têm como que o seu seio materno (*Mutterschooss*) e que estão em conexão com as coisas quase exclusivamente por meio de inconscientes relações musicais.»⁵⁰

Se tomarmos esta declaração a sério, que dizer das interpretações da filosofia de Nietzsche e até da sua obra *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, onde a questão da música não é sequer visada?⁵¹

Mas a importância da música não reside apenas na sua função por assim dizer hermenêutica. Nela, em última instância, se condensa e exprime a «metafísica de artista» que o filósofo propõe: «só a música, frente ao mundo, pode dar uma ideia daquilo que se deve entender por justificação do mundo como fenómeno estético.»⁵²

Na perspectiva do nosso tema, duas correlações são de sublinhar, nesta primeira obra de Nietzsche.

Em primeiro lugar, a correlação entre o destino da música e o da filosofia. Elas seguem solidárias, lado a lado, tanto na fase da sua máxima manifestação como no momento da sua degenerescência. A correlação essencial entre música e filosofia dobra-se e manifesta-se na correlação histórica, por inversão, que se adverte entre a época grega e a época contemporânea.

Na Grécia, assiste Nietzsche à soberana realização da música dionisíaca e da sabedoria trágica na forma das tragédias de Sófocles e de Ésquilo e das filosofias de Heraclito ou de Empédocles, e acompanha a sua posterior e igualmente solidária degenerescência, que se manifesta, respectivamente, na forma do ditirambo ático, da filosofia de Sócrates e das tragédias de Eurípedes⁵³. Na cultura alemã do seu tempo, lê o processo inverso: o reencontro da música e da filosofia na forma do mito trágico ou drama musical wagneriano, que constitui a promessa e já a primícia de uma nova civilização de tipo estético. Ao mesmo tempo que, na música wagneriana, vê ressurgir o «fundo dionisíaco do espírito alemão», vê levar-se a cabo, de forma definitiva, no terreno da filosofia (nomeadamente em Kant e em Schopenh-

50 SW, I, 135.

51 A obra musical de Nietzsche foi publicada por Curt Paul Janz (Friedrich Nietzsche, *Der Musikalische Nachlass*, Basel, 1976). Sobre a importância da música para a compreensão do pensamento de Nietzsche, v. M. J. Carmo Ferreira, «Nietzsche, a Europa e a Música», *Revista da Faculdade de Letras* (Lisboa), 5ª série, nº 10, 1988, 95-100; Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York, 1988.

52 SW, I, 152.

53 SW, I, 112.

nhauer), a instauração do processo à civilização socrática e ao seu optimismo científico. Ambos os movimentos se conjugam para anunciar, na figura da arte e, em especial, na da música, uma nova sabedoria mais séria e mais profunda, uma «sabedoria trágica».

O jovem filósofo não pode deixar de ligar tantos sinais que se lhe oferecem, não pode deixar de interpretar o seu convergente significado. A questão impõe-se-lhe: «Para onde nos remete o *mysterium* desta unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, de cujo conteúdo não podemos fazer ideia a não ser mediante analogias helénicas?»⁵⁴

E a resposta ocorre-lhe no fio da analogia histórica: «Parece que estamos a reviver analogicamente e, de certo modo, em ordem inversa as grandes épocas da cultura helénica e que, por exemplo, parecemos estar agora a recuar da era alexandrina para a época da tragédia.»⁵⁵

Ou revela-se-lhe, vinda «do fundo dionisíaco do espírito alemão»: «Se mostramos a conexão que existe entre o desaparecimento do espírito dionisíaco [...] e a transformação e degenerescência do homem grego — que esperanças não devem em nós nascer quando os mais seguros auspícios nos garantem o processo inverso, o progressivo despertar do espírito dionisíaco no nosso mundo contemporâneo! [...] Do fundo dionisíaco do espírito alemão surgiu um poder (*Macht*) que nada tem de comum com as condições originárias da cultura socrática e que por esta nem é explicado nem consentido, mas antes é por ela sentido como o horrivelmente inexplicável, como o excessivamente hostil, a música alemã, tal como ela se deu a conhecer principalmente no seu poderoso curso solar desde Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner.»⁵⁶

Em segundo lugar, mais decisiva e também mais profunda, a correlação, melhor dizendo, o «estreito parentesco» (*engste Verwandtschaft*) entre música e mito, entre música e tragédia, bem expressa nesta declaração: «Para nós a música tornou-se mito, um mundo de símbolos: relacionamo-nos com a música da mesma forma que os Gregos se relacionavam com os seus mitos simbólicos.»⁵⁷

54 SW, I, 128.

55 *Ibidem*.

56 SW, I, 126-127.

57 SW, VII, 308. Seria interessante, mesmo estimulante, seguir a reiteração desta associação entre música e mito, depois de Nietzsche, no pensamento de Claude Lévi-Strauss. Os 4 volumes de *Mythologiques* não estão apenas construídos segundo uma explícita arquitetura musical, com a sua 'Ouverture' e o seu 'Finale', mas postulam mesmo a existência de uma afinidade profunda, de estrutura e de

É a intuição desse íntimo parentesco que subjaz a toda a obra, dando suporte não só às analogias históricas nela estabelecidas, como também à argumentação aí desenvolvida. Nela se funda a tese nietzscheana acerca do «nascimento da tragédia», segundo a qual esta começou por ser um coro e não um drama⁵⁸. E se esta tese acerca do primado e da função do coro de sátiros na tragédia pode hoje ser ignorada pelos estudiosos das coisas helénicas como irrelevante do ponto de vista histórico-filológico⁵⁹, há que reconhecer, contudo, que, também na economia do pensamento do jovem Nietzsche, o seu interesse efectivo é menos o de valer como uma interpretação histórica ou literária do que o constituir a dimensão simbólica de uma interpretação metafísica estética⁶⁰. A história e a filologia são invocadas para justificar a vida, e não por si mesmas, com o intuito de se obter uma suposta «verdade histórica objectiva».

O que Nietzsche crê surpreender e acha altamente significativo na tragédia clássica (e, como tal, nunca antes dele suficientemente advertido ou adequadamente explicado) é como, no preciso momento em que o mito heróico morria, a música dionisíaca o recupera, o subtrai à banalidade da fábula e o transfigura, dando-lhe um alcance universal, tornando-o símbolo de uma sabedoria dionisíaca — uma verdadeira metafísica trágica em imagens. E, da mesma forma, verifica como a degenerescência deste espírito da música acarreta consigo a

função, entre o mito e a obra musical. Também para Lévi-Strauss a inspiração wagneriana (e por certo a nietzscheana) é decisiva. V. sobretudo, o vol. I, *Le Cru et le Cuit* (Paris, 1964, 22-36) e o vol. IV, *L'Homme Nu* (Paris, 1971, 559-628). Cf. J.G. Merquior, *L'Esthétique de Lévi-Strauss*, Paris, 1977. Sobre o mito em Nietzsche, v., para além de Christoph Jamme (*Ob.cit.*, 84-89), W. Kuhmann, *Die Rückkehr des tauschenden Scheins der Dinge, Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Philosophie bei F. Nietzsche*, Köln, 1986; P. Putz, «Der Mythos bei Nietzsche», in: H. Koopmann (Hrsg.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M., 1979, 251-262; J. Salazar, «Mythos bei Nietzsche», in: H. Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin/New York, 1979, 174-198.

58 SW, I, 63.

59 Para além das concepções que consideram a tragédia apenas como um género literário dramático, adverte-se nos últimos decénios a tendência para contestar a ligação directa, suposta e defendida por Nietzsche, entre tragédia e culto de Dionisos e para considerar mesmo como um falso problema o da "origem da tragédia". Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris, 1951; Louis Gernet, «Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux» (1953), in: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1983, 83-118.

60 Para o enquadramento da concepção nietzscheana da tragédia no contexto da literatura e filosofia alemãs oitocentistas, v.: Benno von Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, München (1948), 1983, 644-651.

degenerescência e morte da tragédia e do mito, ao que sucede a emergência do espírito da ciência que domina, até ao seu próprio tempo, toda a cultura do Ocidente, incluídas a filosofia e a arte. E é ainda a mesma correlação histórica, mas agora invertida, que o filósofo perscruta na cultura alemã do seu tempo: o renascimento radioso do espírito dionisíaco, que se anuncia na música wagneriana, traz-lhe a promessa de um idêntico «renascimento do mito» e com ele da sabedoria trágica e civilização estética.

Mas, para além das correlações históricas, o que para o jovem filósofo se revela essencial é que só a música permite compreender o trágico como a vivência estética por excelência, sem o reduzir às categorias da lógica e da ciência ou aos imperativos da moral. Como compreender que, no mito trágico, o mesmo herói que se eleva e afirma em toda a grandeza sublime da sua individualidade seja aniquilado? Como suportar essa contradição, que a razão científica e a estética apolínea que lhe corresponde, só conseguem ver como horrível e incompreensível desarmonia, e que, todavia, produz em nós um inegável prazer estético?

Eis a resposta: «O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à do sentimento pleno de prazer que produz a dissonância na música. É o dionisíaco, com o seu originário prazer mesmo na dor, o comum solo de origem da música e do mito trágico.»⁶¹

Mito e música são, por conseguinte, a própria expressão do dionisíaco, e este é a própria essência da vontade universal do mundo, a qual, inocente e sem porquê, joga consigo mesma o seu jogo eterno de criação e destruição de todas as coisas: «O mito trágico convenceu-nos de que mesmo o horrível e o desarmónico é um jogo artístico que a vontade, na eterna plenitude do seu prazer, joga consigo mesma. Este fenómeno originário da arte dionisíaca, difícil de captar, só se torna imediatamente compreensível e captável no significado maravilhoso da *dissonância musical*.»⁶²

Noutra passagem, onde igualmente é reconhecível o recorte schopenhaueriano, lê-se: «Só a partir do espírito da música entendemos uma alegria na aniquilação do indivíduo. Pois nos exemplos individuais de tal aniquilação torna-se claro para nós o eterno fenómeno da arte dionisíaca, que a vida eterna, para além de toda a aparência e apesar de toda a aniquilação, exprime a vontade na sua onipotência como se estivesse por detrás do *principium individua-*

61 SW, I, 152.

62 *Ibidem*.

tionis. A alegria metafísica no trágico é uma tradução da sabedoria dionisíaca instintiva e inconsciente na linguagem da imagem: o herói, a mais elevada manifestação da vontade, é aniquilado para nosso prazer, porque ele é apenas fenómeno (*Erscheinung*) e a eterna vida da vontade não é atingida pela sua aniquilação. 'Nós acreditamos na vida eterna', assim clama a tragédia; enquanto a música constitui a ideia imediata desta vida.»⁶³

«O filósofo como médico da cultura»

Já Wackenroder advertira na música o extraordinário e misterioso poder de exprimir todos os registos da alma, de associar os mais díspares sentimentos, descrevendo-a como «uma breve e emocionante alegria que do nada nasce e ao nada torna», constituindo, enquanto tal, uma «verdadeira imagem da própria vida»; ou como uma «louca vontade (*wahnsinnige Willkühr*) que reconcilia na alma do homem a alegria e a dor, a natureza e a coacção (*Natur und Erzwungenheit*), a inocência e a crueldade, a brincadeira e o horror». A «perversa inocência (*frevelhafte Unschuld*) com que nos leva a desprezar superiormente o mundo e a demandar o céu ou, inversamente, a desprezar o céu e os deuses e a procurar atrevidamente uma bem-aventurança meramente terrena» e o «temível e oracular mistério que a envolve fazem da música uma divindade para o coração humano»⁶⁴.

O jovem Nietzsche herda este «misticismo estético»⁶⁵ de matriz romântica, cujo rasto se pode seguir desde Wackenroder a Wagner, passando por Schopenhauer, e que não só elevou a música a primeira das artes, mas igualmente lhe conferiu a dignidade de revelação metafísica da essência da realidade. A música é a revelação da «coisa-em-si», a «linguagem» e o «espelho da vontade do mundo»⁶⁶. Expressão da capacidade dionisíaca de um povo, ela é o «poder artístico, eterno e originário, que chama à existência o mundo dos fenómenos»⁶⁷.

Por isso que é linguagem e expressão directa da vontade e coração do mundo, a música está igualmente investida de uma função mistagógica. Tal como a tragédia antiga, também o drama musical moderno

63 SW, I, 108.

64 W. H. Wackenroder, *Phantasien über die Kunst von einem kunstliebenden Klosterbruder*, ed. bilingue, Paris, 1945, 326, 374-376.

65 Cf. V. Santoli, *Wackenroder e il misticismo estetico*, Rieti, 1929.

66 SW, I, 105 ss.

67 SW, I, 154.

não é propriamente um espectáculo para ser contemplado, mas é uma arte «absoluta», verdadeira celebração mística para a qual todas as forças do homem, todas as suas faculdades simbólicas e todos os seus membros são convocados e nela exercidos e arrebatados ao máximo. Associada ao mito, como celebração trágica do mistério eterno da vontade do mundo e da vida, a música cumpre a dissolução do indivíduo na «torrente unitária da harmonia», reconduzindo-o ao estado de identificação primordial com a natureza, devolvendo-o à comunhão com todos os seres no seio universal da vida. Nisso se manifesta igualmente a sua função terapêutica. Se, como vimos, o mal provém da perda da pátria originária, da cisão relativamente ao todo da vida, consagrada no *principium individuationis*, a celebração trágica e o drama musical, ao devolver-nos o sentimento da comunidade da vida universal, cura-nos. Dá-se assim uma «cura através da música» (*Heiligung durch Musik*) e o filósofo trágico pode considerar-se um mistagogo, um verdadeiro «médico da cultura» (*Arzt der Kultur*)⁶⁸. O parágrafo 21 de *O nascimento da tragédia* expõe, com acentos que denunciam uma inequívoca vivência pessoal⁶⁹, esta virtude mistagógica e terapêutica da tragédia antiga e do drama musical wagneriano.

Não nos é estranho este reconhecimento da virtude terapêutica, quer da arte em geral, quer da música e da tragédia, em particular⁷⁰. Sobejamente conhecida é a tese de Aristóteles, de resto evocada por

68 SW, I, 804.

69 Cf. G. Colli, «Nachwort», in SW, I, 904. Sobre esta vivência "dionisíaca" de Nietzsche, a propósito das tragédias de Shakespeare e da música, v. a carta a Rudolf Buddensieg, de 12 de Julho de 1864, *Sämtliche Briefe*, I, 293.

70 Cf. O. Marquard, «Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts», in: M. Frank/G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/M., 1975, 341-377. A atribuição de um poder curativo e catártico à música é característica na tradição do pensamento pitagórico-platónico. O próprio Aristóteles acolhe essa ideia na sua *Política* (VIII, 7, 1341b32-1342b20). Na tradição pitagórico-platónica punham-se em evidência as dimensões da harmonia, da proporção, do ritmo e da ordem universais, de que a música nos dá não apenas a evidência intelectual, mas também a confirmação e amostra sensível, como refere Leibniz: «Gleichwie fast nichts den Menschlichen Sinnen angenehmer als die Einstimmung der Musick, so ist nichts dem verstand angenehmer als die wunderbare einstimmung der Natur, davon die Musick nur ein vorschmack und eine kleine Probe.» *Die philosophischen Schriften*, VII, 122. Em Nietzsche, esta visão apolínea de uma estética tendencialmente intelectualista é transcendida numa visão dionisíaca, segundo a qual a música exprime a harmonia do mundo e da realidade sim, mas no coração das respectivas dissonâncias, na dor, na desordem e no caos. Ela exprime a ordem da vontade, não a do entendimento, é saboreada no sentimento, não na sensibilidade.

Nietzsche, acerca da função catártica da tragédia⁷¹. E Schelling, numa antecipação da tese nietzscheana, mostrara já que «o espírito mais íntimo da tragédia grega» não consiste no sentimento de infelicidade perante o destino do herói, mas antes na afirmação da suprema libertação mediante o supremo sofrimento, e que nisso está «a razão da reconciliação e da harmonia que nela reside, a saber que ela não nos dilacera, mas antes nos cura»⁷².

Para Nietzsche, a catarse e cura que a embriaguês dionisíaca e orgiástica da música realizam não têm um significado meramente psicológico ou moral, mas têm um verdadeiro alcance metafísico: por meio delas o homem reconcilia-se com o todo da vida universal e aí reencontra a sua essência perdida. Como se vê, a nostalgia da totalidade e da harmonia original com o mundo, a natureza e a vida não move menos o jovem autor de *O nascimento da tragédia* do que movera qualquer dos primeiros pensadores românticos.

O cumprimento do projecto romântico

«A partir do espírito da música», Nietzsche introduz-nos numa «metafísica da arte» que se dá como reencontro com o mito, ou mesmo como uma nova mitologia⁷³. O mito é concebido como a própria essência mais íntima da realidade e Dionisos é o símbolo de combate desta metafísica gerida pelo «instinto da vida». É da essência desta «metafísica de artista» que ela se dê sob a forma do símbolo e do mito, não apenas porque se contrapõe às filosofias científicas do conceito, que, nascidas sobre os escombros dos mitos que elas mesmas destruíram, perderam o sentido trágico da realidade, da vida e da própria criação artística e filosófica, mas também porque o mesmo filosofar se concebe agora como uma expressão qualificada do universal poder mitopoietico da natureza e da vida. Não é o instinto do saber e do conhecimento, mas o instinto de criar o que verdadeiramente move o filósofo, que nisso se reconhece parente do artista trágico. Porque está, tal como este, próximo do *atelier* da natureza, bem encostados os ouvidos ao coração do mundo e da vida, ele pode ouvir e entender a voz mais íntima da realidade que do seu próprio abismo lhe fala.

71 Aristóteles, *Política*, VIII, 7, 1341b 32-1342b 20; *Poética*, IV, 1449b 25.

72 *Philosophie der Kunst*, 341.

73 Cf. E. Bertram, *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1918.

Em nenhum pensador contemporâneo foi tão longe a identificação da filosofia com o mito como em Nietzsche. Nele, já não é a filosofia que se serve do mito para se expor, ou que dele se ocupa para lhe apreender o conteúdo e o significado racionais. Neste ponto, pode dizer-se que o projecto romântico atingiu na primeira fase do pensamento de Nietzsche simultaneamente a sua consumação e a sua inversão. Ali, era a razão ou a filosofia que revelavam o sentido do mito e que dele se apropriavam. Agora, é o mito e a sua lógica peculiar que desvendam o sentido da razão e da filosofia, as quais assim são levadas a reconhecer que vivem do e no elemento do mito. Por isso, a razão do filósofo só pode ser mitopoiética.

Os românticos tornaram a mitologia racional, ao mostrarem as razões que havia no mito. Nietzsche cumpre a outra parte do projecto enunciado no *Ältestes Systemprogramm*: tornou a filosofia mitológica. Ele mostrou como uma filosofia que queira corresponder à sua vocação originária de criar o sentido do mundo e de justificar a existência tem de habitar, não a árida planície dos conceitos científicos, mas a densa matéria dos símbolos e dos mitos.

SEGUNDA PARTE

COMENTÁRIOS

I

A CRÍTICA DA RAZÃO PURA NO CONTEXTO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

O juízo da história será que nunca se travou combate exterior e interior mais decisivo pelas propriedades mais elevadas do espírito humano, em nenhum tempo o espírito científico no seu esforço realizou experiências mais profundas e mais ricas em resultados como desde Kant.

F. W. J. SCHELLING,
Para a história da filosofia mais recente.

Para chegarmos a fazer uma ideia do lugar que ocupa e do que representa a *Crítica da Razão Pura* de Kant no contexto do pensamento contemporâneo, poderíamos seguir qualquer das vias seguintes:

— Ver como o próprio filósofo interpreta a sua obra e a situa, quer relativamente aos movimentos culturais e às tendências filosóficas do seu tempo, quer relativamente ao horizonte global da história da filosofia.

— Acompanhar o modo da recepção da obra nas sucessivas gerações de pensadores que com ela se confrontaram ou que por ela foram impulsionados: a eficácia de uma obra filosófica não é coisa substancialmente diferente do próprio modo como ela é recebida, assimilada, rejeitada, mal-interpretada, ou re-interpretada*.

* O leitor português conta (desde 1992) com a excelente obra *Recepção da 'Crítica da Razão Pura'*. *Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1992. Destaque-se, pelo excelente enquadramento geral que

— Analisar os motivos centrais da obra e tentar ver como são neles assumidas, mesmo que por vezes sob forma transfigurada e subtilizada, as tarefas essenciais que se colocaram ao pensamento europeu na segunda metade do século XVIII.

Cada uma destas pistas nos daria uma imagem distinta daquela obra kantiana. Conjugando-as, porém, poder-se-ia chegar a fazer uma ideia satisfatória do seu significado filosófico e do seu alcance e eficácia culturais. Obviamente, não podemos cumprir aqui essa tarefa, mas apenas sugerir os traços gerais de um quadro de pertinência desse texto filosófico, que constitui, sem dúvida, a gramática do pensamento desde há duzentos anos.

A *Crítica da Razão Pura* como cumprimento da *Aufklärung*

Vejam, em primeiro lugar, como entendeu Kant os vínculos que ligavam a sua *Crítica* ao movimento cultural e filosófico do seu tempo.

Num pequeno ensaio de 1784, concebido como resposta a uma questão de concurso, proposta pela Academia de Berlim — e que tem por título, justamente, *Resposta à questão: que é a Aufklärung?* —, Kant define esse conceito, em que se condensara todo um programa civilizacional e o espírito de toda uma época, nos seguintes termos: «*Aufklärung* é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. Menoridade é a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de um outro. Dessa menoridade é o próprio homem culpado porque a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem para se servir do próprio entendimento sem orientação de um outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de usar o teu próprio entendimento! Eis a divisa da *Aufklärung*.» O que sobressai nesta definição kantiana e a demarca de outras contemporâneas é, para além do registo biológico em que se exprime, o seu vincado acento ético. Exigência da liberdade de pensamento, crítica das instituições (política e religião), projecto de civilização, tudo isso compõe a constelação do conceito. Mas o que é decisivo, o que constitui para Kant a significativa proposta da *Aufklärung* é o facto de ela representar um imperativo de maioridade da razão, um estado em que, por uma decisão sua, a razão se emancipa das tutelas

proporciona, o amplo prefácio de Oswaldo Market — «Kant e a recepção da sua obra até aos alvares do século XX», pp. XV-LXI.

políticas, religiosas e filosóficas e assume a total responsabilização por si própria. Se tivermos em conta este aspecto, somos levados a reconhecer que a *Crítica da Razão Pura* (1781) constitui, tanto para o seu próprio autor como para a sua época, esse acto de emancipação e de auto-responsabilização da razão. Ela é, sob esse aspecto, a realização do projecto da *Aufklärung*, tal como Kant o virá a definir três anos depois.

A íntima conexão entre *Crítica* e *Aufklärung* é, aliás, bem explícita no Prefácio à primeira edição da obra. «O nosso tempo — diz Kant — é o tempo próprio da crítica que tudo a si submete. A religião invocando a sua santidade e a legislação invocando a sua majestade pretendem geralmente furtar-se a ela. Mas nesse caso atraem sobre si uma justa suspeita e não podem reivindicar o respeito sincero que a razão concede apenas àquilo que resiste a uma prova livre e pública.»

A *Crítica da Razão* é essa prova livre e pública, que na imagem do tribunal se exprime, onde são julgados não os efeitos (as instituições), mas o princípio que os engendra e os suporta, a saber: as representações e os juízos da própria razão. A *Crítica da Razão Pura* — lê-se no seu Prefácio — «é o resultado, não da leviandade, mas do juízo amadurecido da época que não se contenta mais com um saber de aparências e que exige da razão que ela empreenda de novo a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si própria, e que institua um tribunal que certifique todas as suas legítimas pretensões, mas que, por outro lado, ponha termo às suas exigências infundadas, não através de sentenças autoritárias, mas através das suas leis eternas e imutáveis.»

A expressa relação entre *Crítica* e *Aufklärung* permite-nos reconhecer um aspecto essencial da filosofia kantiana, inadvertido na maioria das interpretações de que tem sido objecto. A filosofia crítica, com efeito, não se apresenta simplesmente como mais uma doutrina filosófica a respeito de questões da metafísica tradicional, ou uma teoria do conhecimento. Ela concebe-se como um projecto originariamente ético: supõe da parte da razão uma «decisão» (*Entschliessung*), uma «conversão» (*Umwandlung*), enfim, uma «revolução do modo de pensar» (*Revolution der Denkungsart*). Supõe uma razão adulta, que assume as suas responsabilidades e as leva às últimas consequências.

Se fosse tomado em consideração este aspecto, não causaria tanta estranheza a alguns intérpretes da filosofia crítica o facto de Kant, após ter mostrado os insuperáveis limites do conhecimento teórico da razão e determinado o campo onde, somente, aquele era possível,

inviabilizando assim a ciência a propósito das questões metafísicas, se ter refugiado no plano ético e subordinado o interesse especulativo da razão ao interesse prático da mesma. Na verdade, o interesse especulativo da razão, que a *Crítica da Razão Pura* segue, com anatómico rigor, desde os seus elementos até às respectivas elaborações e sínteses supremas (as ideias), era, desde o princípio, o interesse de uma razão eticamente responsabilizada. A «revolução do modo de pensar», descrita embora por analogia com a revolução de perspectiva metodológica operada na Astronomia moderna desde Copérnico, não significa só uma alteração de ponto de vista ou de óptica especulativa. É, como Kant expõe, na *Antropologia*, uma questão de carácter, uma questão ética, portanto. Se atendermos ao facto de que a prova do carácter, aduzida por Kant, é a adopção da máxima da veracidade (*Wahrhaftigkeit*) perante si próprio e perante os outros, então compreenderemos que a *Crítica da Razão Pura*, que responde à questão — «que posso saber?» —, seja a execução sistematicamente levada a cabo dessa suprema máxima da razão. Um imperativo de dignidade, de honestidade e de veracidade para com a razão comum e a humanidade, eis o que leva a razão a reconhecer e a fixar os seus limites e a proibir-se o transgredi-los mediante juízos que sabe serem proposições não acerca dos objectos mesmos a que se referem, mas simplesmente a linguagem da dialéctica dos seus próprios interesses e das suas sempre insatisfeitas necessidades imanentes.

A filosofia crítica no horizonte da 'história da razão'

O último capítulo da *Crítica da Razão Pura* oferece um rápido esboço daquilo a que Kant chama uma «história da razão numa perspectiva transcendental». O interesse particular desse capítulo, para além de nos facultar a perspectiva kantiana sobre a história da filosofia (e assim desmentir uma opinião bastante corrente que considera a filosofia transcendental como falha de perspectiva histórica), reside no facto de nos permitir reconhecer o modo como Kant concebia a sua filosofia em diálogo com os esforços filosóficos mais significativos do passado, tanto do mais recente como do mais distante.

É frequente, quer em manuais de divulgação filosófica quer mesmo em vulgares Histórias da Filosofia, apresentar a filosofia kantiana como uma tentativa de superar a querela entre o racionalismo (de Leibniz) e o empirismo (de Locke), sobretudo na forma extrema que

estas duas tendências do pensamento moderno assumiram, designadamente, no dogmatismo de Wolff e no cepticismo de Hume. Essa ideia não é incorrecta. Mas Kant concebe a sua tarefa num horizonte muito mais vasto e complexo. A sua *Crítica*, orientada pela questão da possibilidade do conhecimento («Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?»), responde, na verdade, a três objectivos, diferentes entre si, embora organicamente interligados. São eles o *objectivo metafísico* — relativo à natureza do objecto do conhecimento da razão —, o *objectivo gnosiológico* — relativo à origem dos conhecimentos puros da razão — e o *objectivo metodológico* — relativo ao método a adoptar no tratamento das questões da Metafísica, de modo que seja possível dar a esta disciplina a qualidade de uma ciência.

Em relação à primeira questão — a da *natureza do objecto do conhecimento* —, Kant pretende ultrapassar o conflito da filosofia antiga, mas também da moderna (Locke-Leibniz) entre Epicuro — o filósofo consequente do *mundo sensível*, para quem só o objecto dos sentidos é real —, e Platão, o filósofo do mundo inteligível, para quem o objecto dos sentidos é mera aparência e só é verdadeiramente real o mundo das ideias apreendido pelo entendimento. A solução de Kant é complexa, mas pode resumir-se na seguinte formulação: o mundo sensível é, efectivamente, um mundo objectivamente cognoscível (é mesmo o único mundo cognoscível e objecto de ciência, como bem o mostra a Geometria, definida, já na *Dissertação* de 1770, como a «ciência das coisas sensíveis»), não, porém, enquanto realidade ou coisa-em-si, mas somente enquanto fenómeno. Por sua vez, o *mundo inteligível* é, como defendera Platão, o mundo verdadeiramente real, mas não é, enquanto tal, cognoscível: ele é objecto, não do conhecimento, mas da liberdade, não da razão teórica, mas da razão prática. É neste contexto que revela toda a sua pertinência a recuperação pelo filósofo crítico da antiga distinção metafísica entre *mundo sensível* e *mundo inteligível*, entre fenómenos e númenos, distinção que constitui o motivo central da *Dissertação* e que, na *Crítica*, se traduz na distinção entre *natureza* e *liberdade*.

Quanto à *questão da origem* dos conhecimentos puros da razão, Kant pretende ultrapassar o dilema do pensamento antigo e moderno entre o empirismo (Aristóteles/Locke) e o noologismo (Platão/Leibniz) mediante o apriorismo.

Mostrando a especificidade e a irredutibilidade das duas fontes do conhecimento (sensibilidade e entendimento), Kant revela-se, por um lado, como o «advogado da sensibilidade», pondo em evidência as

duas formas originárias de estruturação de toda a percepção sensível humana (o espaço e o tempo). Mas, por outro lado, põe em destaque a espontaneidade do entendimento que se manifesta no seu poder de produzir, completamente *a priori*, os conceitos puros ou categorias que lhe vão permitir conhecer tudo aquilo que lhe venha a ser dado na experiência, mediante a sensibilidade. O entendimento, porém, não cria o ser das coisas, mas apenas a *forma* que as coisas devem revestir para poderem ser por ele pensadas ou conhecidas. E necessita, para que se dê um efectivo conhecimento, que os objectos lhe sejam dados através duma intuição da sensibilidade.

Finalmente, a *questão do método*. Esta questão é particularmente importante na economia da *Crítica*, pois Kant chega a chamar à sua obra um «tratado do método». Sob este ponto de vista, também, revela-se a *Crítica* como uma ruptura com a atitude natural da razão vulgar e como a adopção de uma estratégia sistemática que permita chegar a resolver ou, pelo menos, a esclarecer a natureza das questões metafísicas. Kant pretende ultrapassar quer a estratégia do dogmatismo (Wolff) quer a do cepticismo (Hume). A via que resta aberta e que se revela capaz de satisfazer completamente a razão é a via crítica, o criticismo.

A história filosófica pessoal de Kant torna-se, assim, paradigma da própria história da Metafísica. E a perspectiva transcendental revela-se como correspondendo à «natureza mesma da faculdade humana de conhecer». Tanto na *Crítica* como noutros lugares, ao traçar a história da Metafísica, Kant considera-a especialmente sob este último aspecto: a insuperável oscilação que a história da filosofia documenta entre formas de dogmatismo e formas de cepticismo metafísico só pode ser superada por uma nova estratégia metodológica que mostre como as respostas antinómicas dadas à questão cosmológica, psicológica e teológica, que constituem o termo natural do movimento da razão humana mesmo no campo especulativo, não dizem respeito a uma propriedade dos objectos mesmos sobre que versam (Mundo, Alma, Deus), mas sim a uma dialéctica de interesses (o teórico e o prático), imanente à própria razão, dialéctica que esta nunca assumiu enquanto tal como coisa sua, nem muito menos esclareceu, dando assim azo à permanente oscilação entre uma confiança absoluta no seu próprio poder e uma total desconfiança relativamente a si própria.

Situando-se num ponto de vista transcendental, levando a razão a empreender a ingrata tarefa de se julgar a si mesma e de tornar consciente o seu modo de proceder, obrigando-a a realizar a anatomia das faculdades e actos do conhecimento (sensibilidade, entendimento,

juízo e razão), Kant pensa ter não só determinado os limites de todo o conhecimento teórico da razão como surpreendido de vez a raiz e a natureza das ilusões da razão, iluminando, mas não eliminando, a sua natural dialéctica, ao mesmo tempo que coloca a Metafísica no caminho seguro da cientificidade. Também sob este aspecto, a razão não enjeita as suas responsabilidades. O seu fim é a sabedoria, mas esta só se alcança e merece pela ciência, pelo procedimento metódico e sistemático segundo princípios. É cumprindo e esgotando as exigências do saber (*Wissen*) que se obtém um lugar para a fé (*Glauben*).

O «retorno a Kant» como destino do pensamento dos séculos XIX e XX

Hegel escreveu, numa das primeiras páginas da sua *Ciência da Lógica* (1812): «a filosofia kantiana constitui a base e o ponto de partida da filosofia moderna e este mérito que é seu em nada é afectado pelo que a seu respeito se possa dizer.» Nos duzentos anos decorridos desde a publicação da *Crítica da Razão Pura*, apreciações deste teor foram repetidas centenas de vezes, por grandes pensadores ou por simples historiadores da filosofia. Constitui, obviamente, uma banalidade. Mas nem por isso traduz menos uma indesmentível verdade.

Socorrendo-se de uma sugestiva analogia política, Kant pensara a sua obra como um trabalho que deveria ter como resultado a pacificação não apenas da razão mas também da filosofia e dos filósofos. Entre o absolutismo, representado pelo dogmatismo racionalista, e o indiferentismo ou mesmo a anarquia, representados pelo cepticismo, a filosofia kantiana ou criticismo seria algo assim como a celebração de um contrato social, mediante o qual a razão passaria do estado de natureza, caracterizado, em termos hobbesianos, como guerra de todos contra todos ou como domínio arbitrário de um sobre todos, ao estado civil da razão como pertença comum. A *Crítica da Razão Pura* é o acto constitucional da razão concebida como comunidade de seres humanos livres, como *respublica*. Tal como o contrato social, estabelecendo o princípio comum da lei, funda a paz civil, no interior da república, assim a *Crítica*, estabelecendo como princípio a universalidade da razão, funda a «paz duradoura» na filosofia.

O sonho de Kant não foi, porém, concretizado. A sua obra foi de imediato acolhida muito mais como uma declaração de guerra do que como uma celebração da paz.

Ninguém traduziu melhor esse impacto da obra do que Heinrich Heine. Ao tentar explicar a um público francês a importância histórico-social e o significado cultural e filosófico da *Crítica da Razão Pura*, não viu melhor maneira de o fazer do que servir-se, também ele, de uma comparação política.

«Com esta obra — escreve Heine — inicia-se na Alemanha uma revolução espiritual que apresenta singulares analogias com a revolução material ocorrida em França e que deve ser considerada tão importante como aquela. Desenvolve-se segundo as mesmas fases e há entre ambas um notável paralelismo. Em ambos os lados do Reno, o mesmo corte com o passado, a mesma recusa em respeitar a tradição; tal como em França cada direito, assim na Alemanha cada pensamento tem de justificar-se; tal como cai em França a realeza, cúpula da antiga ordem social, assim cai na Alemanha o deísmo, a cúpula do antigo regime do espírito» (*Para a história da religião e da filosofia na Alemanha*, Paris, 1833/34).

Antes de Heine, já outros filósofos (Schelling, Friedrich Schlegel) haviam usado essa comparação. Nela não entrava em consideração o pensamento político de Kant a respeito da revolução em geral, nem a expressa simpatia do sexagenário filósofo relativamente à Revolução Francesa. Antes mesmo que este acontecimento político tivesse eclodido já Kant merecera de Mendelssohn, pelo movimento especulativo desencadeado pela sua obra de 1781, o epíteto de «destruidor de tudo» (*Alleszermalmer*). É ainda o eco deste epíteto que ressoa no juízo de Heine: a *Crítica*, uma «Tomada da Bastilha»; Kant e os kantianos, quais jacobinos do espírito, cuja acção é impiedosamente «destruidora e terrorista».

A comparação força a tónica do significado negativo ou destrutivo da obra. Mas tem, por outro lado, a vantagem de pôr em evidência a dimensão de ruptura que sem dúvida a filosofia kantiana representa face às filosofias anteriores e contemporâneas. Ruptura que o próprio filósofo fazia questão em sublinhar frente àqueles que, saída a segunda edição da *Crítica* (1787), não acharam melhor maneira de lutar contra a sua crescente influência, senão minimizando-a e acusando-a de ser uma reedição de conhecidos motivos da filosofia leibniziana.

Mas a *Crítica* não representava apenas a ruptura com o passado, o trabalho negativo de demolição dos castelos de conceitos vazios da metafísica dogmática especulativa. Ela pretendia cumprir a tarefa positiva de fundamentação da autêntica e duradoura metafísica, aquela a que Kant chama a metafísica prático-dogmática. Nesta nova

metafísica são recuperados os motivos da antiga. Mas, entretanto, alterara-se a atitude da razão relativamente a esses motivos e, com ela, alterara-se igualmente a natureza dos objectos metafísicos. Estes e as ideias que lhes correspondem deixam de ser vistos como realidades em si que satisfazem uma curiosidade teórica da razão e passam a ser considerados como projectos de um originário e essencial interesse ético da razão.

Se atendermos à história da recepção da *Crítica* em vida de Kant advertimos, em primeiro lugar, que ela constituiu praticamente o termo privilegiado de referência, quer para os discípulos quer para os adversários. Mas, com raras excepções, tanto uns como outros parecem não ter sido capazes de a compreender. Limitam-se uns a fazer dela medíocres exposições didácticas, enquanto outros a criticam, sem se terem dado ao trabalho de tentar compreender a sua proposta filosófica. Essa imensa literatura dá-nos hoje a impressão, aliás já sentida por Fichte, de constituir uma «generalizada epidemia intelectual».

Por sua vez, a geração de pensadores que dominou a cena filosófica alemã a partir da última década do século XVIII e no primeiro quartel do século XIX, a chamada geração idealista (Fichte, Schelling, Hegel), foi unânime em considerar Kant como um decisivo ponto de partida, mas de modo algum como a realização conseguida das tarefas do pensamento. A filosofia de Kant representava, no dizer de Schelling, a aurora, à qual deveria suceder a manifestação esplendorosa do sol.

O filosofar kantiano caracterizara-se pela contenção metódica, pela clara consciência tanto dos poderes como dos limites da razão. Dessa contenção e dessa consciência não partilham os jovens idealistas. Pontos fundamentais da filosofia crítica foram rapidamente abandonados: a consciência da diversidade orgânica da razão deu lugar à razão concebida como processo de desenvolvimento, a partir de um princípio ou proposição fundamental, ou mesmo como processo dedutivo à maneira de Espinosa; a consciência da finitude e do carácter discursivo do entendimento humano foi ultrapassada pela convicção de que o entendimento intui directamente a essência da realidade; a consciência da irreductível diferença entre pensamento e ser deu lugar à postulação da sua originária identidade.

A razão kantiana fora uma razão que se sabia responsável pelo mundo natural e humano (moral). O seu lugar era o «vale fértil da experiência» e não os «áridos cumes ou as altas e ventosas torres das

ideias». A razão dos filósofos idealistas — o Eu, o Sujeito, o Espírito — é uma razão que domina e impera sobre o mundo, que a si mesma reconhece o absoluto poder de o compreender e criar. À crítica e à reflexão sucede a crença no poder (especulativo e prático) sem limites do espírito.

Quando Kant morre, em 1804, já as convicções fundamentais da sua filosofia estavam enterradas sob os alicerces dos sistemas triunfantes dos novos pensadores. Mesmo assim, estes sentirão a constante necessidade de regressar a Kant, quer para nele reconhecerem o germe das suas próprias ideias, quer para se demarcarem dele, quer ainda para implantarem o seu próprio trabalho em todo o sítio onde, na filosofia crítica, surpreendem inconsequências, antíteses não resolvidas ou inconclusões.

Kant não se revia nos sistemas destes filósofos, mesmo no daqueles que, como Fichte declaravam, não pretender senão cumprir a coerência e exhibir o genuíno espírito da filosofia kantiana. Por certo, sem a filosofia de Kant, tais sistemas não seriam concebíveis. Kant não pôde transmitir-lhes talvez o espírito crítico e contido do seu filosofar. Mas deixou-lhes as tarefas fundamentais, a linguagem e, sobretudo, a elevada consciência da autonomia e espontaneidade da razão. E muito embora o idealismo crítico e transcendental de Kant não tivesse que desembocar necessariamente no idealismo metafísico dos pós-kantianos, Hegel podia, com alguma razão, traçar uma linha genealógica de sistemas filosóficos que, partindo de Kant e passando por Fichte e Schelling, conduzia directamente (e dialecticamente) ao seu próprio sistema. Em certo sentido, todos os grandes pensadores idealistas quiseram realizar aquilo que na filosofia kantiana se prometia, mas não se alcançara. Todos eles pretenderam ir além de Kant e compreendê-lo melhor do que ele próprio se tinha compreendido a si mesmo.

É impossível dar uma ideia adequada e breve da influência directa ou indirecta da filosofia kantiana durante o século XIX. Ela não se confina à filosofia, mas estende-se a domínios como a literatura e a arte, o direito e as ciências, nomeadamente as hoje chamadas ciências humanas. Com a filosofia de Kant se encontram no reconhecimento da dívida ou em aceso debate, para além dos já citados, filósofos como Schopenhauer e Nietzsche. No seu espírito, mais do que na sua letra, comungam homens como Goethe, Schiller e Hölderlin.

Quando o desenvolvimento extraordinário das ciências naturais, por todo o século XIX, conduz à necessidade de encontrar uma fundamentação filosófica para o saber científico, é à filosofia de Kant

que se recorre. Assiste-se então a um intenso movimento de «retorno a Kant», à margem das interpretações do idealismo. Como efeito da necessidade que desencadeara esse movimento, a *Crítica da Razão Pura* será interpretada pelos neo-kantianos como uma teoria da objectividade científica, uma filosofia do conhecimento científico, uma *Erkenntnistheorie*, interpretação que dominaria praticamente até aos dias de hoje.

A partir do princípio do presente século, proliferaram os estudos kantianos, apoiados desde então pela edição sistemática e crítica da obra e do espólio do filósofo. O reconhecimento da pluralidade de facetas da obra, o seu mais adequado enquadramento histórico e o estudo da sua génese aporética permitiram a superação das perspectivas hermenêuticas demasiado estreitas dos neo-kantianos.

Como resultado mais significativo dessa nova orientação hermenêutica conta-se a redescoberta do Kant metafísico, que atinge o seu ponto mais alto na interpretação heideggeriana (*Kant e o problema da Metafísica*, 1929). Apoiando-se numa exegese das diferenças entre a primeira e a segunda edições da *Crítica*, relevando nesta obra a doutrina do esquematismo, da imaginação e do tempo, Heidegger lê o projecto kantiano não já como uma teoria da ciência, mas como um trabalho de fundamentação da metafísica, enfim, como uma ontologia da finitude.

A hermenêutica do kantismo não tem cessado de descobrir nele dimensões novas ou redescobrir dimensões já anteriormente evidenciadas. A partir dos anos 70 redescobriu-se o interesse pela Estética kantiana e pela Teleologia entendida como lógica dos sistemas orgânicos. A importância assim reconhecida à *Crítica do Juízo* permitiu também uma compreensão mais adequada da poética da razão e de todo o sistema orgânico da filosofia transcendental inaugurado com a *Crítica da Razão Pura*. Desde meados dos anos 80 tem-se revisitado a concepção kantiana do sublime na qual se pretendeu surpreender a possibilidade de superação da Modernidade e a promessa de um pensar pós-moderno. Nos últimos anos ganha relevo a atenção concedida ao pensamento político e histórico-político de Kant. A filosofia transcendental revela-se assim como o código que permite ler a vasta experiência humana na sua diversidade e organicidade, como a rede por onde passa em filigrana a complexa realidade concreta da vida dos homens, dos seus interesses, desejos e sentimentos, sob a crítica do sistema das suas representações.

Como outrora o foram Platão e Aristóteles para o pensamento medieval e moderno, assim é Kant, para o pensamento actual, o mais comum interlocutor, o mais solicitado ponto de referência.

**É possível compreender Kant
melhor do que ele foi já compreendido?**

De todas as obras de Kant é a *Crítica da Razão Pura*, sem sombra de dúvida, a mais importante e a que tem merecido mais atenção das sucessivas gerações de exegetas e intérpretes. Naturalmente, o modo como se interpreta esta obra determina a ideia que se faz do conjunto da filosofia kantiana.

Consideradas a partir do estado em que actualmente se encontram os estudos kantianos, tanto a versão idealista, como a neo-kantiana e até mesmo a heideggeriana se revelam, senão falsificações, pelo menos absolutizações de alguma das muitas dimensões da obra, à custa do obscurecimento de outras. Mas a obra permanece aberta, para além e apesar das montanhas de exegeses que sofreu, muitas das quais mais tolhem o acesso a ela do que indicam uma via real para a sua compreensão. Pode dizer-se que a *Crítica da Razão Pura* aguarda ainda a sua adequada interpretação. O que não significa que seja possível indicar onde está ou apresentar de uma vez tal interpretação. O que sim é possível indicar é um conjunto mínimo de condições que poderão conduzir a melhor redimensionar a pertinência filosófica da obra. Passamos a enunciá-las.

Uma interpretação da *Crítica da Razão Pura* deveria ser capaz de dar conta da sua totalidade textual. É estranho, é mesmo inconcebível que até hoje praticamente todas as grandes interpretações que vieram a tornar-se vulgatas (inclusivamente a de Heidegger), tenham centrado o seu interesse pela obra praticamente apenas nas primeiras secções, nomeadamente na Estética e Analítica (ou seja, na doutrina do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade, na teoria do esquematismo e da imaginação transcendental, na doutrina das categorias ou conceitos puros do entendimento, enfim, na teoria kantiana da experiência). As últimas secções — a Dialéctica transcendental e a Teoria transcendental do Método —, que constituem, mesmo só materialmente falando, mais de metade da obra, têm sido sistematicamente ignoradas, superficialmente lidas, ou ainda sumariamente interpretadas.

De bom grado se reconhece na Estética ou na Analítica uma contribuição filosófica decisiva, concorde-se ou não com ela, a saber,

o trabalho construtivo de salvar a ciência dos fenómenos, mesmo à custa de perder o conhecimento da realidade em si mesma. Mas, na Dialéctica, é frequente ver apenas o trabalho de demolição, não só da metafísica dogmática especulativa, como de toda e qualquer metafísica. E, todavia, é na Dialéctica que se encontra, propriamente falando, a teoria kantiana da razão; é nela que são abordadas as inevitáveis questões da metafísica que incessante e inevitavelmente assediam a razão humana; é nela que se esclarece a natureza e a génese das antinomias e das ilusões da razão que desencadearam a *Crítica*. É, aliás, pela Dialéctica, como bem o fez notar Heimsoeth, um dos raros comentadores desta parte, que a obra merece o título que tem.

Uma maior atenção às referidas secções, revela-se necessária não apenas para se alcançar uma compreensão orgânica do projecto da primeira *Crítica*, mas também para se poder fazer uma avaliação do conjunto do projecto da filosofia transcendental que com esta obra se desencadeia. Aí se encontra o alfobre de problemas que, retomados e meditados uma e outra vez, conduzirão o filósofo à *Crítica da Razão Prática* (1788) e à *Crítica do Juízo* (1790). Aí se antecipam, de algum modo, as soluções dadas pela segunda e terceira *Críticas*, na distinção entre o interesse especulativo e o interesse prático da razão, na distinção entre o uso constitutivo dos conceitos do entendimento e o uso regulativo das ideias e princípios da razão, na ideia que originariamente conduz a experiência filosófica kantiana da organicidade e da teleologia da razão humana. Seria já, de resto, motivo suficiente para que essas secções da obra merecessem a nossa atenção o facto de terem sido, ao contrário da Estética e da Analítica (profundamente reelaboradas na segunda edição da obra), as partes mais definitivas.

A *Crítica da Razão Pura* não fecha nem esgota a realização da ideia crítica. Compreende-se melhor a sua pertinência filosófica quando se consegue lê-la numa relação orgânica com as outras duas *Críticas*. Estas não são apenas a execução de um plano previamente fixado. São o desenvolvimento orgânico de uma ideia, que, na obra de 1781, está já, enquanto tal, adequadamente enunciada e elaborada, mas não ainda plenamente cumprida. Por isso, a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Juízo* são tanto o desenvolvimento das teses e ideias enunciadas na primeira *Crítica*, como o aprofundamento e a reelaboração orgânica desta. Só a terceira *Crítica* como reconhece Kant, completa o trabalho do filósofo transcendental.

Uma obra como a *Crítica da Razão Pura*, cuja gestação se estende por mais de uma dezena de anos de meditação (a chamada «década

silenciosa» de 1770 a 1781), não revela os seus enigmas a quem se fixa à rigidez das suas formulações sem colher o dinamismo do pensamento que as gera, sem acompanhar o surgir dos problemas e as hesitações que adiaram sucessivamente a conclusão da sua redacção. Na austeridade formal, no despojamento que se confessa logo na epígrafe de Bacon escolhida para a obra (*De nobis ipsis silemus*), para lá do aparente artifício da linguagem e da minúcia das análises, a *Crítica* é a resposta do seu autor à questão do sentido e do valor da existência humana, singular e universalmente falando. Respondendo directamente à questão — *que posso saber?*, ela contribui para elucidar o ser que é visado nesse perguntar — *que é o homem?* Esta, porém, explicita-se em outras duas questões, a que responde o conjunto do projecto crítico kantiano, a saber a do valor moral (*que devo fazer?*) e a do sentido da vida (*para quê o homem?*, *que me é permitido esperar?*). Resposta de Kant a este conjunto de questões insinua-se numa nota da *Crítica do Juízo*: «nada vale, nada permanece, a não ser o valor que, pela sua acção, o homem dá à sua própria vida». Resposta esta que vale tanto para o indivíduo como para a humanidade.

Concebida como uma Propedêutica, a primeira *Crítica* foi-o, antes de mais, em relação ao próprio percurso filosófico do seu autor. Mais um enunciado de tarefas e uma proposta de estratégia para as resolver do que propriamente uma doutrina ou sistema fechados, ela foi o trabalho conscientemente assumido por uma razão que se sabia finita e a braços sempre com a necessidade de dar forma a uma matéria que lhe é incessantemente dada de fora. A ciência representava para Kant uma das modalidades desse trabalho da razão de dar sentido, isto é, de dar forma racional e humana, à natureza, ao mundo. Mas para além dela, outras modalidades há, e não menos decisivas, de dar sentido à acção e existência humana, à história e à cultura, designadamente, a acção moral e a criação artística. Destas se ocuparão, respectivamente, a segunda e a terceira *Críticas*.

A *Crítica da Razão Pura* obedece, assim, não a um mero instinto de saber, mas igualmente a um imperativo de civilização. Na sua génese profunda ela é tanto o efeito do despertar do «torpor dogmático», pela mediação de Hume, como o resultado da libertação do deslumbramento de uma ciência concebida como luxo e vaidade do entendimento e do acordar para o sentido da humanidade, pela mediação de Rousseau.

O jovem Nietzsche intuiu, com singular perspicácia, esta corrente subterrânea que move a primeira *Crítica*. Comentando a célebre e enigmática sentença do Prefácio à segunda edição da obra — «Eu tinha de suprimir o saber para dar lugar à fé», o autor de *O nascimento da tragédia*, escreve: «Um imperativo de civilização impelia Kant. Ele pretende preservar do saber um domínio onde se encontram as raízes de tudo o que é mais elevado e mais profundo, a arte e a ética. Por outro lado, ele reúne tudo o que é digno de ser sabido em todos os tempos — a sabedoria ética dos povos e da humanidade. Analisa os elementos desta crença e mostra como precisamente a fé cristã satisfaz pouco a necessidade mais profunda: a questão do valor da existência.»

II

ACTUALIDADE DA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

1. Segundo um testemunho dos *Diários* de Varnhaven von Ense, citado por Heidegger num dos seus Cursos de Marburgo, Kant teria dito, em conversa, num dos últimos anos da sua vida: «Cheguei um século adiantado com os meus escritos; dentro de um século começarei a ser compreendido e os meus livros voltarão a ser lidos e estudados»¹. Desabafo que exprime a decepção do velho filósofo pelo modo como o seu pensamento, que apresentara como fruto da *maturidade do juízo* (*Reife der Urteilskraft*), longamente acrisolado pela razão crítica, era espoliado de algumas das suas intuições fundamentais para servir as construções especulativas de jovens filósofos impacientes por mudar o mundo desde a filosofia e com a filosofia, mas cujo espírito Kant reconhece infinitamente distante do seu próprio? Ou, como sugere Heidegger na obra acima citada, expressão duma compreensão íntima e bem profunda do modo peculiar como a filosofia actua e exerce só diferidamente a sua eficácia? Seja como for, o desabafo teve o seu quê de profético. Com efeito, o último quartel do século XIX assistiria a um verdadeiro renascimento do kantismo sob a palavra de ordem do «retorno a Kant» (*zurück zu Kant*), que ficaria conhecido pelo nome de neo-kantismo, mas cuja extensão, alcance e significado não se circunscrevem a este movimento filosófico (o qual teve não só uma expressão diversificada, como constituiu o lugar do

¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M, 1977, 1.

primeiro encontro com Kant mesmo para muitos daqueles que viriam posteriormente a reagir ao reducionismo interpretativo dos neo-kantianos, como Heidegger ou Ortega y Gasset, ou a evoluir para uma filosofia própria ainda de profunda inspiração kantiana, como Cassirer. A partir de então, a leitura de Kant não mais deixou de se fazer segundo os múltiplos registos oferecidos pela sua obra, simultaneamente orgânica e diversificada, e também segundo as perspectivas hermenêuticas determinadas pela sucessiva deslocação dos interesses especulativos do presente século. Assim: ora se privilegiou na filosofia kantiana a fundamentação da objectividade e validade do conhecimento científico, interpretando-a como uma teoria do conhecimento (indo, desse modo, ao encontro duma urgência provocada pela expansão das ciências na segunda metade do século XIX); ora se reconheceu como seu cerne especulativo a tentativa de fundamentação da metafísica; ora se tornou possível, graças à edição sistemática do espólio kantiano, traçar com mais objectividade a evolução do pensamento de Kant e as articulações deste com os problemas fundamentais que moviam a sua época (científicos, metodológicos, históricos, políticos, metafísicos, estéticos); ora, enfim, se promoveu o diálogo das perspectivas do pensamento contemporâneo (filosofia analítica, filosofia da linguagem, hermenêutica) com a obra do professor de Königsberg.

Por conseguinte, há mais de um século que os estudos kantianos, longe de perderem vitalidade e interesse, antes os vêem continuamente renovados. Entre os modernos Kant tem sido mesmo efectivamente reconhecido (prova-o a inabarcável bibliografia kantiana!) como o mais fiel interlocutor para as mais importantes questões que o pensamento contemporâneo tem colocado. Ora, por paradoxal que pareça, houve uma faceta essencialíssima do seu pensamento que ficou na sombra de uma forma incompreensível: precisamente a sua filosofia prática, a sua moral. Criticada asperamente e rejeitada por Hegel desde os seus escritos de juventude², e, de novo, por A. Schopenhauer, considerada por Nietzsche, numa segunda fase do seu confronto com Kant, como a manifestação extrema do princípio moral socrático-cristão da civilização decadente³, ela não alcançou inspirar no presente século nenhum esforço significativo no sentido de repensar a

2 Cf. G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1970, 387 ss.

3 Veja-se, entre as inúmeras ocorrências, *Der Antichrist* (1888), 10-12, in F. Nietzsche. *Werke*, 3 vols. ed. K. Schlechta, München, Hanser Verlag, 1969, vol. II, 1171-1172.

existência moral. Expressão visível deste desfavor generalizado que caiu em sorte à moral kantiana é o secundário interesse que mereceu a própria *Crítica da Razão Prática*. Lewis White Beck, no Prefácio ao seu *Comentário* a esta obra de Kant, denunciava a desatenção e incúria de que fora objecto peça tão fundamental, apontando a desvantagem em que se encontrava relativamente às outras duas *Críticas* kantianas, traduzida não só na falta de estudos de interpretação global, como também na falta de comentários⁴. No Prefácio à versão alemã da sua obra, Beck voltará a insistir nesse ponto, dizendo que a *Crítica da Razão Prática* não só foi segunda no interesse que despertou, como não mereceu, mesmo na Alemanha, o mesmo grau de atenção que mereceram as restantes partes da obra kantiana⁵.

Não se quer com isto dizer que a literatura kantiana tenha pura e simplesmente esquecido a filosofia prática de Kant. Nem se nega o surgimento de alguns importantes estudos que permitem melhor compreendê-la na sua estrutura, evolução e significado. Mas, de um modo geral, a moral kantiana é frequentemente considerada de forma sumária como se se tratasse de um apêndice ou continuação da própria filosofia teórica e, por seu lado, a *Crítica da Razão Prática* é levianamente apreciada como não trazendo nada de significativamente novo relativamente ao texto mais acessível da *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes*, publicada em 1785. E é evidente, por outro lado, a incapacidade de reconhecer a sua pertinência e actualidade.⁶

4 L. W. Beck, *Commentary on Kants Critique of Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

5 Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar, trad. de Karl-Heinz Ilting, München, 1974, 9.

6 Mesmo na escola neo-kantiana de Marburgo (graças sobretudo a Herman Cohen) não esteve ausente o interesse pela moral kantiana, embora a preocupação fundamental incidisse sobre a filosofia teórica. Mas deve-se à escola neo-kantiana de Baden (Lask, Rickert, Krüger...) o esforço por situar a filosofia prática de Kant pelo menos ao mesmo nível da filosofia teórica. Não se nega, por outro lado, a radicação mais ou menos explícita na filosofia prática de Kant de alguns projectos contemporâneos como o de John Rawls (*A Theory of Justice*, Oxford-London-New York, 1973) e o da «ética do discurso e da comunicação» de J. Habermas (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983) e de K.-O. Apel (*Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur Postkonventionellen Moral*, Frankfurt, 1988). Uma perspectiva sobre a sorte e as interpretações da filosofia prática de Kant e respectiva bibliografia pode ver-se em V. Gerhardt — F. Kaulbach, *Kant*, Darmstadt, WBG, 1979, 57 ss; e em O. Guariglia, «Kantismo», *Concepciones de la Ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 2, Madrid, 1992, 53-72.

Em face disto ocorrem-nos duas questões: 1) Como é possível interpretar correctamente a filosofia de Kant esquecendo, ou simplesmente secundarizando, aquilo que para ele constituía uma parte essencial da sua filosofia transcendental e porventura até a sua chave conclusiva, o princípio fundamental de auto-interpretação e de coerência da sua obra, como era o primado da razão prática e o estabelecimento das condições de possibilidade de um mundo moral, ou seja de um mundo humano? 2) Não terá a moral de Kant nada a dizer aos problemas com que se defronta a existência contemporânea, considerada de um ponto de vista ético?

2. Seria certamente um contra-senso pretender interpretar a filosofia transcendental kantiana prescindindo do problema ético ou mesmo relegar este para um plano secundário e apendicial. Dever-se-ia, pelo contrário, tomar a sério a declaração de Kant segundo a qual «a origem da filosofia crítica é a moral»⁷. Se outra novidade a *Crítica da Razão Prática* (1788) não trouxesse relativamente à *Crítica da Razão Pura* (1781) e à *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes* (1785), seria já bastante a preocupação sistemática que a percorre e que é enunciada logo no Prefácio. Ela representa, sem dúvida, por parte do seu autor, um conhecimento «mais íntimo do sistema» da razão, uma visão que parte da «ideia do todo» e daquele princípio que é capaz de fundar e fechar, justificando de uma forma imanente, o completo edifício da razão numa perspectiva transcendental — a *liberdade*. Ela visa, por conseguinte, em última instância, confirmar e fundamentar a tese, que emergia das últimas secções da *Crítica da Razão Pura* (onde parece ter, aí sim, um carácter de corolário ou de apêndice), segundo a qual o interesse supremo da razão é um interesse prático. Estabelecendo agora o conceito de liberdade (cuja possibilidade e pensabilidade já fora provada na primeira *Crítica* e que, segundo a *Fundamentação*, se revelara à consciência como um *Faktum*, embora mediatamente, na evidência apodíctica da lei moral) como o remate (*Schlussstein*) do edifício sistemático da razão pura e dando, através dessa ideia, conexão e consistência às outras ideias da razão, Kant legitima o primado do prático e funda a unidade da razão.

A *Crítica da Razão Prática* constitui, pois, um real desenvolvimento e aprofundamento da filosofia transcendental que não estava, enquanto tal, no plano da *Crítica da Razão Pura*, obra onde Kant

7 «Ursprung der kritischen Philosophie ist Moral». *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, Ak XX, 335.

pensava ter cumprido cabalmente a tarefa da crítica da razão. Que há naquela obra um verdadeiro aprofundamento e não uma mera continuação das perspectivas da primeira *Crítica* mostra-o a própria dificuldade que Kant encontra de justificar o título da sua nova *Crítica*. Considerada nesta perspectiva a *Crítica da Razão Prática* constitui um importante contributo para a interpretação da própria *Crítica da Razão Pura*. Esta última, vista a partir da segunda *Crítica*, deve ser reduzida a um propósito mais restrito do que aquele que pretendia atingir. Considerada do ponto de vista da *Crítica da Razão Prática*, que é em si mesma, por natureza, pura (como Kant esclarece nos primeiros parágrafos do Prefácio), a *Crítica da Razão Pura* tem um título inadequado ao seu verdadeiro conteúdo e função. Na realidade, ela é apenas uma *Crítica da Razão Pura especulativa*. Esta «correção» retrospectiva do objectivo e função da primeira *Crítica* voltará à pena de Kant no Prefácio à *Crítica do Juízo* (1790), onde o âmbito daquela obra é restringido a uma crítica do poder de conhecer, ou seja do entendimento⁸.

Que a *Crítica da Razão Prática*, enquanto tal, não fizesse parte do projecto inicial da crítica da razão, não nos deve surpreender, nem deve ser encarado como índice de incoerência ou inconsistência dos fundamentos do projecto kantiano empreendido com a primeira *Crítica*. Kant tinha da filosofia em geral e da sua própria experiência do filosofar uma concepção orgânica, onde o desenvolvimento surge, não por agregação accidental de elementos exógenos, mas por um desenvolvimento interno, por explicitação de uma ideia própria. Por outro lado, para Kant, filosofar não é executar um plano previamente fixado, mas o desenvolvimento espontâneo da razão, onde as questões se geram e reenviam uma às outras *per intussusceptionem*, como se fossem geridas por um princípio vivo — a ideia do todo —, a qual todavia, se se deixa vislumbrar em momentos do percurso, só no fim se alcança verdadeiramente. No desenvolvimento orgânico da filosofia transcendental, a *Crítica da Razão Prática* representa um dos momentos do vislumbre da ideia do todo e uma decisiva resposta à insatisfação sistemática de Kant relativamente à solução da «arquitectónica» da razão pura apresentada na primeira *Crítica*⁹. Mas a solução agora encontrada, embora definitiva no seu âmbito, virá a sofrer, na *Crítica do Juízo*, uma nova «correção» e a ser situada no contexto de um funcionamento reconhecidamente orgânico das faculdades do

8 Cf. Ak V, 167 ss.

9 Cf. Ak III, 538 ss.

espírito realizado pela mediação da faculdade de julgar reflexionante¹⁰. A terceira *Crítica* pretende, na sua intenção vincadamente sistemática, fechar a esfera da filosofia transcendental e completar assim a crítica da razão¹¹. Mas a preocupação sistemática acompanhará Kant de forma obsessiva até aos últimos anos da sua vida, do que são prova as inúmeras reflexões sobre esse tópico nas páginas do *Opus Postumum*¹².

Se é, pois, de rejeitar uma interpretação da segunda *Crítica* (e, em geral, da moral kantiana) que nela veja apenas uma continuação da *Crítica da Razão Pura* (embora aquela por certo dê por supostos os resultados obtidos, tanto nesta obra, como na *Fundamentação*), com mais razão são de excluir as interpretações da filosofia kantiana nas quais a filosofia prática é considerada como ajustando-se a custo às perspectivas e princípios da filosofia teórica, como se o filósofo tivesse adoptado uma espécie de princípio da dupla verdade — a teórica e a prática —, ou tentasse a todo o custo manter a salvo, a troco de artifícios especulativos, as teses da sua filosofia teórica quando passa à abordagem das questões éticas. Seria possível e instrutivo ver a questão de modo inverso e averiguar se nos pressupostos da filosofia teórica não está já latente e actuaste o interesse prático da razão, no sentido de mostrar a possibilidade da liberdade e, com ela, da existência ética, ao mesmo tempo que a própria razão de ser da razão. A mesma *Crítica da Razão Prática* nos fornece os elementos essenciais para uma tal inversão hermenêutica. Com efeito, a doutrina do espaço e do tempo¹³ e a distinção crítica entre fenómeno e númeno¹⁴, inequívocas pedras angulares sobre que assenta a filosofia teórica kantiana, são reconhecidas, não apenas negativamente, como garantes da possibilidade racional (não contradição) dos princípios da moralidade, mas também positivamente, como condição da sua possibilidade real.

Kant tem clara consciência de que realiza na sua segunda *Crítica* uma investigação autónoma num domínio da experiência completamente diverso daquele sobre o qual versava a primeira *Crítica*. Esse novo domínio é a experiência ética, já identificado e isolado enquanto

10 Cf. *Ak V*, 176 ss.

11 Cf. *Ibidem*, 170.

12 Onde a questão sistemática se exprime na explicitação do «mais elevado ponto de vista (*Standpunkt*) da filosofia transcendental» e na procura de um fundamento das mediações e da «passagem» (*Übergang*) entre os diferentes domínios. Cf. *Ak XXI*.

13 Cf. trad. port., 116-118.

14 Cf. *Ibidem*, 14, nota.

tal, na sua pertinência e irreducibilidade, na *Fundamentação*. Para essa experiência, que se exprime de forma inequívoca no juízo moral, Kant procura na razão (prática) os princípios, tal como antes os procurara na razão (especulativa) ou entendimento para os juízos da experiência do mundo natural. Não deixa, contudo, de sublinhar como, apesar da autonomia de vias de investigação seguidas e da irreducibilidade dos domínios, se verifica uma harmonia espontânea nos resultados obtidos, o que constitui por acréscimo um critério de validação do seu método e esforço¹⁵.

Tudo parece como se o filósofo transcendental, contemplando a evanescência que afecta o curso da natureza e das coisas humanas (fenómenos), procurasse um *ponto firme* arquimédiano (númeno) sobre o qual a razão pudesse apoiar com segurança a sua alavanca, não apenas para conhecer a natureza (mediante o seu próprio investimento formal, capaz de apreender o múltiplo e mutável na unidade de uma síntese subjectiva), mas sobretudo *para se orientar* a si própria¹⁶.

Este Arquimedes dos tempos modernos encontra sem dúvida esse ponto firme na ideia de liberdade, da qual todavia só indirectamente lhe é dada evidência pela mediação da lei moral. A liberdade é assim, simultaneamente o ponto de apoio (*fester Punkt*) arquimédiano e o remate (*Schlussstein*) do sistema arquitectónico da razão. A filosofia moral kantiana surge, na verdade, como o único modo que à razão restava para, com a razão (isto é, de uma forma autónoma e fundamentada em si mesma), justificar que há uma *razão*. O supremo esforço da razão é, pois, o de acreditar que há *razão*. A *Vernunftglauben*, não é, propriamente falando, uma versão kantiana da racionalização de conteúdos teológicos ou metafísicos; é o acto de fé da razão em si mesma, que, todavia, não pode nunca tornar-se um *saber*¹⁷. Mas a razão só pode legitimar essa fé fundando em si mesma a *razão*, tirando de si mesma e só para si mesma a *razão* possível. Nada há fora dela capaz de lhe servir de apoio. Nada há fora dela que tenha necessidade de *razão*. Não compreenderemos o *pathos* da filosofia kantiana, particularmente evidente na sua filosofia moral, se não reconhecermos que a última palavra que a razão pronuncia é um acto biológico extremo ditado por um instinto de auto-conservação (*Selbsterhaltung*)¹⁸. A filosofia kantiana revela-se-nos assim como a «via

15 Cf. *Ibidem*, 121-122.

16 Cf. *Ak VIII*, 403; XX, 46.

17 Cf. *Crítica da Razão Prática*, tr. port., 163-165; Cf. *Ak VIII*, 142.

18 Cf. *Ibidem*, 147. Nietzsche foi sem dúvida um dos poucos que captaram a radicalidade, o risco e a vertigem da posição kantiana. Ele verte a conhecida questão

ainda aberta» para a razão dar razão (isto é: objectividade, universalidade, fundamentação, coerência, sistematicidade, unidade, sentido), após os deuses terem deixado de ditar a sua ordem ao mundo e aos homens (ao caos dos fenómenos) e quando a natureza, tornada também muda e opaca ela mesma, tão-pouco lhe sabe dar uma lei ou um sinal, e antes lhos solicita.

Se compreendermos isto, compreenderemos também porque é que o problema moral é tão decisivo na filosofia kantiana. É que nele se exprime com a máxima agudeza todo o drama da consciência moderna — o drama do homem e da razão entregues a si mesmos. Compreenderemos também porque foi impossível para o pensamento pós-kantiano suportar tão extrema tensão e esforço que lhe eram exigidos, sendo, por isso, facilmente atraído pelo conforto de soluções pré-críticas (os dogmatismos de feição idealista, materialista ou positivista), ou desistindo pura e simplesmente de dar razão (irracionalismos), vivendo de expedientes e falsos substitutos de racionalidade (as ideologias). Compreenderemos, enfim, por que razão a filosofia moral de Kant — à parte alguns dos seus temas (liberdade, pessoa, humanidade), susceptíveis de serem consumidos pelas filosofias e ideologias dos séculos XIX e XX — tinha de ficar na sombra, quando não era mesmo declarada como contraditória ou como incapaz de passar da fundamentação do agir segundo a liberdade a efectivas acções livres.

3. Fizemos uma segunda pergunta: não terá a filosofia prática kantiana nada a dizer numa reflexão contemporânea acerca do modo ético da existência humana?

Que melhor resposta poderemos dar a esta questão do que remeter para um pensador contemporâneo bem conhecido, desde o início aguilhoado pelas questões de natureza ética e que, após ter experimentado as soluções dos dois mais importantes substitutos da ética no pensamento contemporâneo — a Psicanálise¹⁹ e o Marxismo²⁰ —,

rectora da filosofia transcendental — «Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?» (Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?) na questão — «Porque é necessária a fé em tais juízos?» (Warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?), a que responde, dizendo que a fé na verdade de tais juízos é necessária a seres como o homem na perspectiva da conservação (*Erhaltung*) da vida. *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Werke*, II, 576).

19 Em *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, 720-722, Sartre apresenta como uma espécie de «moral provisória», descritiva e não imperativa, aquilo a que chama a «psicanálise existencial», que teria por função revelar a consciência a si própria e desmascarar todas as formas que esta inventa para fugir à angústia e à

coloca, num diálogo publicado a escassas semanas da sua morte (e que, por isso, bem pode considerar-se o seu testamento filosófico), o problema ético com traços que, dada a sua urgência, radicalidade e formulação, só sugerem os fundamentos da própria filosofia moral de Kant?

Falamos de Sartre e do seu diálogo com Benny Levy, publicado em 10, 17 e 24 de Março de 1980 por *Le Nouvel Observateur* sob o título *L'Espoir, maintenant...*

A última mensagem filosófica do pensador francês foi, na verdade, uma verdadeira palavra de ordem de «retorno a Kant» na moral e no que, tal como em Kant, esta implica como lugar onde se decide e fundamenta a possibilidade da existência humana enquanto tal, individual, política e historicamente falando. E, não por acaso, ela é igualmente a palavra da *esperança ainda possível*, vislumbrada por quem esteve sempre perto dos homens, da sua angústia e dos seus projectos, por quem frequentou os horizontes da «terra prometida» e os descreveu com inigualável poder analítico (*Critique de la Raison Dialectique*) mas não viu por lá senão os simulacros da esperança. Sartre vai agora às fontes mesmas da esperança, que não estão fora, nem além, mas brotam do próprio agir humano, da dimensão de transcendência que o caracteriza e o estabelece no plano da universalidade e da finalidade. «A acção humana é transcendente, isto é, ela visa sempre um objecto futuro a partir do presente em que a concebemos e pretendemos realizar (...) A esperança é uma característica essencial da acção (...) faz parte da própria natureza da acção». À pergunta de Benny Levy — «Que entendes hoje por 'moral'?», Sartre responde: «Por isso entendo que cada consciência, seja ela qual for, tem uma dimensão que eu não estudei nas minhas obras filosóficas e que aliás poucos estudaram enquanto tal, a dimensão da obrigação. (...) Entendo por isso que em cada momento em que eu tenho consciência do que quer que seja, e em que eu faço o que quer que seja, há uma espécie de requisição que vai além do real, e que faz com que a acção que eu quero fazer comporte uma espécie de coacção interior que é uma dimensão da minha consciência. Toda a consciência deve fazer o que ela faz, não porque o que ela faz seja assim tão válido, mas pelo

responsabilidade de se saber a única fonte de todo o valor.

20 Cf. *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. O propósito declarado desta obra é um debate com o marxismo, considerado como a filosofia do nosso tempo. Trata-se de um debate que decorre a um nível transcendental e, por isso, não é de admirar que ele se estabeleça, não directamente sobre os textos de Marx, mas, para além deles, ao nível dos respectivos pressupostos.

contrário porque seja qual for o objectivo que ela tem, apresenta-se nela com um carácter de requisição, e isso para mim é o ponto de partida da moral.»

Quer-se mais luminoso comentário ao conceito kantiano de lei moral e de imperativo categórico, tal como foram elaborados na *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes*? Diríamos que falta aqui a dimensão da universalidade que caracteriza as formulações do imperativo kantiano? Mas é Sartre quem, autocriticando-se, uma vez mais se aproxima, no espírito e na letra, da posição kantiana do problema. Diz ele: «Nas minhas primeiras investigações, como aliás a imensa maioria dos moralistas, eu procurava a moral numa consciência sem recíproco ou sem outro. (...) Actualmente, toda a consciência me parece ao mesmo tempo como constituindo-se a si mesma como consciência e como consciência do outro e como consciência para o outro. E é essa realidade, este eu-próprio que se considera como eu-próprio para o outro tendo uma relação com o outro, que eu chamo a consciência moral».

Diremos que falta ainda o princípio da valorização moral da acção (que Kant coloca na *bondade* da vontade ou na *intenção*) e o horizonte que dá sentido às acções dos indivíduos e as unifica (aquilo a que Kant chama o «reino dos fins»)? Mas é também Sartre que nos vem agora reconduzir a esse desusado discurso da radicalidade e absoluto da intenção e do fim último trans-histórico que dá sentido não só às acções de um indivíduo mas também às acções de todos, não se esgotando nelas. Não será esse «trans-histórico» a tradução sartriana do «transcendental» ou do «mundo inteligível» kantianos? Citemos uma vez mais o filósofo francês, que, desta vez nos reenvia expressamente para a moral kantiana. Eis as suas palavras: «Uma acção deve fazer-se, mas vem um momento em que pode acontecer que, por pressão do exterior ou de outras acções, ela não possa continuar na sua direcção a não ser modificando-se um pouco, isto é aceitando o concurso doutras pessoas, de outros actos que não são originalmente da mesma proveniência que a sua (...) Então, diremos que a radicalidade não está tanto no fim perseguido como na intenção de perseguir esse fim; é a intenção, como teria dito a moral kantiana, que é primeira, é a intenção que deve ser radical. (...) Ela é trans-histórica. (...) E, neste sentido, não pertence à história. Ela aparece na histórica mas não lhe pertence.»

Tal como em Kant, a urgência da moral é em Sartre determinada pela questão do sentido da existência humana colectiva e histórica. O

fim último que se pretende é aquele momento em que a «moral seja apenas a maneira de viver dos homens uns com os outros, a maneira de formar os pensamentos, de formar os sentimentos», «a extensão da ideia da fraternidade até que ela se torne relação única e evidente entre todos os homens». Este «desejo de sociedade» ou de «fraternidade» não parece ser senão a tradução sartriana do «desejo de humanidade» que percorre a moral kantiana. É obviamente no espaço político que este «desejo de sociedade» sartriano ou o «desejo de humanidade» kantiano se têm que realizar, não apenas negativamente, como pacto de sobrevivência mínima e de gestão calculada da recíproca voracidade dos homens (Hobbes), mas positivamente, como pessoas livres e responsáveis numa comunidade política e ética, no avanço lento, ou mesmo nos retrocessos momentâneos, da história. E, citando Kant uma vez mais, Sartre, que rejeita o princípio da «revolução terrorista», propõe como forma de intervenção extrema do moral no político, o princípio da revolução regida pelo «desejo de sociedade». Diz-nos ele: «Se Kant tem razão em ligar o ideal duma comunidade ética ao ideal da totalidade dos homens, então a sublevação é uma chamada à ordem ética: os esquecidos fazem-se ouvir». Mas um tal princípio, não menos do que o imperativo categórico kantiano, «interdiz que se use o homem como matéria ou como meio para obter um fim».

Poderíamos prosseguir o confronto dos textos e das ideias, mas para o nosso propósito, que era o de mostrar a pertinência da filosofia moral kantiana para a reflexão filosófica sobre os problemas éticos e políticos contemporâneos, os pontos citados são suficientes, se não mesmo eloquentes. Apesar de invocar dois tópicos do pensamento moral e político de Kant, Sartre não parece ter consciência do quão próximo está da problemática essencial e da linguagem da *Fundamentação para a Metafísica dos Costumes*, ao ponto de termos a impressão de que a está a comentar. Expressamente declara que a moral que urge e de que traça o esboço deve estar para além do cristianismo, do hegelianismo, do humanismo, para além do seu próprio pensamento anterior. Ora, é essa autonomia e alheamento em relação ao texto kantiano e ao mesmo tempo a espontânea coincidência na formulação dos problemas o que nos parece ser particularmente significativo dum inequívoco «retorno a Kant» que se ignora enquanto tal.

III

SOBRE A IDEIA E O PROGRESSO DA METAFÍSICA

Na sua colecção de «Textos Filosóficos», *Edições 70* pôs à disposição do leitor português mais um valioso testemunho da história do pensamento filosófico. Trata-se de um opúsculo kantiano póstumo, que reúne os esboços de resposta do filósofo crítico a uma questão proposta a concurso pela Academia das Ciências de Berlim, intitulada: «Quais os progressos reais que a Metafísica fez na Alemanha desde os tempos de Leibniz e Wolff?»*.

Não sendo, na verdade, uma peça fundamental do *corpus* kantiano, este documento permite um rápido balanço da filosofia crítica e uma apreciação dos seus resultados fundamentais bem como da sua pertinência e significado no contexto do pensamento filosófico do século XVIII. Constitui, para todos os efeitos, um ensaio de auto-interpretação que Kant faz do seu próprio percurso filosófico e do que nele há de novo relativamente às filosofias precedentes, não só à do dogmatismo leibniziano-wolffiano, mas também à do imobilismo céptico humeano. Sob este aspecto, este opúsculo articula-se naturalmente com o capítulo final da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant, traçando um esboço do que seria uma história da filosofia vista como uma história da razão, deduzida desta *a priori*, consegue, com admirável economia, dar uma ideia orgânica e sistemática das questões filosóficas mais pertinentes e das correspondentes soluções históricas mais típicas, ao mesmo tempo que aponta o lugar que cabe à sua própria filosofia nesse quadro. O presente opúsculo prolonga e desenvolve

* Immanuel Kant, *Os Progressos da Metafísica*, tradução de Artur Morão, col. Textos Filosóficos, Lisboa, Edições 70, 1985, 143 pp.

esse tópico, que estando subjacente a todo o projecto crítico, raras vezes contudo emerge à superfície da tematização explícita.

Três pontos merecem destaque neste opúsculo.

Em primeiro lugar, aquele a que a questão proposta conduzia naturalmente, a saber: a apreciação, a partir da perspectiva da filosofia crítica, da metafísica de Leibniz e Wolff. Esta apreciação coincide, no essencial, com outras que Kant fez da filosofia leibniziano-wolfiana, sobretudo a partir da *Dissertação* de 1770, umas vezes com carácter mais circunstancial, outras vezes com carácter mais sistemático (são de referir, neste último caso, o Apêndice à Analítica Transcendental na *Crítica da Razão Pura*, intitulado «Da Anfibolia dos Conceitos da Reflexão resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental» e a *Resposta a Eberhard* de 1790). Kant aponta sempre o facto de que na metafísica dogmática de Leibniz e Wolff não se alcançou a consideração explícita dos juízos sintéticos *a priori* e que, por isso, essa metafísica se converteu numa espécie de lógica que trata de conceitos e os relaciona entre si, segundo leis meramente lógicas (segundo o princípio de não contradição), dando por suposto que eles se referem às coisas ou aos objectos, mas sem verdadeiramente colocar a questão de saber como é que os conceitos ou as representações do entendimento correspondem aos objectos, isto é, como é que a forma se adequa a uma matéria. Esse erro é solidário de um outro: a incapacidade em que os filósofos dogmáticos se encontram de chegar a elaborar uma verdadeira análise dos conceitos segundo a sua origem nas diferentes faculdades do sujeito e, sobretudo, na incapacidade de reconhecer o papel que a sensibilidade (imaginação) desempenha no conhecimento, mediante as suas intuições puras do espaço e do tempo. À concepção de Leibniz e Wolff, que distingue as representações apenas segundo o grau de confusão ou de distinção, Kant contrapõe uma distinção que se baseia na respectiva génese das representações segundo as três faculdades do espírito envolvidas no processo cognoscitivo, a saber, a sensibilidade, o entendimento e a razão. Onde Leibniz e Wolff viam apenas conceitos ou representações mais ou menos claros e distintos, Kant estabelece uma discriminação de natureza e de origem segundo três classes de representações: as *intuições* (da sensibilidade), os *conceitos* (do entendimento), as *ideias* (da razão). Não só têm natureza e origem diferente, como têm igualmente intenção e função diversas no processo do conhecimento. Não ter tido em atenção essa diferença foi o que deu origem a toda a espécie de sub-repções que grassam no terreno

das questões metafísicas, que resultam da tentativa de extensão do uso teórico da razão pura para além dos seus limites (a saber, a experiência), assim impedindo que a Metafísica encontre o caminho seguro para a solução das inevitáveis questões que se colocam à razão humana e reconheça mesmo a verdadeira natureza destas questões. Apontar esse caminho e mostrar a verdadeira natureza (prática) de tais questões, foi a tarefa da filosofia crítica. É de notar que neste balanço entre a metafísica leibniziano-wolfiana e a filosofia transcendental kantiana a linha de demarcação não se traduz já na oposição dogmatismo-criticismo. Kant reconhece a diferente faculdade e a originária intencionalidade que anima e inspira uma e outra: a primeira é uma *metafísica dogmática especulativa* que tem como seu princípio o entendimento e visa ao conhecimento da essência da realidade; a segunda é uma *metafísica dogmático-prática*, que tem a sua origem na razão enquanto faculdade que orienta o homem ao seu fim supremo e que não pretende responder à curiosidade teórica de entendimento, mas satisfazer a necessidade da razão que se exprime na originária questão — «que devo fazer?».

Em segundo lugar, neste opúsculo se conjugam algumas das mais explícitas afirmações de Kant a respeito da Metafísica e da sua própria noção desta ciência. O velho filósofo, que em 1766 confessara ter como destino estar apaixonado pela Metafísica mas desta raramente receber alguma prova de correspondência, revela-nos, nestes esboços de 1793, algumas das razões desse caso de amor tão mal correspondido. Com efeito, são aqui retomados os grandes motivos em torno dos quais se construiu ao longo de décadas a reflexão kantiana nesse domínio. E antes de mais, deparamos com a mesma experiência, a amada que o atrai na sua direcção, mas que se nega a deixar-se possuir; o que Kant traduz na afirmação «a Metafísica existiu apenas na Ideia» e na sugestiva imagem com que a descreve como «um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos» (cf. pp. 11-12). Mas depois, para além da crítica da metafísica teórica dogmática e da discussão em torno do progresso dessa ciência, são todos os elementos que compõem a noção kantiana de Metafísica que vão surgindo ao longo das páginas: a sua natureza como conhecimento *a priori* da razão pura, o seu estatuto de ciência e o método que se lhe adequa, a sua coessencialidade com a razão humana universal, a sua caracterização crítica como ciência dos fins práticos da razão humana, a rela-

ção entre crítica e metafísica... (cf. pp. 11-19 e 93-106). A real importância que o tema da Metafísica assume neste opúsculo foi justamente realçado por Max Wundt (*Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, pp. 379 ss.), cuja obra marca uma viragem na interpretação do significado histórico e sistemático da filosofia crítica, minimizando as questões do conhecimento ou da ética (que haviam dominado a hermenêutica neo-kantiana da filosofia transcendental) e fazendo emergir a figura do Kant metafísico, numa dupla perspectiva: mostrando como a filosofia transcendental é movida fundamentalmente por questões metafísicas e documentando a ligação profunda que ela mantém com a tradição metafísica alemã do século XVIII, a qual se julgava ter sido definitivamente cortada com a posição do «problema crítico». Escusado é dizer que é já no contexto de uma tal viragem hermenêutica que surge, essa com um intuito sistemático, a obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

Um terceiro aspecto merece ser posto em destaque: a reflexão acerca dos progressos da Metafísica no período proposto pela questão da Academia levou Kant a elaborar uma reflexão mais vasta sobre a própria história da Metafísica desde as épocas mais antigas considerando-a como algo que é conatural à razão humana comum (como manifestação do *Vernunftgenius*) e que nesta reside como sua fonte. Assim, Kant é levado a problematizar a própria historicidade da razão e a esboçar os fundamentos de uma «história filosófica da filosofia». Por breves que sejam as indicações dadas neste sentido, elas não deixam de constituir uma autêntica «revolução copernicana» no modo de encarar a «história da filosofia», a qual passa a ser vista não como «história de opiniões que aparecem aqui ou ali, mas como história da razão que se desenvolve a partir de conceitos» e onde a ordem cronológica da sucessão dos três estádios (dogmatismo, cepticismo, criticismo) «se funda na natureza da humana faculdade de conhecer» (cf. pp. 133; 19).

A partir dos materiais reunidos no presente opúsculo, que se apresentam em diferentes estádios de elaboração, o leitor pode ainda fazer uma ideia do modo de produção do pensar kantiano: de como as questões são tomadas, retomadas, vistas de diversos ângulos, somando-se reflexões paralelas ou sobrepostas, a que preside o vislumbre de uma ideia orgânica fundamental, retomadas depois na complexa forma de uma redacção final ou... abandonadas à lenta maturação do

tempo, confiadas ao fundo das gavetas, como foi aqui o caso. Embora Kant seja um dos grandes pensadores da arquitectónica da razão e da razão arquitectónica, na verdade, o modo de produção da sua filosofia é menos o de um arquitecto do que o de um escultor que só penosamente e a custo de suor extrai a forma e a ideia do tosco e do interior mesmo da matéria.

Porque começou Kant a resposta à questão da Academia e não a concluiu?

Eis uma questão bem legítima, sobretudo se se pensar que esta era uma soberana oportunidade para ele instaurar uma vez mais o processo contra a metafísica tradicional. Para compreendermos a situação temos, antes de mais, de delinear o contexto histórico.

A questão fora anunciada em 1788 para ao concurso do ano 1791. Mas à data deste havia sido recebida apenas uma contribuição, razão pela qual o concurso foi prorrogado para o ano 1795. A nosso ver, várias razões poderão ter contribuído para a hesitação kantiana.

Em primeiro lugar, o descrédito progressivo da Academia e dos seus concursos. Depois, o contexto polémico em que a questão nasceria, que era o de uma organizada hostilização à filosofia kantiana por parte dos filósofos tradicionais de formação wolffiana. É nesse contexto de forte reacção anti-kantiana, desencadeada por ocasião da publicação da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), que surge a acusação do leibniziano Eberhard no seu *Philosophisches Magazin*, minimizando a filosofia crítica ao ponto de dizer que naquilo em que ela tinha razão não era senão uma reedição de teses leibnizianas.

Kant, ocupado na altura com a redacção da sua terceira *Crítica*, desce à arena e bate-se pela defesa de duas coisas: a originalidade da sua própria obra e a dignidade da filosofia leibniziana. Compreende-se, por isso, que não respondesse à questão do concurso dentro do prazo inicialmente previsto. Quando este foi prorrogado, Kant enfrentou então a questão e deu-lhe mesmo várias voltas, do que resultaram os vários projectos depois abandonados.

Para além do referido contexto polémico, ainda não extinto na altura em que Kant se deve ter começado a ocupar com a questão (1793), para além também do descrédito em que caíra a Academia, duas razões fundamentalmente nos parece terem movido Kant ao abandono do projecto de resposta à questão. Elas não são circunstanciais e externas, mas internas à própria questão.

A primeira é-nos sugerida pelo próprio opúsculo (cf. pp. 11-12; 102). Kant não concorda com os próprios termos em que a questão

vem formulada, a saber, como uma questão epocal e regional ou nacional, o que é manifestamente incompatível com a sua ideia de Metafísica como algo «respeitante à razão humana em geral». Por outro lado, para ser abordada desde a perspectiva crítica e em todas as suas consequências, a questão exigiria uma extensão que não caberia nos limites de uma resposta à questão de um concurso. Kant, que sente e coloca o problema em termos muito vivos, «quer tentar» o que reconhece ser manifestamente impossível. Mas não terá ficado satisfeito com a fórmula encontrada para resolver a impossível e de resto mal enunciada tarefa. E abandonou-a.

Mas existe uma segunda razão. Um dos pontos nucleares da resposta kantiana consiste, como vimos, na apreciação da filosofia de Wolff e de Leibniz. Ora, na já citada resposta a Eberhard, Kant levava o seu esforço de interpretação de Leibniz a um ponto a partir do qual não podia recuar (v. neste vol. o cap. V, da Primeira Parte). De resto, o processo à filosofia dogmática estava publicamente feito desde a *Crítica da Razão Pura* e na própria *Resposta a Eberhard*, e nada, a não ser a cegueira do intérprete, podia impedir de ver a diferença entre as duas filosofias e a novidade da filosofia crítica relativamente à filosofia de Leibniz. Mas, ao defender Leibniz contra a cegueira do seu discípulo, na verdade mais devoto do que fiel e inteligente, Kant chegara ao reconhecimento da fundamental identidade de perspectivas entre a filosofia crítica e a filosofia leibniziana, não, por certo, naquele plano em que Eberhard o acusava de reeditar a filosofia de Leibniz, mas num plano muito mais fundo que só ele próprio, a partir justamente da perspectiva crítica, era capaz de avaliar. Por isso, podia dizer, ao concluir a sua própria apologia, que talvez ainda fosse o filósofo crítico o melhor intérprete e apologista de Leibniz.

IV

KANT E O ENSINO DA FILOSOFIA

A Metafísica não é para crianças e adolescentes, mas para homens. Ela é uma espécie de revisão da razão. É preciso conhecê-la já, para se poder apreciar o seu valor.

I. KANT

Reflexion 4912; Ak XVIII, 26

Professor que foi de várias matérias filosóficas, ao longo de quatro décadas (desde 1756 a 1797), Kant não poderia ter deixado de refletir sobre o sentido da sua função como pedagogo e professor e, em particular, sobre o sentido do ensino e aprendizagem em Filosofia.

As concepções kantianas em matéria de educação conhecemo-las sobretudo através das lições do Curso de Pedagogia, recolhidas e publicadas por Friedrich Theodor Rink, mas as reflexões ou mesmo declarações sobre a educação são frequentes nos escritos do filósofo. Contemporâneo de alguns dos mais destacados revolucionadores da pedagogia moderna, nomeadamente de Rousseau e Pestalozzi, Kant não foi um mero espectador da profunda transformação que ocorreu ao nível das ideias pedagógicas nos seus dias, mas para ela contribuiu decisivamente com as suas próprias perspectivas sobre o assunto e, sobretudo, com o conjunto da sua filosofia e visão do homem como ser, cujo destino é essencialmente moral.

Deve advertir-se que o reconhecimento da importância da educação na filosofia de Kant não representa um desvio secundário relativamente aos seus interesses filosóficos fundamentais, mas é um tópico para onde confluem as dimensões mais sensíveis da visão kantiana

do mundo. Com efeito, a filosofia moral, a filosofia política e a filosofia da história kantianas convergem para a educação, entendida num sentido amplo, ou seja, simultaneamente como educação do indivíduo e, segundo expressão de Lessing, como «educação do género humano». Nisso, cumpria Kant, à sua maneira, o projecto da *Aufklärung*, profundamente marcado por um impulso pedagógico, ao mesmo tempo que comungava, no essencial, dos ideais de Rousseau.

Sublinhando o facto de o homem ser o único animal que precisa de ser educado, Kant, tal como o «cidadão de Genebra», reconhece a íntima solidariedade que existe entre educação e política e vê nestas o mais sério problema que a humanidade tem que resolver, mas cuja solução definitiva está permanentemente adiada, porque, na verdade, tanto num caso como noutro se labora num paradoxo.

«A educação», diz Kant, «é o mais importante e o mais difícil problema que o homem tem como tarefa. Pois o critério depende da educação e a educação por sua vez 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, e esta, por seu turno, dá a sua contribuição e a lega à seguinte... Duas invenções dos homens se podem considerar as mais difíceis: a arte de governar e a arte de educar.»¹

Paradoxo análogo se verifica no domínio da política. «O homem», diz ainda Kant, «é um animal que, quando vive entre outros da sua espécie, necessita de um senhor que coarcte a sua própria vontade e o obrigue a submeter-se a uma vontade geral, na qual cada um pode ser livre. Mas onde vai ele buscar esse senhor? Tem de o tirar da espécie humana. Mas então esse será igualmente um animal que necessita de um senhor...»².

Por conseguinte, tanto a tarefa de encontrar a perfeita constituição política cosmopolita como a de educar os homens segundo a ideia de humanidade são algo nunca definitivamente concluído, onde apenas

1 Immanuel Kant, *Über Pädagogik*; Ak IX, 446. Nos últimos anos tem havido um despertar do interesse pelas ideias pedagógicas de Kant. O 9º Congresso da «Deutsche Gesellschaft für Erziehungswissenschaft» (Kiel, 26-28 de Março de 1984) foi dedicado ao tema *Kant und die Pädagogik*, tendo as Actas sido publicadas com o mesmo título pela Königshausen & Neumann (Würzburg, 1985). Destaca-se a comunicação de Gerhard Funke, «Pädagogik im Sinne Kants heute» (99-109). Para uma compreensiva apreciação do pensamento pedagógico de Kant, veja-se a obra de Traugott Weisskopf, *Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie*, Zürich, 1970.

2 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; Ak VIII, 23.

resta o permanente esforço por aproximar-nos o mais possível desses objectivos. Quer a concepção kantiana de educação quer a concepção kantiana da constituição política apontam para uma mesma visão cosmopolita e verdadeiramente universal, a qual só é pensável no horizonte de uma história entendida como processo de autoconstituição da humanidade por homens que não são ainda e talvez nunca venham a ser totalmente humanos. É aqui que reside o paradoxo: o homem tem de ser educado sem saber o que é ou deve ser objectiva e definitivamente um homem.

É esta aguda consciência da condição de «paradoxo que afecta quase todas as coisas humanas»³ que leva Kant a pensar a história como um processo de educação do homem pelo homem num contexto teleológico, anterior à própria finalidade ética ou política que os homens possam impor às suas acções, anterior, portanto, à própria realização da razão, e que, em último termo, reenvia para uma teleoformidade da natureza no que concerne ao modo como esta dotou a espécie humana. Assim, a educação não faz mais do que desenvolver os germes que a natureza colocou na espécie humana, os quais, todavia, no caso do homem, só alcançam a plena maturação mediante a intervenção consciente e livre dos próprios homens. Mediante a razão, o homem tem de consciencializar e assumir — querer — a sua natureza para que esta chegue a ser em plenitude o que em germe já é. Por isso, o que o homem é traduz-se necessariamente na forma de um imperativo ou de uma tarefa.

Surpreendentemente, não só a concepção kantiana da história e da política como também a concepção kantiana da educação e da razão têm na natureza a última palavra, a sua justificação e razão de ser⁴. Com efeito, se a natureza, para além dos instintos, que o homem tem de comum com o animal, deu àquele ainda a razão, isso não pode ter sido em vão. Caso contrário, melhor fora que o tivesse deixado como simples animal, regido pela mecânica dos instintos. Deve, pois, pensar-se que a própria existência e manifestação da razão no homem (sobretudo como consciência do direito e da lei moral) se inscreve num vasto plano teleoforme da natureza, porventura insondável e em

3 Idem, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; Ak VIII, 41.

4 Cf. *Idee*, onde, por toda a parte aparece, como sendo o verdadeiro sujeito da história humana cosmopolita, a natureza, sendo frequentes expressões como *Absicht der Natur*, *Zwecke der Natur*, *Weisheit der Natur*, *Keime der Natur*... A filosofia kantiana da história (e, por conseguinte, da moral e da política) revela-se como uma *fisiodiceia*, uma «*Rechtfertigung der Natur*, oder besser der *Vorsehung*» (Ak VIII, 30).

tudo o caso oculto ao homem, mas que este tem de pensar e presumir como possível, como constituindo o horizonte mesmo da realização e expressão da sua humanidade e, em particular, da sua razão. Neste sentido, a educação (da mesma forma, aliás, que a existência política regida pelo direito e pela lei) não é negação da natureza, ou violência contra ela exercida, mas é antes o seu cumprimento: ela consoma aquilo que a natureza deu ao homem como germe e possibilidade.

Mediante a educação, entendida, no seu estágio mais elevado, como educação moral do indivíduo e do género humano, a razão é como que requisitada pela natureza para que leve esta à plenitude. A clássica antinomia entre *phúsis* e *nómos*, entre *natureza* e *arte*, entre *natureza* e *sociedade* ou *cultura*, que fora, na época, particularmente exacerbada por Rousseau, recebe, da parte de Kant, uma solução positiva: «a arte consumada (isto é, tudo quanto resulta da criatividade do homem, do desenvolvimento das suas faculdades e, em especial, do desenvolvimento completo da sua razão) torna-se de novo natureza»⁵.

A comunidade de preocupações e até de sentimentos que se reconhece existir entre Kant e Rousseau não deve impedir a percepção de uma importante diferença metodológica entre os dois pensadores quanto a este ponto fundamental das respectivas filosofias. Kant não parte, como Rousseau, de uma dada concepção do que seja ou deva ser a natureza, para depois verificar em que medida, ao longo da história e em virtude do desenvolvimento das ciências, das artes e da vida social, os homens degeneraram e se afastaram desse paradigma original. Parte, pelo contrário, da cultura e do homem socializado como criações da razão e é meditando sobre as condições de possibilidade dessas realizações da razão que reencontra a natureza.

Para Kant, a verdadeira natureza humana não está tanto no princípio como no fim. Dela só chegamos a saber alguma coisa na medida em que a realizamos⁶. Mas, realizando-a nós, é ainda ela que em nós

5 «Vollkommene Kunst wird wieder Natur.» *Über Pädagogik*; Ak IX, 493. Nesta visão kantiana, mesmo o negativo concorre para a consecução do fim da natureza e realização desta: «Toda a cultura e arte que adorna a humanidade e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, a qual é obrigada por si mesma a disciplinar-se e assim, mediante uma arte imposta, a desenvolver completamente os germes da natureza.» *Idee*; Ak VIII, 22, 117-118.

6 Kant tinha plena consciência da diferença metodológica entre a sua filosofia da cultura e a de Rousseau. Este, diz, «procede sinteticamente e começa pelo homem natural», ao passo que ele «procede analiticamente e começa pelo homem socializado» (Rousseau verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfähre analytisch u. fange vom gesitteten an). Ak XX, 14.

se realiza e nos realiza. A liberdade e autonomia da razão subsistem neste elemento de uma concepção teleológica da natureza que se abre ao possível, ao futuro e à esperança. É mesmo apenas neste elemento que elas são possíveis. Neste elemento, «a mais importante preocupação do homem é a de saber como ocupar convenientemente o seu lugar na criação e entender correctamente o que se deve ser para ser um homem»⁷. É nessa medida que o homem concorre para a «bela ordem e harmonia da natureza»⁸.

É neste contexto (por certo muito distante dos estereótipos que nos propõem a filosofia kantiana como o reino dos insanáveis dualismos, das insuperáveis antinomias, da tirania da razão sobre a sensibilidade e a natureza, da razão sem realidade e sem vida) que Kant concebe a sua função de pedagogo e de professor daquela disciplina que, segundo ele, justamente «culmina toda a cultura da razão humana» (a *Metafísica*)⁹. Não há para ele verdadeira distinção entre o filósofo da razão pura e o pedagogo da humanidade. Daí que, filósofo e pedagogo, não se reconheça como um mero técnico ou perito de conhecimentos racionais — um «artífice da razão» (*Vernunftkünstler*) —, mas antes como um «legislador» (*Gesetzgeber*) da razão, como um «mestre dos fins» (*Lehrer der Zwecke*), que colhe, na sua sinóptica visão, «o destino total do homem»¹⁰. Neste contexto, enfim, ganha sentido a noção kantiana de filosofia e até as reflexões do filósofo quanto ao ensino e aprendizagem em Filosofia.

O texto, cuja tradução adiante se oferece, representa uma das primeiras ocasiões em que Kant expõe o seu conceito de Filosofia e aborda a questão do ensino desta disciplina. Constitui a primeira parte da apresentação dos cursos de *Metafísica*, *Lógica*, *Ética* e *Geografia*, que o filósofo se propunha leccionar na Universidade de Königsberg, no semestre de inverno de 1765-1766¹¹. Kant conservaria este costume de preceder os seus cursos, nomeadamente de *Metafísica* e

7 Cf. Ak XX, 41.

8 Cf. Ak XX, 37, 41.

9 *Kritik der reinen Vernunft* B 878; Ak III, 549 (trad. port. *Crítica da Razão Pura*, Guibenkian, Lisboa, 669).

10 *Ibidem*, B 868; Ak III, 543 (trad. port., 662).

11 I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*, publicado em Königsberg, por Johann Jacob Kanter. Para a nossa tradução parcial deste opúsculo, que adiante apresentamos, seguimos a citada edição da Academia, vol. II, 305-308.

de Lógica, com uma reflexão «sobre o conceito de filosofia em geral»¹².

Wolff tratara esse tema, a que dá extenso desenvolvimento, como questão preliminar ao conjunto das disciplinas filosóficas, a que presidia a Lógica ou Filosofia Racional¹³. Aí discute o conceito de Filosofia, assinalando as diferenças, quanto ao objecto, entre conhecimento histórico, conhecimento matemático e conhecimento filosófico, expõe a articulação sistemática entre as diferentes disciplinas filosóficas, discute o método próprio da Filosofia e o estilo que lhe compete, considera as condições do exercício do pensamento, designadamente a liberdade, e tece ainda algumas considerações relativas ao modo de aprender a Filosofia.

Kant não segue as perspectivas wolffianas quanto a estes tópicos, mas são as questões abordadas por Wolff, no seu *Discursus Praeiminaris de Philosophia in genere*, que tem por horizonte da sua própria reflexão¹⁴. O confronto do texto kantiano com o de Wolff pode, por isso, ajudar-nos a medir melhor a distância entre os dois pensadores. Esta evidencia-se sobretudo em dois pontos fundamentais: a concepção do método próprio da Filosofia e a concepção de razão. Veremos como o que Kant tem a dizer-nos acerca do ensino da Filosofia está intimamente ligado à sua atitude quanto a estes pontos, os quais se revelam ainda de fundamental importância para nos levar a compreender o desenvolvimento posterior da sua filosofia.

Vindo da Matemática para a Filosofia, Wolff não resistiu nem à sua formação intelectual nem à tendência geral do seu tempo, que iam no sentido de considerar a Matemática como protótipo de toda a cientificidade e como o paradigma da própria Filosofia. Eis o que a este respeito nos diz num dos parágrafos da obra acima citada: «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

12 Cf. *Logik*; Ak IX, 21-26. Trad. port. e amplo comentário em J. Barata-Moura, *Kant e o conceito de Filosofia*, Sampedro, Lisboa, 1972; *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. Pöhlitz, 1821, reimpr. WBG, Darmstadt, 1975, 1-8. A mesma temática é desenvolvida por Kant no penúltimo cap. da *Crítica da Razão Pura* B 863 ss. (trad. port., 659 ss.).

13 Christian Wolff, *Discursus Praeiminaris de Philosophia in genere*, in *Philosophia Rationalis sive Logica*, Frankfurt/Leipzig, 1728, 1-104.

14 O mesmo pode dizer-se relativamente ao ensaio de 1763 — *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* —, com o qual o presente texto tem muitos pontos de contacto, nomeadamente o que respeita à rejeição do método da Matemática como inadequado para a Filosofia.

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 se constroem.»¹⁵

O que Wolff propriamente propõe não é a transposição do método da Matemática para a Filosofia, mas antes afirma a identidade originária destas ciências, a qual, em última instância, se funda na Lógica que lhes é comum, enquanto disciplinas racionais que são. «A Filosofia», diz, «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, na medida em que só mediante esse método alcança o conhecimento certo.»¹⁶

Há nesta tese de Wolff não apenas a convicção de que a Lógica é uma propedêutica ou um instrumento da ciência, mas que ela constitui a própria essência da razão: a Lógica é a «filosofia da razão» (*philosophia rationalis*, *Vernunftlehre*)¹⁷. Identificação da razão com a Lógica, por um lado; mas, por outro, esta Lógica é concebida muito à maneira dos matemáticos e geómetras: procede por definição de conceitos, por dedução de propriedades a partir de definições dadas, por demonstrações rigorosas, cujo objectivo é provar como o deduzido está contido ou suposto nas definições inicialmente dadas; procedimento que permite por certo edificar grandiosos castelos de conceitos, mas que não dá garantias de que a tais conceitos corresponda algo de real. Nessa perspectiva, o que se espera do filósofo é que seja um técnico ou um habilidoso de conceitos — um *Vernunftkünstler*.

Pelo menos desde 1763¹⁸, um dos alvos privilegiados da crítica de Kant ao wolffianismo incide neste ponto: a ilusão de que a Filosofia e a Metafísica se reduzem a uma matemática de conceitos racionais ou a uma Lógica e de que a Filosofia pode imitar o procedimento do matemático ou do lógico. Constitui significativa conquista, por parte de Kant, o ter desmontado o pressuposto da identidade das duas disciplinas e a ideia segundo a qual a Filosofia deve (ou pode sequer) imitar a Matemática.

15 Wolff, *Disc. Praelim.*, § 139 (ed. cit., 69). Cf. §§ 116 ss.

16 *Ibidem*, 70.

17 *Ibidem*, §§ 89-91 (ed. cit., 39-40). Wolff reconhece, todavia, que a Lógica, para demonstrar as suas regras, deveria pedir os princípios à Ontologia, embora anteponha aquela disciplina a esta, preferindo a *ordo studendi* à *ordo demonstrandi*. Com efeito, a Lógica ensina o «modus dirigendi intellectum in cognitione veritatis» e, neste sentido, também a Ontologia a tem de supor.

18 Cf. o já citado ensaio *Über die Deutlichkeit*. V. *supra*, o cap. II da Primeira Parte.

Por um lado, o matemático tem uma vantagem de que o filósofo não pode usufruir: a possibilidade de representar intuitivamente os seus conceitos (por exemplo, o conceito de triângulo pode ser representado directamente numa intuição, desenhando no papel ou na imaginação um triângulo). Os conceitos filosóficos, pelo contrário, não têm esse privilégio. Como representar intuitivamente conceitos como *existência*, *possibilidade*, *substância*...? É pura ilusão pensar o metafísico que, ao definir tais conceitos, está a fazer a mesma coisa que faz o matemático quando define o triângulo. Além disso, o sentido dos conceitos metafísicos não pode ser dado mediante uma definição construída racionalmente, a partir da qual seria cómodo depois servir-se para extrair conclusões. Pelo contrário, esse sentido tem de ser apreendido no uso que desses conceitos se faz na linguagem dos metafísicos e até na linguagem da razão comum. Antes de poder construir o seu edifício de conceitos filosóficos — sonho de todo o metafísico —, o que este tem de fazer é analisar os conceitos dados para ver se lhe é possível chegar a um certo número de conceitos primitivos que, então, possa tomar como base da construção arquitectónica que pretende.

O método próprio da Filosofia não é, pois, o *sintético*, por construção de conceitos, como na Matemática e na Geometria (mediante uma definição na qual, como nota Kant, se introduzem sub-repticiamente as propriedades que depois serão deduzidas!), mas é um método *analítico*. O filósofo não pensa fabricando conceitos, mas pensa *por meio dos conceitos* que lhe são dados no uso da razão e cujo sentido, alcance e intencionalidade deve antes de mais tentar averiguar. No seu conjunto, a filosofia crítica de Kant leva a cabo este propósito de isolar e determinar quais são esses conceitos metafísicos primitivos: o *espaço* e o *tempo* como intuições puras da sensibilidade, as 12 categorias ou conceitos puros do entendimento, as três ideias da razão.

A diferente concepção quanto ao modo de filosofar ou *fazer* Filosofia implica igualmente uma diferente concepção quanto ao modo de *ensinar* e *aprender*.

Wolff tem da Filosofia uma concepção demonstrativa e dogmática. Embora insista na necessidade de reconhecer as razões que estão por detrás dos enunciados de um autor, mesmo aí o aluno não tem mais do que percorrer e confirmar um caminho já feito¹⁹. Kant, pelo contrário,

19 Wolff, *Disc. Praelim.*, § 156: «Si quis philosophiam methodo philosophica trade-

tem da prática filosófica uma concepção essencialmente investigativa e inventiva. Todo aquele que pensa deve chegar à verdade por si mesmo, servindo as opiniões alheias apenas de matéria para o exercício do próprio talento filosófico. A verdade filosófica não está feita nem dada em parte alguma. Cada qual a extrai da sua própria razão.

É neste sentido que se deve entender a afirmação kantiana, tão frequentemente repetida, segundo a qual não se aprende Filosofia, mas aprende-se a filosofar, não se ensinam pensamentos, mas ensina-se a pensar. Esta distinção kantiana ganha toda a sua pertinência se tivermos presente o conceito kantiano de razão e o de Filosofia como *ideia* de uma sabedoria perfeita que cada esforço filosófico se propõe atingir como que num *esquema*, mas que em si mesma não foi nem é realizada por nenhum homem²⁰.

Wolff tem uma concepção estática de razão, modelada pelo paradigma da Geometria. Kant, por seu turno, tem uma concepção orgânica ou mesmo biológica da razão, tanto da razão num sentido histórico²¹ como da razão num sentido individual. Entenda-se isto num duplo sentido. Em primeiro lugar, o espírito humano é concebido como um organismo complexo em processo de crescimento e matura-

re debet, is suo, non aliorum stare debet iudicio» (ed. cit., 83-84). § 161: «Si quis methodo philosophica philosophiam tradit, is efficere potest, ut ab aliis dicta & clarius intelligantur & ad maiorem certitudinem perducantur & eorum cum ceteris veritatibus nexus perspiciatur.» (ed. cit., 89-90). Para Kant isto seria ainda uma forma não filosófica, mas meramente histórica, de aprender e fazer Filosofia. Assim o declara, dando como exemplo o próprio sistema wolffiano: «Aquele que aprendeu especialmente um sistema de Filosofia, por exemplo o de Wolff, mesmo que tivesse na cabeça todos os princípios, explicações e demonstrações, assim como a divisão de toda a doutrina e pudesse, de certa maneira, contar todas as partes desse sistema pelos dedos, não tem senão um conhecimento *histórico* completo da filosofia wolffiana. Sabe e ajuíza apenas segundo o que lhe foi dado. Se se contestar uma das suas definições, ele não sabe como arranjar outra. Formou-se segundo um razão alheia, mas a faculdade de imitar não é a faculdade de invenção, isto é, o conhecimento não resultou nele da razão e embora seja, sem dúvida, objectivamente, um conhecimento racional, é, contudo, subjectivamente, apenas histórico. Compreendeu bem e reteve bem, isto é, aprendeu bem e é assim a máscara de um homem vivo. Os conhecimentos da razão, que o são objectivamente (isto é, que originariamente podem apenas resultar da própria razão do homem), só podem também usar este nome, subjectivamente, quando forem criados a partir das fontes universais da razão, donde pode também resultar a crítica e mesmo a rejeição do que se aprendeu, isto é, quando forem extraídos de princípios.» (*Kritik der reinen Vernunft* B 864-865; trad. port., 659-660).

²⁰ *Kritik der reinen Vernunft* B 861-862 (trad. port., 659-660).

²¹ Tenha-se presente a concepção kantiana da *Aufklärung* como a saída do homem da menoridade de que ele próprio é responsável (*Ak* VIII, 35; *Kritik der Urteilkraft*, § 40; *Ak* V, 294).

ção, o que se alcança mediante o exercício próprio de cada uma das faculdades, nomeadamente, mediante o desenvolvimento, primeiro, do entendimento e, depois, da razão. É em atenção a esta exigência biológica que há que ter o cuidado de não inverter a ordem «natural» do desenvolvimento das duas faculdades, sob o risco de se perverter a própria razão, transformando-a num mero exercício sofístico ou dialéctico. Isso acontece quando, não tendo sido desenvolvido o entendimento em juízos comuns da experiência, se entulha a razão com conceitos abstractos e formas ocas. A sistematicidade, a arquitectonicidade que a razão proporciona, enquanto faculdade dos princípios que é, deve culminar (não preceder) o trabalho do entendimento, previamente exercido em conceitos e juízos que dizem respeito a conteúdos, a objectos da experiência.

É consciente deste desenvolvimento orgânico da razão, que experimentou, aliás, em si próprio, e convencido de que a Metafísica é a ciência que completa todo o desenvolvimento da razão que Kant é levado a dizer que esta ciência não é para ser ensinada a crianças e adolescentes, mas a quem possui uma razão adulta²². Outro tanto haviam dito Platão, Aristóteles ou Descartes. Qualquer destes pensadores estava convencido de que pensar metafisicamente não é brincar aos pensamentos, não é sequer fazer jogos lógicos e muito menos jogos de palavras ou de linguagem. É, no dizer de Kant, uma «revisão da razão», mas para que esta «revisão» seja possível tem que haver matéria, experiência, reflexão acumulada²³. Poderá haver um matemático ou um lógico precoce, mas não um metafísico precoce.

A dimensão orgânica e biológica da razão é mais manifesta ainda se tivermos em conta a reiterada exigência de autonomia do filosofar: as verdades não são aprendidas ou extraídas de uma razão alheia, mas produzidas a partir das próprias "fontes" da razão. Não há lugar para a imitação em Filosofia, mas apenas para a invenção²⁴. «Pensar por si» (*Selbstdenken*)²⁵, eis a máxima em que se condensa esta dimensão genesíaca: a Filosofia como a manifestação originária da própria criatividade da razão.

22 Cf. Ak XVIII, 26.

23 *Vorl. ü. d. Metaph.* (ed. Pöhlitz), 7: «Ambas as coisas devem ir juntas. Ninguém pode tornar-se filósofo sem conhecimentos; mas nunca os meros conhecimentos fazem um filósofo.»

24 Cf. *Prolegómenos a toda a Metafísica futura*, trad. port. Edições 70, Lisboa, 1982, 11.

25 *Kritik der Urteilskraft*, § 40; Ak V, 294.

Uma tal concepção impõe uma pedagogia de tipo socrático, como, aliás, Kant adverte em várias ocasiões²⁶. Não se devem introduzir conhecimentos no aluno, mas extraí-los dele próprio. O pedagogo e professor de Filosofia deve ser, tal como Sócrates, «uma parteira de pensamentos».

Não se pense, todavia, que a exigência de autonomia, expressa na máxima do «pensar por si», conduz ao individualismo e ao isolamento da razão. Poucos pensadores terão tido como Kant o sentido de que a razão é um bem comum. Mas este bem comum tem que ser reconhecido, construído e partilhado por cada qual. É-o na relação dialógica, no confronto recíproco e livre de pontos de vista. É aqui que surge uma outra máxima do pensar frequentemente invocada por Kant: o «pensar colocando-se no lugar de outrem»²⁷.

É a este nível que intervém o pensamento alheio, do professor ou dos autores, dos sistemas filosóficos do passado ou do presente, não para servirem de regra do pensar, para serem aprendidos ou para serem imitados, mas a título de outros tantos pontos de vista nos quais aquele que pensa por si deve colocar-se para poder apreciar melhor a sua própria e autónoma posição. Desse modo, pode ele não apenas exercer a sua razão meditando sobre esses sistemas filosóficos e aguçar neles as suas faculdades críticas, mas pode ainda, eventualmente, corrigir o seu ponto de vista, os seus erros de perspectiva, a sua cegueira, enfim, a sua idiotia.

26 *Über Pädagogik*; Ak IX, 477: «Na formação da razão deve-se proceder socraticamente. [...] Deve-se visar não o introduzir nos alunos conhecimentos racionais, mas o extraí-los deles.» *Metaph. der Sitten, Tugendlehre*, § 50; Ak VI, 478: «O professor dirige mediante perguntas o curso dos pensamentos do seu aluno, desenvolvendo nele, mediante casos propostos, apenas a disposição para determinados conceitos (ele é a parteira dos seus pensamentos).» Veja-se, de Manuel J. do Carmo Ferreira, «O Socratismo de Kant», in *Kant. Comunicações apresentadas ao Colóquio Kant organizado pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa, em 25/11/1981*, publicadas sob a direcção de J. Barata-Moura, Lisboa, 1982, 17-39.

27 *Kritik der Urteilskraft*, § 40; Ak V, 294-295.

IMMANUEL KANT
 Informação acerca da orientação
 dos seus Cursos no Semestre de Inverno de 1765-1766

Ak II, 305-308.

Toda a instrução da juventude tem em si o inconveniente de sermos obrigados a antecipar-nos aos anos com a perspectiva orientadora (Einsicht) e, sem esperarmos pela maturidade do entendimento, temos de dar conhecimentos tais que, segundo a ordem natural, só poderiam ser compreendidos por uma razão mais exercida e experiente. Daí nascem os eternos preconceitos das escolas, os quais muitas vezes são mais tenazes e mais absurdos do que os vulgares, e a verbosidade precocemente sábia do jovem pensador, que é mais cega do que qualquer outra presunção e mais incurável do que a ignorância. Mesmo assim não é de evitar completamente este inconveniente, pois na época de uma constituição civil muito refinada, as perspectivas mais rebuscadas constituem meios para progredir e tornam-se necessidades que, segundo a sua natureza, deveriam propriamente ser tidas apenas como ornamento da vida, algo assim como as suas belezas supérfluas. É possível, porém, mesmo neste aspecto, acomodar mais o ensino público à natureza, ainda que não se possa pô-lo inteiramente de acordo com ela. Pois,*

* O termo *Einsicht*, que ocorre várias vezes neste texto, não sendo um termo técnico da filosofia kantiana, é todavia de difícil tradução dada a versatilidade do seu uso. Proveniente da raiz semântica de *sichten* (avistar, ver, perspectivar), tal como o seu parente próximo inglês *insight* pode significar perspicácia, discernimento, conhecimento profundo, visão, juízo, perspectiva. O termo *intuição*, que provém também do ambiente semântico da fenomenologia da visão, poderia traduzi-lo, não fosse o caso de esta expressão vir a ter na filosofia kantiana um significado muito próprio.

dado que o progresso natural do conhecimento humano é de tal natureza que, em primeiro lugar, forma-se o entendimento até chegar, mediante a experiência, a juízos intuitivos e, mediante estes, a conceitos, e que estes conceitos são, em seguida, conhecidos mediante a razão em relação com os seus fundamentos e consequências e, finalmente, são conhecidos num todo bem ordenado mediante a ciência, assim a instrução terá de seguir precisamente o mesmo caminho. Por conseguinte, de um professor espera-se que, nos seus ouvintes, forme, primeiramente, o homem que entende, depois, o que raciocina e, finalmente, o sábio. Um tal procedimento tem a seguinte vantagem: mesmo que o estudante não chegue a atingir o último grau, como geralmente acontece, terá no entanto tirado proveito da instrução e ter-se-á tornado mais hábil e prudente, se não para a escola, pelo menos para a vida.

Se invertermos este método, então o aluno colhe uma espécie de razão antes ainda que se tenha formado nele o entendimento, e leva uma ciência emprestada, que, por assim dizer, nele foi apenas colada, mas não desenvolvida, pelo que a sua capacidade de espírito se torna ainda mais estéril do que nunca e ao mesmo tempo muito mais corrompida pela ilusão de sabedoria. Esta é a causa por que não raro se encontram sábios (mais propriamente, gente que fez estudos) que dão mostras de pouco entendimento e por que as academias enviam para o mundo mais cabeças destituídas de senso do que qualquer outra instituição da república.

A regra de conduta é pois esta: antes de tudo, amadurecer o entendimento e acelerar o seu crescimento, exercendo-o nos juízos de experiência e tornando-o atento ao que podem ensinar-lhe as sensações dos seus sentidos comparadas entre si. A partir destes juízos ou conceitos, deve ele tentar não um salto audacioso para outros mais elevados e mais distantes, mas chegar lá através da senda natural e trilhada dos conceitos inferiores que a pouco e pouco o conduzem mais longe; mas tudo isso conforme com aquela capacidade do entendimento que o anterior exercício deve ter necessariamente produzido nele, e não segundo aquela que o professor percebe ou crê perceber em si mesmo e que falsamente supõe existir também no seu ouvinte. Em poucas palavras, ele não deve aprender pensamentos, mas aprender a pensar; não se deve levá-lo, mas guiá-lo, se se pretende que no futuro ele seja capaz de caminhar por si mesmo. É uma maneira de ensinar deste tipo que exige a natureza peculiar da

Filosofia (*Weltweisheit*)*. Dado, porém, que esta é propriamente uma ocupação apenas para a idade adulta, não é de admirar que surjam dificuldades quando se quer adaptá-la às capacidades não exercitadas da juventude. O adolescente que saiu da instrução escolar estava habituado a aprender. Agora, ele pensa que vai aprender Filosofia, o que é, porém, impossível, porque agora ele tem de aprender a filosofar. Quero explicar-me com mais clareza. Todas as ciências que, em sentido próprio se podem aprender, reduzem-se a duas espécies: as históricas e as matemáticas. Às primeiras pertencem, para além da História propriamente dita, a História Natural, a Filologia, o Direito positivo, etc., etc. Ora, dado que a experiência pessoal ou o testemunho de outrem, em tudo o que é histórico, e a intuitividade dos conceitos e a infalibilidade da demonstração, em tudo o que é matemático, constituem algo que é dado de facto e que, conseqüentemente, se possui de antemão, basta, por assim dizer, tomá-lo; é possível, nos dois casos, aprender, isto é, imprimir, ora na memória, ora no entendimento, o que nos pode ser apresentado como uma disciplina já acabada. Assim, para aprender também Filosofia, antes de mais teria de existir realmente uma. Dever-se-ia poder apresentar um livro e dizer: vede, aqui está a sabedoria e a perspectiva (*Einsicht*) segura; aprendei a entendê-las e a estudá-las, construí seguidamente sobre elas e assim sereis filósofos. Até que alguém me mostre um tal livro de Filosofia do qual pudesse servir-me um pouco mais ou menos como do Políbio para explicar um acontecimento de História, ou do Euclides para explicar uma proposição da doutrina das grandezas, seja-me permitido dizer

* *Weltweisheit*, à letra, «sabedoria universal». Poderá corresponder àquilo que Kant noutros passos chama a Filosofia *in sensu cosmico* (*Logik*; Ak IX, 23) ou o *conceptus cosmicus* (*Weltbegriff*) de Filosofia, que contrapõe ao conceito escolar (*Schulbegriff*), e que apresenta como ideal da Filosofia, enquanto «ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)». KrV B 866-867; Ak III, 542. Traduzimos esse termo, que tende a desaparecer do vocabulário kantiano, por Filosofia, embora conscientes das observações feitas pelo próprio Kant no *Opus Postumum*, ao dizer que «*Weltweisheit* não é termo adequado para traduzir «*Philosophie*», sendo preferível a expressão «*Liebe der Weisheit*». (*Weltweisheit ist kein dem der Philosophie angemessenes Übersetzungswort. Liebe der Weisheit wäre dem Begriffe mehr angemessen*). Com efeito, aquele termo, além de fazer supor uma contraposição entre a «ciência divina» (*Gottesgelehrtheit*) e a «ciência mundana» (*Weltweisheit*), exprime um saber possuído, ao passo que Filosofia exprime um impulso para o saber que condiz com a condição do homem. (*Es ist Bescheidenheit des Ausdrucks sie Philosophie zu nennen und streben dazu. Man kan sie nicht kennen ohne sie zu lieben. Weisheit ist nicht ein Attribut des Menschen. [...] Aber Liebe zur Weisheit, streben nach ihr. Ak XXI, 130, 140*

que se abusa da confiança da república, quando, em vez de se aumentar a capacidade do entendimento da juventude que nos é confiada e de a formar para um discernimento (*Einsicht*) próprio mais maduro no futuro, nós a enganamos com uma filosofia já pretensamente acabada, que, para seu bem, teria sido pensada por outros; do que resulta uma ilusão de ciência, que só em certo lugar e entre certas pessoas passa por moeda autêntica, mas que fora disso é rejeitada. O método próprio do ensino na Filosofia é zetético, como alguns antigos o denominaram (*de zetein*), isto é, investigativo, e só numa razão já mais exercida em diferentes domínios se tornará dogmático, isto é decidido. Assim, o autor filosófico que serve de base para a instrução deve ser considerado não como modelo do juízo, mas simplesmente como uma oportunidade para cada qual pronunciar um juízo sobre ele, ou mesmo contra ele; e o método de reflectir e concluir por si mesmo é aquilo cuja prática o estudante essencialmente procura, o que, aliás, é a única coisa que lhe pode ser útil, e os juízos firmes que eventualmente tenha adquirido devem ser considerados como corolários contingentes, para cuja rica profusão ele apenas tem de plantar em si as fecundas raízes. Se com isto compararmos o procedimento comum que tanto dele se afasta, compreender-se-ão várias coisas que de outro modo pareceriam estranhas. Como, por exemplo, por que razão não existe nenhuma outra espécie de saber profissional em que se encontrem tantos mestres como em Filosofia e, enquanto muitos que aprenderam História, Direito, Matemática, etc., confessam para si mesmos que não aprenderam bastante para poderem ensiná-las, por que razão, por outro lado, é tão raro encontrar quem não imagine, com toda a seriedade, que, para além das suas restantes ocupações, lhe seria perfeitamente possível expor eventualmente Lógica, Moral, etc., se por acaso quisesse envolver-se com tais bagatelas? A razão disso está em que naquelas ciências há uma medida comum, ao passo que nesta cada qual tem a sua própria. Do mesmo modo se verá claramente que é muito contra a natureza da Filosofia que ela seja uma maneira de ganhar o pão, na medida em que contraria a sua condição essencial o conformar-se com a ilusão da procura e com a lei da moda, e só a necessidade, cujo poder se exerce ainda sobre a Filosofia, pode obrigá-la a sujeitar-se à forma comumente aprovada.

PROVENIÊNCIA DOS ESTUDOS REUNIDOS NESTE VOLUME

- *O estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano: lógica e poética do pensamento sensível.* Apresentado, numa primeira versão, no Colóquio "200 anos da *Crítica da Faculdade de Julgar*", organizado pela Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, foi posteriormente reelaborado e publicado com o título "A Razão Sensível. Reflexão acerca do estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano", em *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caiiro*, Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1993, 403-426.
- *A Filosofia como análise e reinvenção da linguagem.* Apresentado como comunicação ao "Colóquio Vieira de Almeida", organizado pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Dezembro de 1988, foi publicado em Nuno Nabais (org.) *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, 1991, 199-223.
- *A 'revolução da razão', ou o paradigma político do pensamento kantiano.* Apresentado ao Colóquio "A Alemanha perante a Revolução Francesa", organizado pelo Departamento de Estudos Germanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (11-13 de Dezembro de 1989), foi publicado em *Análise*, 16 (1992), 21-33.
- *Sentimento do sublime e vivência moral.* Foi apresentado como comunicação ao Simpósio "Ética y Racionalidad" realizado na Universidade Complutense de Madrid de 18 a 22 de Abril de 1988, em comemoração do 2º centenário da publicação da *Crítica da Razão Prática* de Kant. Uma versão castelhana foi publicada nos *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 9, 115-126 (Editorial Complutense, Madrid, 1992), com o título: "La vivencia de lo sublime y la experiencia moral en Kant". A versão portu-

guesa, aqui no essencial retomada, foi publicada na revista *Arquipélago* (série Filosofia), nº. 2-3, 1991/92, 73-89.

- *Crítica e Metafísica: A interpretação kantiana de Leibniz*. Apresentado como comunicação ao Colóquio comemorativo do 2º centenário da publicação da *Crítica da Razão Pura*, realizado pelo Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 25 de Novembro de 1991, foi editado no volume de Actas organizado por José Barata-Moura com o título: *Kant*, Lisboa, 1981, 101-117.
- *O retorno ao mito, ou a herança de Nietzsche*. Foi publicado com o título "Retorno ao mito. Nietzsche, a música e a tragédia", em *Philosophica*, nº. 1, 1993, 89-111.
- A '*Crítica da Razão Pura*' no contexto do pensamento contemporâneo. Retoma um artigo (muito truncado e adaptado por imperativos jornalísticos) publicado no *Jornal das Letras*, em Outubro de 1985, por ocasião da publicação da tradução portuguesa da *Crítica da Razão Pura*. É aqui apresentado na sua forma original e integral.
- *Actualidade da filosofia prática de Kant*. Foi publicado com o título "Ler a *Crítica da Razão Prática* de Kant em português" em *Filosofia* (Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia), nº. 1, 1985, 62-73.
- *Sobre a ideia e o progresso da Metafísica*. Foi publicado em *Filosofia*, nº. 3, 1986, 131-135.
- *Kant e o ensino da Filosofia*. Foi publicado em *Filosofia*, vol. II, 1988, 166-178.

OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS

PELAS

EDIÇÕES COLIBRI

FORUM DE IDEIAS

Leibniz Segundo a Expressão, Adelino Cardoso

*Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem –
– Estudos sobre Wittgenstein*, António Zilhão

História da Filosofia e Tradição Filosófica, João Paisana

Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica,
José Barata-Moura

A Razão Sensível – Estudos Kantianos, Leonel Ribeiro dos Santos

PAIDEIA

Os Filósofos e a Educação (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet et. al.), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos João Nunes Correia

Discursos sobre Educação, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

UNIVERSALIA

Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

Ménon, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

A Transcendência do Ego – seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano, Leibniz, tradução e introdução de Adelino Cardoso

A Intuição Filosófica, Bergson, tradução, introdução e notas: Maria do Céu Patrão Neves

Discurso de Metafísica, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

REVISTAS

Análise, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

Outras publicações filosóficas

Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques

Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caeiro, vários autores

Filosofia e Ciências da Linguagem, Fernando Belo

Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo — Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos

Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista, Viriato Soromenho Marques

Lisboa, Novembro de 1994

Colibri — Artes Gráficas
Faculdade de Letras
Alameda da Universidade
1699 Lisboa Codex
Telef. / Fax 796 40 38