



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



CULTURA
ACADÊMICA
Editora

Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia

Leonel Ribeiro dos Santos

Como citar: SANTOS, L. R. dos. Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia. *In:* HULSHOF, M.; MARQUES, U. R. de A. (org.). **A linguagem em Kant. A linguagem de Kant.** Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 17-70.
DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8.p17-70>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

CAPÍTULO 1.

KANT E A QUESTÃO DA POPULARIDADE E DA LINGUAGEM DA FILOSOFIA

Leonel Ribeiro dos SANTOS

“Em investigações que se elevam tão alto não se pode começar pela popularidade.”

Immanuel Kant, Carta a Garve de 7 de agosto de 1783 (Br, AA 10:339)¹

“Mesmo agora, continua-se a tratar a “*Popularphilosophie*”

alemã sem o contributo de Kant.”

R. Brandt e W. Stark, „Einleitung“ às *Vorl. ü. Anthropologie* (AA 25.1.:XIV)

1. TEMA E PROPÓSITO DESTE ENSAIO

Neste ensaio, proponho-me abordar a posição de Kant relativamente ao problema da “popularidade” em Filosofia e, associado a isso, tam-

¹ Os textos de Kant são citados pela Akademie Ausgabe (AA) dos *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1900 ss), sendo as obras identificadas pelas siglas de abreviação em uso pela Kant Gesellschaft e pela Sociedade Kant Brasileira, seguidas do volume e páginas.

<https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8.p17-70>

bém o tema da relação da filosofia kantiana e mesmo da “filosofia crítica” com a chamada “filosofia popular” (*Popularphilosophie*) alemã das últimas quatro décadas do século XVIII, no respetivo confronto de uma e outra com a chamada “filosofia escolar” (*Schulphilosophie*) de matriz wolffiana.² Esse propósito leva-me, porém, a ter em consideração alguns tópicos com ele diretamente relacionados e de que depende a sua adequada compreensão, nomeadamente, o da linguagem da Filosofia, em geral, e, em especial, o da linguagem da filosofia kantiana. Mas impõe-se, antes de mais, desalojar alguns preconceitos estabelecidos na, aliás, relativamente escassa literatura sobre estes assuntos. Tentarei contribuir para isso tendo em vista os três objetivos seguintes:

1º- Mostrar a pertinência e a importância da “*Popularphilosophie*” na paisagem filosófica alemã da segunda metade do séc. XVIII e reconhecer o seu papel na transformação desse ambiente filosófico, e isso expressamente contra o esquecimento ou a desqualificação de que ela é tradicionalmente objeto.³

2º- Mostrar que a “filosofia popular” (*Popularphilosophie*) e a “filosofia crítica” (*kritische Philosophie*), na expressão que desta deu o seu autor, longe de serem adversárias, como geralmente se dá por adquirido, nomeadamente, no que concerne à questão do reconhecimento da importância da “popularidade” em filosofia, são antes aliadas, mesmo se as respetivas razões ou pressupostos não são totalmente coincidentes e, por isso, possam ter dado ocasião a alguma “controvérsia” ou incompreensão. Urge, por conseguinte, contrariar a ideia estabelecida do antagonismo entre a “*Popularphilosophie*” e a “*kritische Philosophie*”, da primeira como “antípo-

² Este ensaio é uma versão reelaborada de uma parte do Roteiro que serviu de base a uma sessão de seminário do Projeto de Pesquisa *Experimentation & Dissidence*, coordenado pelo Prof. Doutor José Miranda Justo, no âmbito do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, a 13 de dezembro de 2017, sob o título «“Filosofia popular” e “filosofia crítica” versus “filosofia escolar”: A mudança de paradigma na filosofia alemã da segunda metade do século XVIII». A minha exposição teve, na ocasião, as qualificadas “Respostas” críticas de dois muito prezados colegas, a Prof.^a Doutora Adriana Veríssimo Serrão e o Doutor Fernando Silva, as quais me deram oportunidade para explicitar e esclarecer melhor aspetos do tema. Agradeço ao Prof. José Miranda Justo a gentil anuência a que publique esta versão reduzida e refundida daquele muito prolixo Roteiro, neste volume dedicado ao tema *Linguagem em Kant / Linguagem de Kant*. Por outro lado, agradeço ao Prof. Doutor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques o acolhimento deste ensaio num volume que recolhe os textos apresentados no X Colóquio Kant “Clélia Martins”, no qual acabei por não poder participar.

³ A tradicional visão negativa da “*Popularphilosophie*” tem vindo a ser abandonada a favor de uma visão que dá atenção ao seu valor intrínseco e ao seu significado histórico-filosófico. Veja-se: BÖHR, 2003.

da” da segunda, ou vice-versa, uma ideia criada e difundida ainda em vida de Kant e precisamente por alguns “kantianos” ou auto-constituídos advogados do filósofo de Königsberg e intérpretes-expositores da sua filosofia, nisso muito mais zelosos da sobranceira dignidade da “filosofia crítica” do que o próprio autor desta.⁴ Na verdade, se é certo que Kant criticava as posições dos “filósofos populares”, nomeadamente em filosofia moral, nunca, porém, deixou de considerar e de reiteradamente afirmar que a popularidade – a “verdadeira popularidade” ou a “perfeita popularidade” – constitui um importante desiderato do escritor-filósofo e uma justa exigência do leitor de obras filosóficas e de admitir que até mesmo na filosofia moral há um lugar para a exposição “popular”. Para a refutação da ideia de que a filosofia crítica é contra a popularidade bastará aduzir os muitos e sucessivos textos de Kant que inequivocamente a desmentem. E a própria análise da relação entre Christian Garve e Immanuel Kant, a partir dos documentos textuais que dela dão testemunho, é também particularmente adequada para mostrar isso mesmo. Na verdade, a controvérsia havida entre ambos, resultante do equívoco que envolveu a primeira e anonimamente publicada recensão da *Crítica da Razão Pura*, na qual aquele “filósofo popular” teve participação, termina de fato numa exemplar reconciliação filosófica, isto é, no esclarecimento das respetivas posições, no mútuo respeito dos respetivos pontos de vista e num assumido acordo quanto ao fundamental.⁵

3º - Mostrar, enfim, que, em Kant, a questão da “popularidade” em Filosofia e até a da relação do filósofo crítico com a filosofia escolástica alemã de matriz wolffiana é de longe muito mais complexa e abordada num contexto sistemático muito mais amplo do que ocorre, em geral, nos “*Popularphilosophen*” que não tinham preocupação sistemática. A saber: é-o no contexto de uma revisão crítica das pretensões da razão especulativa no tocante à sua capacidade de decidir sobre os supremos assuntos ou conhecer os supremos objetos da Metafísica (Deus, Alma, Mundo); é-o

⁴ A este respeito, o destaque vai para o professor de Jena, Karl Leonhard Reinhold, que, em várias páginas da sua obra *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (REINHOLD, 1791) emite um juízo muito depreciativo a respeito da “filosofia popular”, apontando os seus efeitos negativos sobre a cultura filosófica alemã da época, apresentando precisamente a filosofia crítica como a vigorosa e adequada resposta a esse estado de coisas.

⁵ Sobre a controvérsia entre Kant e Garve a respeito do tópico, resumirei aqui apenas alguns aspetos mais relevantes do que expus no ensaio «Popularidade e Moralidade. Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve» (SANTOS, 2018, p.251-277).

também no contexto da proposta de uma nova Lógica – a Lógica transcendental (capaz de garantir ao conhecimento a objetividade, e não meramente a correção formal, o que lhe impõe a necessária referência à experiência, à sensibilidade, às intuições e imagens sensíveis); é-o, enfim, no âmbito da proposta do que se pode chamar uma Poética e uma Retórica da razão (que bem podem designar-se como transcendentais!), nas quais se explicitam os pressupostos da criação ou geração do pensamento a partir das fontes mesmas da razão e os da universal comunicabilidade das ideias, tópicos estes que estão dispersos por diferentes obras e escritos de Kant. Cabe destacar alguns desses lugares: na *KU* §§ 49 e 59, a teoria da ideia estética, da analogia e do símbolo; na *KrV*, o penúltimo capítulo sobre a «Arquitetónica da razão pura», a qual se expõe no ambiente e nos termos de uma metafórica genético-biológica, o desenvolvimento orgânico de uma ideia ou de um sistema filosófico como um germen que cresce por dentro; e em muitos outros lugares, seja nas obras publicadas ou nas reflexões do espólio, numa reiterada, embora nunca completamente sistematizada, reflexão acerca dos procedimentos postos em jogo pela razão na produção e exposição das suas representações e ideias e da respetiva comunicação ou expressão.⁶

Penso que, por fim, se tornará claro que a questão da “popularidade” em Filosofia, com tudo o que ela de mais relevante implica, não é de modo nenhum, para Kant, uma questão menor, e também não é – ao contrário do que geralmente se pensa – uma questão induzida do exterior para a filosofia kantiana, nem mesmo para a filosofia crítica, mas é sim uma preocupação própria e conatural destas. Em suma, pretendo mostrar que Kant tem todo o direito a ser considerado um “filósofo popular”: tem-no enquanto teorizador, e tem-no também enquanto escritor e expo-

⁶ Não poderei dar aqui suficiente conta da ideia de uma Poética da Razão em Kant. O que por isso entendo di-lo Kant em parte sob a expressão “Arquitetónica da razão”, a que dedica o penúltimo capítulo da sua *Crítica da Razão Pura*, mas deixa abundantes apontamentos no mesmo sentido em muitos outros lugares da sua obra, nomeadamente na *Crítica do Juízo* (§§ 49 e 59). Dediquei ao tópico a conferência que proferi no dia 10 de fevereiro de 2014, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, por ocasião da homenagem que me foi feita pelo Centro de Filosofia e Departamento de Filosofia dessa minha Universidade, e cujo texto ainda está inédito. Mas veja-se o desenvolvimento que dessa ideia propus em *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano*, no 3º cap. da Primeira Parte - “Prolegómenos a uma Poética da Razão” (p.91-128) e no cap. 3 da Segunda Parte - “Da arquitetónica da razão à razão arquitetónica” (p.349-402) e em muitos outros lugares da mesma obra (SANTOS, 1994b), e ainda no meu livro *A razão sensível. Estudos Kantianos* (SANTOS, 1994a), sobretudo no primeiro capítulo - “O Estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano: Lógica e Poética do pensamento sensível” (p. 13-37).

sitor das suas ideias. Mas espero mostrar também que Kant vai ainda além das exigências da mera popularidade em Filosofia, apontando o modo ou “tratamento estético» (ästhetische Behandlung) como o verdadeiro desiderato da exposição filosófica, do que a popularidade seria apenas um básico requisito. Torna-se, assim, manifesto que a questão da popularidade da filosofia é apenas um dos aspetos do mais vasto problema da linguagem da filosofia, isto é, do problema da relação do pensamento com a linguagem em que semanticamente se constitui, se exprime e se comunica, numa palavra, se faz entender, e não apenas aos outros, mas, antes de mais, ao próprio pensador.

2. O TEMA E SEU SIGNIFICADO EPOCAL: UMA FILOSOFIA “AO ALCANCE DE TODA A GENTE”

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

A filosofia teve um gradual crescimento desde os tempos mais antigos até mais ou menos ao tempo de Wolff. Depois deste, seguindo o exemplo dos franceses, começou-se a praticá-la à la portée de tout le monde. A venerável matrona teve de vestir-se de acordo com a moda; ainda se procura o seu convívio, mas não já para instrução e sim para passatempo. Com o traje ela mudou também os seus costumes e tornou-se uma vazia tagarela. (LAMBERT, 1782, p. 179).

É sob a forma de lamento que se assinala uma mudança histórica, tanto na forma como na natureza da filosofia. E é fácil reconhecer que neste lamento é visado aquele tipo de filosofia que já era praticada na época pelos que viriam a ser chamados “filósofos populares”. Holland vê neste movimento a influência do gosto francês, uma moda de ligeireza ou de elegância, que, do convívio social, estava a passar também para o domínio das ideias e do pensamento. Passadas duas décadas, a situação que deu azo ao lamento de Holland viria a dar também motivo para o ainda mais duro juízo do Professor de Jena, Karl Leonhard Reinhold, o qual denuncia o domínio dessa *Popularphilosophie*, importada de Inglaterra e França,

até nas Academias, que leva os professores das universidades a rejeitar a sua própria tradição filosófica (tutelada pelas figuras de Leibniz e Wolff), trocando-a pelo empirismo de ingleses e franceses, a envergonhar-se do sistema e do método argumentativo escolástico, trocando-os por um estilo rapsodístico, abandonando as questões difíceis e dedicando-se a questões ligeiras tomadas da experiência. Enfim, a *Popularphilosophie* como uma espécie de “doença do espírito”, que impede a fundamentação da ciência propriamente dita e leva os seus cultores a confundir o espírito filosófico com o génio estético, a filosofar mediante a própria imaginação produtiva, a exaltar o sentimento e a considerar a originalidade como a marca da verdade autenticamente filosófica (REINHOLD, 1791, p.23-25,55,97; REINHOLD, 1789, p.139).

De resto, uma década antes, no terceiro parágrafo do Prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, é traçado um diagnóstico da situação da filosofia na época que revela alguma afinidade, até nos termos, com o de Holland, mesmo se o autor da *Crítica* não tivesse maneira de conhecer aquela carta, que só viria a ser publicada no ano seguinte. Com efeito, segundo Kant, a Metafísica, antiga rainha das ciências, vê-se presentemente degradada, destituída da sua grandeza e dignidade e, de acordo com o tom da moda da época, ela, que fora outrora uma nobre matrona, agora sem cultores, é desprezada e repudiada (*itzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen*), lamentando-se da sua situação, como a Hécuba do verso das *Metamorfoses* de Ovídio (KrV, A VIII-IX, AA 03:7-8). O filósofo propõe-se inverter essa situação, reabilitando criticamente a Metafísica, levando-a perante o tribunal da razão e submetendo a um rigoroso escrutínio forense as teses e os argumentos dos filósofos dogmáticos e dos filósofos céticos a respeito das supremas questões metafísicas. Ele pensava abrir assim, com a perspectiva crítica, uma via ainda possível para salvar aquela ciência, neutralizando a um tempo tanto a arrogância dos metafísicos dogmáticos como a pretensão dos céticos, que são também sempre muito dogmáticos.

Ora, eu proponho-me mostrar que nessa moda da época, que se propunha sob a forma de exigência de popularidade na Filosofia, não havia só aspetos negativos, mas havia também um desafio lançado aos filósofos,

que os obrigava a repensar a relação da filosofia com a vida, com o mundo e com o público cada vez mais instruído, por conseguinte, a cuidar também do modo da sua exposição. Por outro lado, tentarei igualmente mostrar como, respondendo *de motu proprio* a esse desafio, Kant não transformou apenas radicalmente o modo de encarar as questões metafísicas, apreciando-as a partir de uma nova maneira de pensar, mas transformou também decisivamente o modo da relação da filosofia com a linguagem em geral e com a sua própria linguagem. Entendo que estas palavras possam ser lidas com reserva e ceticismo. Pois o mais comum entre os comentadores e intérpretes do filósofo crítico, é apontar a sua insensibilidade para o problema da linguagem e até a deficiente linguagem da sua filosofia, que se traduziria na rudeza e falta de qualidade literária ou estilística das suas obras. Desde os dias de Kant esta acusação é repetida até décadas bem recentes e por autores tão próximos de Kant – mas que se consideravam tão antípodas do filósofo crítico – como o foram Hamann e Herder⁷; e também na primeira recensão, publicada anonimamente, da *Crítica da Razão Pura*, que apontava na obra, entre outros erros e defeitos, também o de estar «em conflito com a comum linguagem filosófica recebida» (*gemein angenommene Sprache*) e em conflito com «o modo de representação e a linguagem da nossa natureza» (REZENSION, 1782, p.48; LANDAU, 1991,p.17); portanto, o de ser uma filosofia abstrusa e antinatural, acusação que viria a ser reiterada por Garve, entretanto auto-revelado como um dos autores daquela recensão anónima, já em nome próprio, na carta a Kant de 13 de julho de 1783, declarando a extrema dificuldade que tivera na leitura da obra e mesmo a sua incapacidade de compreensão da mesma, e isso em

⁷ De J. G. Hamann tenha-se presente o ensaio *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1784), no qual acusa Kant de ter construído o seu “purismo da razão” sobre a eliminação da **experiência** (e sensibilidade), da **tradição** (e da história) e da **linguagem** (HAMANN, 1967, p.219-227). De J. G. Herder, refira-se a obra em dois volumes, intitulada *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft* (HERDER, 1799). O segundo volume leva por título *Vernunft und Sprache*, mas não só por todo ele como também no primeiro volume (ou seja, ao longo das 881 páginas da obra!) é omnipresente a crítica ao impróprio e mau uso da linguagem filosófica por parte de Kant. Por certo, não deixa de ser estranho um tal processo sistemático aos fundamentos linguísticos do pensamento kantiano (acusando a sua inconsistência e incongruência por ignorância ou arbitrariedade), feito por alguém que, na primeira metade da década de 1760, fora aluno dos cursos do Professor Kant, e isso publicado precisamente num momento em que o velho Professor já não estava em condições de replicar-lhe ou talvez mesmo nem de sequer o poder ler. Elementos para uma refutação destas leituras dos “metacríticos” mais antigos ou mais recentes, podem ver-se no meu ensaio: «Kant e a filosofia como análise e reinvenção da linguagem metafísica». (in: NABAIS, 1991, p. 199-223, integrado in: SANTOS,1994a, p. 39-67).

resultado da linguagem nela usada, manifestando ao autor da *Crítica* a sua convicção de que «todo o seu sistema, se deve realmente ser útil, poderia ser expresso de modo mais popular» (Br, AA 10:333).

Houve, é certo, quem tivesse apreciado os escritos de Kant não só pelo pensamento novo que traziam, mas também precisamente pelo seu peculiar estilo e modo de sua escrita. Esses, porém, muito mais raros, não tiveram muita audiência que os acolhesse. Entre todos destaco um leitor de Kant da segunda geração (a da segunda metade dos anos 90, dos classicistas e primeiros românticos), Friedrich Schlegel, que precisamente contra certos “kantianos”, que, desprezando a “letra” da filosofia crítica, invocavam o “espírito” desta, de cujo entendimento se consideravam detentores, propunha uma hermenêutica da obra kantiana que antes tentasse chegar ao seu “espírito” precisamente pela mediação da sua “letra”, pela atenção ao «modo de escrever» (*Schreibart*) do filósofo, que fosse realmente capaz de advertir e apreciar o seu «estilo», a «forma», o «tom» e o «colorido» próprios da filosofia kantiana (SCHLEGEL, 1975, p.19,64,96,22,33,59,385). O mesmo Schlegel, numa das peças do *Athenaeum*, chega a escrever:

Tenho tido frequentemente o pensamento se não devia ser possível tornar compreensíveis os escritos do famoso Kant, que tão frequentemente se lamenta da imperfeição das suas exposições, sem prejudicar a sua riqueza ou, como acontece nos resumos, sem lhe roubar o *Witz* e a originalidade. Seria permitido ordenar melhor as suas obras, por certo segundo as suas próprias ideias; especialmente na construção dos períodos, e no que se refere aos episódios e repetições: desse modo elas tornar-se-iam tão compreensíveis como são as de Lessing. Não se consentiria para isso nenhuma maior liberdade do que mais ou menos aquela que os antigos críticos tinham em relação aos poetas clássicos, e eu penso que então se veria que Kant mesmo só considerado literariamente deve ser contado entre os escritores clássicos da nossa nação. (SCHLEGEL, 1799, p. 30-31).

Mais comumente, porém, sucedem-se os juízos negativos: seja o de Arthur Schopenhauer, segundo o qual o discurso de Kant é «frequentemente ambíguo, indeterminado, insuficiente e por vezes obscuro, envolvido numa brilhante aridez» (SCHOPENHAUER, 1977, p.527); seja o de Heinrich Heine, que considera o estilo de Kant «um estilo cinzento

e seco de papel de embrulho, usando uma fria linguagem de chancelaria» (HEINE, 1970, p.140). Dentro desta tradição de receção, não é de admirar que cerca de um século volvido sobre a morte do filósofo, houvesse quem empreendesse reescrever a *Crítica da Razão Pura*, substituindo a “estranha linguagem” de Kant por uma “linguagem normal” e o seu estilo abstruso por um “novo estilo” baseado em corretos “fundamentos crítico-históricos e psicolinguísticos” (FISCHER, 1907; 1920), projeto este de inspiração por certo muito diversa da que fora sugerida por Schlegel, no fragmento atrás citado.

Mas as sugestivas indicações de Schlegel acerca do valor estilístico da escrita kantiana não ficariam totalmente sem eco. De facto, nos dois últimos decénios do século XIX e nos dois primeiros do século XX, outros leitores de Kant viriam a descortinar aspetos de interesse na escrita kantiana, descobrindo, não sem surpresa, um “Kant metafórico” e amante de ficções heurísticas inverosímil anunciador do Nietzsche amante mais da “vontade de aparência” do que da “vontade de verdade” (VAIHINGER, 1902, p.117;1911; SANTOS, 2015), criador e utilizador de luminosas imagens e fecundas comparações (EUCKEN, 1983; UHL, 1904), escritor, enfim, cuja prosa esconde um irrecusável valor estético. Atenda-se ao que escrevia Walter Benjamin, numa carta a seu amigo Gerhard Scholem, de 22 de outubro de 1917:

Estou persuadido de uma coisa: não sentir em Kant a luta do pensamento que habita a própria doutrina é não apreendê-la na sua letra como algo a transmitir, como um *tradendum*; com o máximo respeito, é ignorar o principal da filosofia. [...] É absolutamente verdadeiro que em toda a criação de ciência é preciso incluir o valor estético (e vice-versa), e por isso estou igualmente persuadido de que a prosa de Kant representa um limiar da grande prosa de arte. Não fosse assim, e a *Crítica da Razão Pura* não teria transtornado Kleist no íntimo de si mesmo. (BENJAMIN, 1979, p.179).

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

Fomos de tal maneira acostumados aos conceitos da moralidade [...] que nos parece evidente que Kant recorre a significações que usamos correntemente, quando na verdade ele está permanentemente a criá-las. O nosso kantismo ‘cultural’ tornou sonolenta a nossa leitura de Kant. [...] Pretendendo passar por despercebida (face à consciência comum) e sendo polêmica (face à *Schulmetaphysik*), a invenção kantiana foi esmagada por uma familiaridade cultural que fez desaparecer a sua audácia. Recita-se a moral kantiana em vez de se ler o que ela reformula a respeito da moral partilhada. (COHEN-HALIMI, 2004, p.28).

O excerto da carta de Benjamin põe em relevo a dimensão também estética e até retórica da obra filosófica kantiana, colhida já na sua simples “letra”, na sua “prosa”. Por sua vez, o de Cohen-Halimi põe o acento na dimensão inventiva da linguagem de Kant e das significações por ela expressas, ou seja, no reinvestimento semântico, nomeadamente, na filosofia prática, o que bem pode estender-se aos outros domínios da filosofia kantiana. Como o escrevi, num já longínquo ensaio, um dos aspetos característicos da prática kantiana da linguagem consiste precisamente no facto de que Kant desde cedo teve a evidência de que a Filosofia “nunca tem mais do que palavras” – *niemals etwas anders als Worte* (UD, AA 02:278), e é sobre palavras e com palavras que trabalha, analisando-as para chegar ao respetivo significado que lhes é dado (ou a ideia que é indicada) no seu uso, e é assim que também chega a restaurar a sua pregnância semântica e, por conseguinte, em certo sentido, a **reinventar** a linguagem filosófica, e não há que temer que esta expressão seja exagerada. Nesse aspeto, ele prova com os seus escritos que não é muito diferente o modo como o poeta e o filósofo trabalham a linguagem e com ela se relacionam para produzir ou exprimir por meio dela significações ou sentidos novos. Kant trabalha com a linguagem e sobre a linguagem na mesma medida e no mesmo gesto em que com o pensamento trabalha sobre o pensamento. Nessa operação, linguagem e pensamento não são só solidários, mas são também verdadeiramente cúmplices (SANTOS, 1994a, p.39-67).

Os últimos testemunhos invocados, o de Benjamin e o de Cohen-Halimi, ao porem em evidência o problema da linguagem na e da filosofia kantiana vão em sentido diametralmente oposto àquele que tem sido e

continua a ser amplamente dominante nos estudos kantianos. Eles chamam a atenção para a necessidade de tomar a sério, também e antes de mais nada, a própria letra da filosofia kantiana, a sua linguagem e os processos poético-retóricos que a tecem, e garantem-nos que a eventual recuperação do sentido ou significado dessa filosofia só pode vir-nos por esse meio. Ora isso implica uma mudança de sentido na hermenêutica da filosofia crítica. Na verdade, desde a sua primeira recepção, ela foi antes frequentemente acusada de ser insensível ao problema filosófico da linguagem e o seu autor viu-se censurado por fazer um uso abstruso e impróprio dos termos filosóficos e por praticar um estilo pouco recomendável mesmo para um filósofo. Há, como vimos, exceções a esta apreciação negativa e é cada vez mais difícil sustentá-la, mas ela ainda se encontra, por vezes, num ou noutro intérprete. Nos tempos mais recentes, tem-se vindo a descobrir inesperadas pertinências no próprio modo de escrever de Kant (GOETSCHEL, 1990; NANCY, 1975) e nota-se uma maior atenção dada à linguagem na filosofia kantiana e também à linguagem da filosofia kantiana (SIMON, 2003, p.30-38). Mas estamos ainda longe de ver completamente rejeitada seja a ideia de uma completa insensibilidade do filósofo da razão pura relativamente à linguagem e até ao problema filosófico da linguagem em geral⁸, seja a convicção de uma total ausência de preocupação de Kant face ao problema da linguagem da filosofia e da linguagem da sua própria filosofia. Ora, é esta ideia e esta convicção que eu quereria contrariar e se possível refutar, fazendo falar o próprio Kant através dos seus textos, já que, estando em causa a linguagem, também os argumentos ou as provas terão de ser sobretudo linguísticos.

Poderiam considerar-se como objeções sérias ao intento de mostrar que também Kant é a seu modo um “filósofo popular” algumas bem conhecidas e contundentes declarações do próprio, que a seu tempo atenderemos, como aquela do Prefácio à 2ª edição da *Crítica* (B xxxiv), segundo a qual a *Crítica da Razão Pura* «nunca pode tornar-se popular e também não precisa de o ser» (*kann niemals popular werden, hat aber auch nicht nothig es zu sein*);

⁸ Como aquela que foi expressa por Bruno Liebrucks em termos tão extremos que só revelam a dimensão da sua míope leitura e grosseira interpretação dos escritos kantianos: «Se os homens tivessem sido kantianos no momento em que inventaram a linguagem, não a teriam inventado» (LIEBRUCKS, 1968, p.532). Juízos do mesmo teor se encontram também, anos depois, em Dimitrios Markis (MARKIS, 1982, p.152-153).

ou ainda aquela outra, segundo a qual «no fundo toda a filosofia é prosaica» (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch* – VI, AA 08:406), proferida a rematar um debate sobre a correta interpretação da filosofia platónica com o “neoplatónico” Georg Schlosser, praticante de um género de filosofia poetizante feita de imagens, sustentada em vagas intuições e sentimentos, que se dispensava do trabalho da reflexão e da determinação e exposição clara dos conceitos (SANTOS, 2015). Parece, assim, que Kant se revelaria um péssimo candidato a participar num debate que tem por tema precisamente a popularidade e a linguagem da Filosofia, a não ser para intervir como adversário dessa causa. À primeira vista, Kant estaria nos antípodas da causa da popularidade em filosofia, e como tal foi de facto interpretado desde os seus dias até à atualidade, com raríssimas exceções, que nos últimos decénios se vêm tornando mais numerosas. Mas, na verdade, como espero mostrar, a causa da popularidade é um problema autóctone e endógeno e uma causa própria e não secundária da filosofia kantiana e até mesmo do programa da *Crítica da Razão Pura*. Não é, como geralmente se pensa e se dá por adquirido, um problema assumido reactivamente ou corolário apendicial de que o filósofo se viesse a ocupar para responder aos seus críticos ou por mera condescendência com os seus leitores, mas por exigência orgânica da sua própria conceção de Filosofia. Por outro lado, a abordagem que Kant dele faz e o contexto em que o situa dá ao tema e à causa da popularidade uma densidade especulativa e mesmo prática que até mesmo a maioria dos filósofos ditos “populares” não logrou alcançar. Uma outra questão – que deixaremos por ora em suspenso – é a de saber se a obra escrita de Kant dá efetivamente prova daquilo que em teoria o seu autor propunha como desejável quanto ao modo de exposição da Filosofia.

3. A “POPULARIDADE” NO CONTEXTO DO PROBLEMA DA “LINGUAGEM DA FILOSOFIA”

O trecho citado da carta de Holland e também as críticas posteriores de Reinhold à “filosofia popular”, como ainda, décadas depois, as apreciações de Hegel, nas *Lições sobre História da Filosofia*, a respeito dessa mesma filosofia ou dos pensadores que a praticavam, poderiam induzir-nos no erro de pensar que a questão da popularidade é tão-só uma singulari-

dade de uma certa filosofia alemã da segunda metade do séc. XVIII, conotada com a *Aufklärung*, mas de baixo valor especulativo e de muito pouco significado para a história do pensamento posterior, cuja relevância se esgotaria em ser uma moda superficial de época (HEGEL, 1955, p.401ss). Na verdade, o mote da popularidade em filosofia, que ganhou relevo e deu azo a debates na segunda metade do século XVIII na Alemanha e a um alinhamento dos pensadores em estratégias filosóficas diferentes (filosofia escolar de matriz wolffiana, filosofia popular, filosofia crítica), se for visto no tempo longo da história filosófica, é apenas um episódio, por certo cheio de interesse, de um problema e de um debate mais amplo, que aflorou em momentos marcados pela urgência de renovação filosófica ou pela crise de paradigmas filosóficos esgotados. Esse problema pode designar-se como o da “linguagem da Filosofia”. Esse problema pode formular-se deste modo: a linguagem cumpre para o pensamento apenas uma função instrumental lógico-cognitiva de designação de conceitos ou de conteúdos objetivos e de referências lógicas, ou cumpre também uma função poética – de criação ou elaboração de significações subjetivas ou objetivo-subjetivas – e uma função retórica – de comunicação eficaz e intersubjetiva de significações? E isso, não a título de adorno ou de adereços dispensáveis, mas a título de constituintes imprescindíveis do complexo processo comunicacional de intencionalidades valorativas, de vivências, de significações e concepções de mundo entre humanos.

Tal problema, mesmo se não explicitamente nomeado enquanto tal, esteve no centro do debate entre estratégias de racionalidade desde os primeiros séculos da Filosofia. Desde logo, na diatribe travada entre Sócrates e Platão e os Sofistas. Estes cultivavam um *logos* retórico, modelado pelo cultivo das potencialidades da linguagem natural, enquanto o fundador da Academia lhes contrapunha um *logos* de inspiração geométrica como paradigma da dialética filosófica e como o método adequado para garantir a qualidade epistémica ou a cientificidade da filosofia; ao que, por sua vez, Aristóteles contrapunha uma estratégia de teor apodíctico-demonstrativo. O tema ganhará muito mais tarde especial evidência no contexto do humanismo dos séculos XV e XVI, sendo aí nomeado como a questão «*De genere dicendi philosophorum*» (Acerca da maneira de dizer/

escrever dos filósofos, ou acerca do discurso dos filósofos), título este por que ficaria conhecida uma célebre carta do jovem filósofo Giovanni Pico della Mirandola ao seu amigo veneziano Ermolao Barbaro, em defesa do modo escolástico de filosofar e contra o modo retórico de filosofar por este último defendido, carta essa que daria ensejo a um debate que se prolongaria desde as duas últimas décadas do século XV até à sexta década do século seguinte, tendo tido como um dos seus atores principais o humanista, filósofo e teólogo luterano Philipp Melanchthon (SANTOS, 2004, p.34-54).

E é nesta questão “do modo de escrever dos filósofos” – ou no que nela se enuncia – que se inscrevem, sabendo-o ou não, os “filósofos populares” alemães setecentistas e muitos outros, que, não sendo tidos por tais, contribuíram para a mesma causa. É ela ainda que vai estar no *cerne* do conflito que, ainda em vida de Kant, opôs Schiller a Fichte, no verão de 1795, na sequência da recusa por parte daquele da publicação, nas páginas da sua revista *Die Horen*, do ensaio “Sobre o espírito e a letra em Filosofia” do filósofo idealista, à época professor em Jena. Na decorrência desse conflito e da consequente rutura de relações pessoais, Schiller publica (em setembro desse mesmo ano) o ensaio “Sobre os limites necessários no uso de formas belas”, que me parece ser uma das mais conseguidas reflexões sobre o problema da linguagem do pensamento, o qual a contraposição entre o “discurso científico” e o “discurso popular” é transcendida no “discurso estético” (ou belo). (SCHILLER, 1994, p.105ss)⁹

A “popularidade” é, sem dúvida, um problema de época, do tempo da *Aufklärung*, cujo *Zeitgeist* exprime e cujas necessidades e aspirações traduz. Mas, sendo isso, é muito mais do que isso. Enquanto tal, a “filosofia popular” alemã setecentista - (na verdade, mais adequado seria dizer “as filosofias populares” ou os “filósofos populares”, pois que são vários) - caracteriza-se, antes de mais, pelas críticas à “filosofia escolar”, expressão esta não menos ambígua e vária do que o é a expressão “filosofia popular”. Essas críticas, porém, não são tanto dirigidas ao conteúdo, mas mais à forma, ao estilo e à falta de orientação do saber escolar em função da “vida” dos homens e das realidades do “mundo”. Propriamente falando, a “filosofia

⁹ Sobre o episódio da recusa de publicação do ensaio fichteano e a rutura daí resultante entre Fichte e Schiller, veja-se o meu ensaio: «O espírito da letra. Sobre o conflito entre Schiller e Fichte a respeito da linguagem da Filosofia e da natureza do estético» (SANTOS, 2007).

popular” não cria nem tem conteúdos próprios: ela populariza e vulgariza conteúdos, tornando-os acessíveis, mesmo os que lhe podem vir da filosofia escolar. Mas há sim nela a abertura à inclusão, na meditação filosófica, de assuntos que, em geral, eram desatendidos ou marginais à abordagem escolar e que podem caber no âmbito da Estética e da Antropologia, as duas disciplinas filosóficas que não por acaso nascem e se desenvolvem na época do florescimento das filosofias “populares”: as análises dos sentimentos (moral, estético), a observação e meditação sobre a variedade da vida e do mundo, a reflexão sobre os fenómenos e processos sociais e políticos tendem a substituir-se à analítica concetual e às construções lógico-metafísicas. Também não há nesses filósofos propriamente a intenção de proceder a uma crítica radical dos fundamentos em que assentava o dogmatismo filosófico. Ora é precisamente a decisão de proceder a uma crítica dos fundamentos das representações humanas a respeito dos supremos objetos da metafísica, associada a uma explícita intenção arquitetónica ou sistemática do filosofar, o que fará a substancial diferença de Kant em relação aos filósofos “populares” e a vários outros pensadores da sua época.

Poderia dizer-se que, em geral, as filosofias “populares” pretendem transformar o que era essencialmente “uma filosofia de professores para professores de filosofia” numa “filosofia do mundo e para o mundo”¹⁰, ou mesmo numa “filosofia da vida”, expressões com que este novo tipo de filósofos gosta de marcar a diferente intencionalidade do seu discurso e do seu propósito. Na sua obra *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors*, Lewis White Beck apontou com pertinência um aspeto que determina a forma e o desenvolvimento da filosofia alemã na época moderna e que a distingue da situação coetânea francesa ou inglesa: o facto de ela ter existência e de ser desenvolvida sobretudo no contexto das universidades e para as universidades, o ser uma “filosofia de professores”. Há exceções, sem dúvida, e notáveis, mas estas não desmentem a tendência geral. Ora isso decide a feição medu-

¹⁰ “Die Philosophie für die Welt”, tal o título que Johann Jacob Engel deu à sua publicação, em cuja II Parte (1777) colaborou Kant com o ensaio «Das diferentes raças humanas». “*Philosophie nach dem Weltbegriff*” ou “*in sensu cosmico*”, assim designa Kant a sua noção qualificada de Filosofia no sentido propriamente “cosmopolita”, que contrapõe ao mero e instrumental “conceito escolar de Filosofia” (“*Schulbegriff der Philosophie*”) de meros artesões habilidosos no manejo de conceitos como meios para servir qualquer causa, mas que fazem economia dos “fins essenciais da razão”; “*Philosophie des Lebens*”, assim caracteriza Christian Garve também a sua pessoal maneira de entender e fazer filosofia, que considera pouco apta “para as altas regiões da mais fina especulação” (GARVE, 1798, p.184).

larmente escolástica da filosofia alemã moderna, podendo dizer-se que nela, à escolástica tardo-medieval sucedeu a escolástica luterana e a esta, no século XVIII, a escolástica wolffiana (BECK, 1969, p.5 ss).

Aceite-se que a “*Popularphilosophie*” assume como sua principal tarefa a crítica e a libertação dessa “filosofia da escola” (*Schulphilosophie*). Mas o que era realmente essa “filosofia da escola”? Podemos aceitar que, na Alemanha da época, ela era mais ou menos modelada pela conceção wolffiana de filosofia. Uma súpula desta conceção encontramos na exposta num famoso Discurso que antecede a *Lógica* de Christian Wolff – o *Discursus preliminaris de philosophia in genere* (*Discurso preliminar da filosofia em geral*), onde o filósofo esclarece o seu conceito de Filosofia e do respetivo método. Já não é declaradamente uma filosofia à maneira dos Geómetras, mas algo disso ainda subsiste nela. Os Manuais de Wolff levam, muitos deles, depois do título da matéria de que tratam, uma caracterização do método segundo o qual é tratada essa matéria, condensada nas expressões – *methodo scientifica pertractata ... principia a priori demonstrata*. Por exemplo: *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (1744) pars I, theoriam complectens, qua omnis actionum humanarum differentiae, omnisque juris ac obligationum omnium, ***principia, a priori demonstrantur***; pars II, praxim complectens, qua omnis praxeos moralis ***principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur***. Que a Matemática – o *mos geometricus*, a *mathesis* – ainda está sub-repticiamente subentendida nas expressões “*método científico*” e “*demonstração a priori*”, dizem-no alguns parágrafos do referido *Discurso*: Por exemplo este, que traduzo:

As regras do método filosófico são as mesmas do método matemático. Pois no método filosófico não devem usar-se termos a não ser que tenham sido explicados mediante uma cuidadosa definição, nem se admite como verdadeiro a não ser aquilo que é suficientemente demonstrado, nas proposições determina-se cuidadosamente tanto o sujeito como o predicado e todas as coisas são de tal modo ordenadas que se põem em primeiro lugar aquelas mediante as quais as subsequentes se entendem e constroem. [...] A Filosofia não tira o seu método da Matese, mas também a Matese o extrai de uma Lógica mais verdadeira, e nessa medida o reconhece como sendo-lhe conveniente, pois que só mediante esse método ela alcança o conhecimento certo. (*Discursus*, § 139). (WOLFF, 1728, p.69).

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

Ora, deve dizer-se que nenhum dos chamados “filósofos populares” foi tão contundente na rejeição justificada deste método escolástico da filosofia wolffiana quanto o foi Kant, e foi-o já nos escritos de juventude, em especial, na *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, redigida em 1763 e publicada em 1764¹¹, posição que virá a reiterar e a aprofundar também na sua *Crítica da Razão Pura*, na primeira secção do capítulo primeiro da Teoria Transcendental do Método (KrV, AA 03:468 ss). E, todavia, mesmo assim algo há que ele faz questão de conservar do método da escola e do próprio Wolff – o “espírito de profundidade” – *Geist der Gründlichkeit* (KrV B XLI, AA 03:25), o ir ao fundo dos problemas, o rigoroso trabalho de análise e reflexão, o não se contentar com as descrições ou abordagens de superfície ou com a aparências sofisticadas de verdade, cedendo ao gosto da moda ou à lisonja do público, o que faziam e disso eram acusados alguns dos considerados “fi-

¹¹ A *Investigação sobre a evidência dos princípios da Teologia natural e da Moral* foi redigida como resposta à questão proposta pela Academia das Ciências de Berlim: «Quer-se saber: se as verdades metafísicas em geral e em especial os primeiros princípios da Teologia natural e da Moral são capazes da mesma prova evidente das verdades geométricas e, se não o são, qual é a natureza própria da sua certeza e se o seu grau de evidência é suficiente para garantir uma completa convicção». A resposta de Kant foi inequívoca, recusando qualquer possibilidade de transpor para a Metafísica e a Filosofia os métodos da Matemática, dada a diferente natureza e objeto das duas disciplinas, que também lhes impõe diferentes métodos e procedimentos. Veja-se: SANTOS, 1994a, p. 39-67 (sobretudo p.43-54); ENGFER, 1982, cap. I: p.26 ss. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant sustenta mesmo que a pretensão dos filósofos de imitarem os matemáticos ou geómetras foi a verdadeira causa do vício do dogmatismo em Filosofia, vício que precisamente a filosofia crítica se propõe denunciar e erradicar. Este decisivo afastamento da Filosofia e da Metafísica em relação à Geometria e Matemática constitui uma – bem pouco atendida nas suas consequências – decisão estratégica fundamental na mudança de regime do pensamento filosófico e seus paradigmas de referência, tanto mais que ele vai acompanhado de uma progressiva aproximação da Filosofia à Poesia (ou Arte) e da convicção de que o supremo ato da razão é um ato estético: como o apontei noutra lugar, um e outro processos representam uma decisiva rutura com o paradigma platónico da Filosofia. Veja-se: SANTOS, 2015, p. 349-375 (sobretudo p.355-363).

lósofos populares”. Em suma, o não fazer passar mercadoria falsificada por verdadeira (ou com um rótulo que não correspondia ao conteúdo), enganando assim o “público” e o “povo”, os cidadãos da república das letras e os da república civil. É por isso que a esses que são levados “pelo tom da moda de uma liberdade de pensar com foros de genial» (*durch den Modeton einer geniemässigen Freiheit im Denken*), Kant se sente no direito de contrapor a “profundez de visão” (*Gründlichkeit der Einsicht*) do “procedimento dogmático” como mais consentâneo para levar a cabo «a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte, escolarmente correto (e não popular)» (KrV B XXXVI, AA 03:21); e isso, mesmo que não aceite as teses do dogmatismo metafísico wolffiano.

Mas há ainda um outro aspeto a considerar: o papel desempenhado precisamente por alguns “filósofos da escola” na criação do ambiente para a emergência da própria “filosofia popular”. Destacarei dois: Alexander G. Baumgarten (1714-1762) e Georg Friedrich Meier (1718-1777). E isso porque eles foram, sem dúvida, os principais e primeiros responsáveis daquilo que foi chamado por Odo Marquard a “viragem para a Estética” (*Wende zur Ästhetik*), ocorrida no pensamento alemão da segunda metade do século XVIII (MARQUARD, 1981). No caso de Baumgarten, não se trata apenas da constituição da *Estética* como uma nova disciplina filosófica e do reconhecimento de um novo território de problemas para as ciências filosóficas, o que já não seria pouco. Trata-se também da decisiva inflexão da Filosofia para o campo estético, ao mesmo tempo que se demarca da Matemática como seu paradigma de referência (assumido e cultivado que fora pelos Modernos durante mais de um século); trata-se do explícito reconhecimento do parentesco entre a Filosofia e a Poética, que se anuncia no projeto e desiderato de juntá-las “num amicíssimo conúbio” (BAUMGARTEN, 1983, p.4), o que representa, histórica e filosoficamente falando, uma decisiva inversão do platonismo e do paradigma platónico de Filosofia, que se afirmara sobre a condenação da poesia e a expulsão dos poetas da cidade ideal da razão, ao mesmo tempo que assumia por seu

paradigma de referência a Geometria.¹² Ora, se a Baumgarten cabe o mérito de acionar a viragem da Filosofia para a Estética e com isso promover até uma transformação estética da Filosofia, a Kant cabe o mérito de, com mais determinação do que qualquer outro seu contemporâneo, romper o casamento ou mesmo a ilusão de parentesco entre a Filosofia e a Geometria ou Matemática, que os Modernos tinham recuperado do platonismo, e isso já num ensaio do ano 1763.

Mas Baumgarten acrescenta a quanto se disse ainda o explícito reconhecimento da componente e qualidade estética das filosofias de alguns filósofos modernos que o precederam e precisamente os tradicionalmente reconhecidos com “racionalistas” (Descartes, Leibniz, Wolff, Bilfinger).¹³ Mais do que qualquer outro aspeto, este – da “viragem para a Estética” – parece-me ser o responsável pelo extraordinário florescimento intelectual (filosófico, poético, literário) na Alemanha no último quarto do século: as questões estéticas ganharam assim uma progressiva densidade filosófica e as questões filosóficas ganharam uma progressiva e profunda determinação e feição estética.¹⁴ Associado a isso, dá-se a valorização da sensibilidade e da imaginação e o reconhecimento da sua lógica peculiar, a maior atenção dada à psicologia e à antropologia e a relevância concedida aos sentimentos, tanto ao sentimento moral como aos sentimentos estéticos. O processo de abertura da “filosofia da Escola” ao mundo e ao homem começou, por conseguinte, pelos próprios filósofos da Escola, ou pelo menos deu-se com o importante contributo de

¹² Na verdade, por um e por outro aspeto o que se consuma é a recusa e superação de um duplo preconceito platónico, um e outro bem expostos na *República*: o de que entre a Poesia e a Filosofia existe um insuperável e «antiquíssimo dissídio», e o de que a Filosofia ou a Dialética tem como seu paradigma, entre as ciências, a Geometria ou a Matemática, que tratam de formas ou entidades ideais.

¹³ BAUMGARTEN, A.G. *Kollegium über die Ästhetik* (1750). Este Curso, lecionado no mesmo ano em que foi publicado o I volume da *Estética*, viria a ser publicado postumamente, por B. Poppe na obra: *Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*. Bern/Leipzig: R. Noske, 1907, p. 65-258. Extratos desse Curso, em tradução de Jean-Yves Pranchère, são publicados em Apêndice a: A. G. Baumgarten, *Esthétique, précédée des Méditations Philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du Poème et de la Métaphysique* (§§ 501 à 623), Paris : L'Herne, 1988, p. 245-249.

¹⁴ Os principais críticos das filosofias populares – de Holland a Reinhold e Hegel – todos apontaram nelas como aspeto negativo precisamente essa preponderância dada aos assuntos estéticos e até a elevação das Belas-Artes ao trono das ciências. Num ensaio já referido na nota 31, tentei mostrar os aspetos positivos dessa esteticização da Filosofia, tomando como objeto de prova a própria filosofia kantiana. Veja-se nele sobretudo o ponto 2: “From Philosophy of Taste to Taste in Philosophy”.

alguns deles. Note-se que Kant dava os seus cursos de Metafísica e Ética pelos manuais de Baumgarten e o de Lógica por um manual de Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*) e é a propósito deste que diz, no *Anúncio dos seus Cursos do semestre de inverno de 1765/66*, que, na respetiva lecionação, aproveitará o ensejo para tratar também um pouco das questões estéticas, dada a proximidade ou «parentesco que reconhece existir entre as duas disciplinas – a *Crítica da Razão* e a *Crítica do Gosto* ou *Estética*» (NEV, AA 02:311). Ou seja, muitas das reflexões kantianas que conduzirão à *Crítica do Juízo* nasceram na preparação e lecionação das aulas de Lógica do professor Kant, como o permitem constatar os apontamentos desses Cursos registados em anos sucessivos pelos seus alunos. E eco bem expressivo dessa contaminação pela estética da conceção kantiana de Filosofia encontra-se ainda em várias secções da Introdução ao Curso de *Lógica*, tardiamente editado por Jäsche, que adiante comentarei.

Aliás, também o próprio Kant é um bom exemplo de como a “Escola” se foi abrindo ao vasto conteúdo do mundo físico e humano. Logo no início da sua atividade de professor (1755/56), ele cria, na sua Universidade, a disciplina de Geografia Física, cuja docência manterá até ao final da sua atividade académica. E, da mesma forma, a partir de 1772, institui a disciplina de Antropologia, mais tarde batizada de “pragmática”¹⁵, que igualmente lecionará até 1797. Não só pelo conteúdo como também pelo teor da exposição, esses novos cursos são realmente de natureza “popular”, visando, não uma “ciência para a escola” (*Wissenschaft für die Schule*) ou para os camaradas da corporação escolar (für die Zunftgenossen der Schule), mas um “estudo para o mundo” (*Studium für die Welt*), um “esclarecimento da vida comum” (*Aufklärung fürs gemeine Leben*), “para a utilidade universal” (*zum allgemeinen Nutzen*), expressões estas que serão recorrentes nos chamados

¹⁵ Assim o julgam os editores das *Vorlesungen über Anthropologie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1997) - Reinhard Brandt e Werner Stark - a respeito do carácter popular dessas Lições e da própria obra publicada em 1798, lamentando a desatenção dos estudiosos (e até mesmo dos kantianos) a esse aspeto: «Mesmo se muitos dos assim chamados “Popularphilosophen” permanecem na tradição wolffiana, os domínios temáticos continuam a ser idênticos aos da Antropologia kantiana. Que esta deve ser considerada como “Popularphilosophie” era algo desconhecido antes da sua publicação. Mesmo agora continua-se a tratar a “Popularphilosophie” alemã sem o contributo de Kant.» (*Vorlesungen über Anthropologie*, AA 25.1:p.XIV; nota 1).

“filósofos populares”.¹⁶ A motivação que o levou a criar o primeiro daqueles cursos foi a de colocar perante os seus alunos o mundo físico em toda a sua diversidade e de assim desenhar o “grande mapa do género humano”, pois acreditava que «ninguém que se pretenda sábio ou instruído pode ser indiferente ao conhecimento das singularidades da natureza que a esfera terrestre contém, mesmo nas regiões que estão mais afastadas do seu horizonte» (AA 02:4). Atento leitor dos sinais do tempo, o jovem professor apresenta isso como uma exigência do «gosto racional dos nossos tempos ilustrados» (*vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten*). Da mesma forma, pela sua matéria e pelo seu estilo e género literário, os escritos pré-críticos de Kant (excetuadas as dissertações académicas) todos cabem no género da “filosofia popular”, mais do que no da filosofia convencional da “Escola”. É assim que temos um “ensaio” (*Versuch*) de Cosmologia (ou Cosmogonia), escrito como se fosse uma viagem de aventureira descoberta dos infinitos mundos no espaço infinito com o intuito de desenhar a “cartografia – o mapa – da infinitude”, viagem essa para a qual são convidados os leitores, que, por conseguinte, não são tomados como meros espetadores passivos de uma aventura alheia; temos 3 ensaios de considerações físico-geológicas e antropológico-morais sobre um singular acontecimento telúrico que abalou os fundamentos geológicos do continente europeu e também as certezas duma razão filosófica que acreditava ter o segredo da estabilidade e da perfeita harmonia e ordem do mundo; temos “considerações” psico-antropológicas sobre os sentimentos estéticos; temos uma singular peça de auto-ironia (*Träume*) que confronta os sonhos de um visionário (do teósofo sueco Emanuel Swedenborg) com os sonhos

¹⁶ Veja-se: *Refl.* 1482, AA 15:658. Particularmente significativa é a consideração de abertura de um dos Cursos de Antropologia (provavelmente o do semestre de inverno de 1781-82) - *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Comentando essa peça, Christoph Böhr (*ob.cit.*, p.183) considera que dificilmente se encontrará “filósofo popular” que expresse melhor o programa de uma “filosofia para o mundo” e “para a vida e uso comum” do que o terá feito Kant, na abertura desse seu Curso. O passo explicita a *Refl.* 1482, e diz o seguinte. «Zwei arten des Studirens muss man unterscheiden: es giebt grüblerische Wissenschaften, die dem Menschen nicht nutzen, und es gab ehemals Philosophen, deren ganze Wissenschaft darin bestand, einander an Scharfsinn zu übertreffen, diese heissen Scholastici: ihre Kunst war Wissenschaft für die schule, man konnte aber keine Aufklärung fürs gemeine Leben daraus gewinnen. Es kann Einer ein grosser Mann seyn, aber nur für die Schule und ohne dass die Welt Nutzen von seiner Kenntniss hat. Eine zweite Art des Studirens besteht darinnen, dass man sich nicht bloss für die Zunftgenossen der Schule in Ansehen verschafft, sondern dass sich auch das Wissen über die Schule hinaus erstreckt und man seine Kenntnisse zum allgemeinen Nutzen auszubreiten sucht: dies ist das Studium für die Welt.» (AA 25:853)

de um metafísico, como o é ele próprio, professor e cultor dessa disciplina (a Metafísica), uma peça tão sutil na ironia que até escandalizou alguns dos seus amigos filósofos. A “Escola”, pois, em alguns de seus mais qualificados representantes, abandonava já os áridos e rígidos parágrafos dos tratados sistemáticos tradicionais e abria-se, em discurso livre e imaginativo, ao amplo, diverso e contingente mundo físico e humano, tentando compreender a peculiar lógica que lhes presidia.

Aspeto a ter em conta também, neste novo condicionamento para a emergência das “filosofias populares”, é a definitiva passagem do Latim ao Alemão e a sequente consolidação deste como língua de expressão filosófica. Só no século XVIII essa consolidação verdadeiramente se consumou e a obra de Kant – ao lado da de Mendelssohn, de Sulzer, de Herder, de Garve, de Reinhold e de tantos outros – pode considerar-se como a mais expressiva confirmação da maturidade alcançada do Alemão como língua da Filosofia. Com a nova língua, amplia-se extraordinariamente o universo do público destinatário das obras a todos os letrados ou instruídos, e não já apenas aos profissionais da Filosofia. Ganha-se confiança nas potencialidades semânticas, literárias e estéticas da própria língua (o próprio Kant não deixará de as apontar mais do que uma vez)¹⁷ e a exposição da Filosofia pode ensaiar também a sua expressão em gêneros literários não escolarmente caracterizados, como já há muito o faziam muitos pensadores em França ou em Inglaterra: ensaios, cartas, observações e outras formas mais livres – romances até – e descomprometidas de invenção ou exposição da verdade substituem os rígidos, sóbrios e didáticos manuais que veiculavam saberes feitos ou instituídos. A exposição de ideias deixa assim de estar refém do cumprimento do protocolo ou das convenções de um determinado gênero literário. Os “filósofos populares” vão preferir o ensaio curto, a nota, a observação de ocasião, publicados nas Gazetas, que igualmente proliferam por essa época e são seu privilegiado veículo de difusão atingindo um vasto e variado público de leitores. Só mais tarde, esses ensaios, de geração mais ou menos avulsa, seriam reunidos em volume antes de terem tido a sua eficácia no público leitor. Mesmo como gênero de exposição de pensamento, o ensaio ou as

¹⁷ Veja-se : KpV, 05 :59; GSE, AA 02 :249; Refl. 853, AA 15:377; Refl. 5108, AA 18:90.

formas com ele aparentadas tendem a substituir o estilo didaticamente árido e desinspirado dos manuais ou tratados.

Alguns filósofos da época têm o que se pode chamar uma espécie de existência dupla: como professores, seguem o método escolar, mesmo se não já os conteúdos e as teses escolares; mas como autores e investigadores por conta própria permitem-se estilos e gêneros mais livres. Ou então, produzem obras de maior densidade e sistematicidade essencialmente destinadas aos seus pares (assim é a *KrV* e em geral todas as obras do programa crítico), e ensaios curtos de oportunidade sobre os acontecimentos da vida cultural ou da vida política, ou mesmo os da história da Terra, que são de tal ordem que “interessam a todos os homens” (assim se exprime Kant no primeiro dos seus 3 ensaios sobre o terramoto de Lisboa, redigidos nas semanas após o acontecimento e publicados nos primeiros meses do ano seguinte). Alguns conseguem mesmo produzir, nesses ensaios, esboços luminosos daquilo a que Foucault chamou uma “ontologia da atualidade” (FOUCAULT, 1994, p.680). Tais filósofos podem assim ser ao mesmo tempo escolares e populares, mas não em compartimentos fechados, dando-se, antes, uma fecunda contaminação dos dois regimes um pelo outro (o que é certamente o caso de Kant, entre o de vários outros seus contemporâneos). Assim, a Escola beneficia da liberdade do professor enquanto investigador e escritor das novas ideias que lhe ocorrem; e o investigador-ensaísta beneficia do rigor que a Escola lhe impõe, mesmo na condução das suas livres incursões por áreas desconhecidas ou ainda mal conhecidas.

Muitos intelectuais alemães desse século ganham consciência - e exprimem-na amiúde - do atraso germânico em muitos aspetos, relativamente a outros países europeus. Daí o procurarem-se referências estrangeiras, como modelos, não só as francesas, mas sobretudo as inglesas: elas trazem novos temas e novos enfoques de temas tradicionais. A partir de meados do século, assiste-se a uma progressiva abertura dos intelectuais alemães ao pensamento inglês e escocês: Newton, Locke, Hume, Burke, Alexander Gerard, Shaftesbury, Hutcheson, os poetas-filósofos Alexander Pope e Joseph Addison, Edmund Burke, Adam Ferguson, Adam Smith. O pensamento germânico setecentista deve muito a essa apropriação dessa literatura anglo-escocesa no que respeita aos sentimentos e temas

estéticos (imaginação, génio, gosto) e ao sentimento moral, e em geral a temas morais, políticos e económicos. Progressivamente, o campo das questões filosóficas alarga-se, à medida que também se apura uma matriz mais livre e aberta para as apreciar ou tratar: as questões mundanas - da vida, da antropologia e psicologia, da política, dos costumes e da economia, dos sentimentos, os temas sociais, enfim - tendem a ocupar a reflexão que antes era orientada para as questões metafísicas ou lógicas.

Há igualmente, mais ou menos explícito, na proposta de uma filosofia popular, tanto um intuito pedagógico de ilustração o mais ampla possível quanto o intuito moral e político de emancipação. Mas, ainda aqui, talvez ninguém tenha traduzido melhor isso do que o faz Kant, precisamente no seu ensaio de resposta à questão “Que é Aufklärung?”. Fala aí a vontade de eficácia da razão: mudar o modo de pensar, mudar as instituições, mudar a realidade fazendo-a corresponder à ideia ou ao ideal, vistos na razão como o possível, o melhor, o que deve sere que pode ser. Esse «impulso para a realização» (*Trieb zur Verwirklichung*) alcançará o seu máximo em Hegel e em Marx - que as ideias sejam realidade e a mesma realidade, que a filosofia transforme o mundo conformando-o à consciência que dele tem o filósofo. Mas também a ideia desenvolvida por Kant do “uso público da razão” por parte do filósofo em nome próprio – para além do desempenho do seu ofício como funcionário – corresponde a esse impulso de efetivação que move a mais genuína “filosofia popular”, pois apela à muito peculiar responsabilidade pública do autêntico filósofo na república da razão, o que, por outro lado, nos remete para o kantiano “conceito mundano de filosofia” – aquele que está comprometido com os fins supremos da razão humana – em contraste com o mero “conceito escolar de filosofia”, ao qual corresponde o de um simples profissional ou artífice habilidoso de conceitos, sem real compromisso com o mundo e com as exigências práticas da razão (Log, AA 09:24-25).

4. A POPULARIDADE DIZ-SE DE MUITAS MANEIRAS

Já percebemos que a “popularidade” se declina de muitas maneiras e cada filósofo “popular” a entendia e cultivava a seu modo. Há a popularidade fácil e superficial e a que procura associar à mais fácil e mais ampla in-

religibilidade possível também a qualidade substantiva e a profundidade dos conteúdos transmitidos. Há a “popularidade”, a “verdadeira popularidade” e a “perfeita popularidade”. Estas últimas serão aquelas que sabem fazer chegar ao mais vasto público verdades ou conhecimentos realmente profundos e ao mesmo tempo úteis para a vida e “para o mundo”. Os mais exigentes dos filósofos populares assim entenderam a sua causa. Christian Garve, no seu ensaio «Sobre a popularidade do discurso», manifesta a convicção de que

o mais alto grau de perfeição e elaboração das ideias filosóficas só pode ser alcançado se elas puderem ser comunicadas de uma maneira fácil a todos os homens de entendimento cultivado [...] de que uma investigação profunda e fundamentada pode igualmente ser tornada universalmente e até mesmo facilmente compreensível [...] pelo que se deve promover tanta popularidade quanta a que dependa da perfeição e correção dos conceitos e do mais perfeito uso da linguagem. (GARVE, 1796, p.350, 355-357).

Era essa convicção que ele já manifestara a Kant na primeira carta que lhe escreveu, após o desafio que o autor da *Crítica da Razão Pura* fez ao autor anónimo da recensão da sua obra na *Gazeta de Gotinga*. E Kant não rejeita, antes manifesta o seu acordo com essa máxima, salvaguardadas algumas exceções, que o “filósofo popular” também acabara por acolher naquele seu ensaio. Assim fecha Kant o que se tem tomado como sendo uma insanável controvérsia entre ele e o “filósofo popular”:

Não posso achar melhor maneira de prevenir ou remediar a censura tão frequente de obscuridade ou mesmo confusão deliberada nas preleções filosóficas, ostentando a aparência de uma grande profundidade, do que aceitar de bom grado aquilo que o Sr. Grave, um filósofo no sentido autêntico do termo, estabelece como dever para qualquer um, mas especialmente para o escritor e matérias filosóficas, limitando, pelo meu lado, tal exigência à condição de a observar apenas na media em que o permita a natureza da ciência que se trata de corrigir ou ampliar. Este homem cheio de sabedoria exige com razão [...] que toda a doutrina filosófica – se aquele que a professo não quiser aparecer como suspeito de obscuridade nos seus conceitos – possa ser tornada popular (quer dizer, aproximar-se à sensibilidade o suficiente para poder comunicar-se universalmente). Aceito isso de bom grado, exceção feita apenas para o sistema da crítica da própria faculdade da razão e para tudo aquilo que não possa ser determinado a não ser pela própria razão. (MS-RL, AA 06:206).

Comum aos filósofos populares é a insistência na praticidade e utilidade dos conhecimentos a transmitir, na sua aptidão para o uso da vida. Mas também esta dimensão pode ser entendida num sentido mais estrito ou mais amplo, mais vago ou mais determinado. Em meados da última década do século – num momento em que já estaria a passar de moda – a “*Popularphilosophie*” encontra a sua expressão programática mais ambiciosa e mesmo sistemática numa obra de Karl Heinrich Ludwig Pölitz – *Ideias para uma filosofia popular em vista das necessidades do nosso tempo*.¹⁸ Todos os ingredientes, prosseguidos, por vezes isoladamente ou de modo disperso, pelos filósofos populares, são agora sistematizadas em 5 tarefas: *Modernisierung, Konziliation, Orientierung, Aufklärung, Handlung* - *Modernização, Conciliação, Orientação, Ilustração, Ação*. Trata-se de um programa conciliador e integrador, que expressamente não exclui, mas antes inclui, a própria investigação crítica da filosofia aos fundamentos e limites do conhecimento humano levada a cabo por Kant. Assim expõe Pölitz a sua conceção de “*Popularphilosophie*”:

Se a filosofia deve iluminar o entendimento, aquecer o coração e intervir na vida comum [...] ela tem de ser exposta de forma luminosa, compreensível universalmente, aplicável universalmente (por conseguinte, popularmente). A coisa mesma está fora de dúvida, mas até agora esbarrou-se na expressão “*Popularphilosophie*”, porque alguns, sem dúvida cheios de mérito e grandes homens no domínio da filosofia, não se sabe bem com que fundamento, recusaram esta expressão, a qual por certo em si é de nobre origem, e disseram muito mal da “*Popularphilosophie*” tal como eles a pensaram e a caracterizaram. (PÖLITZ, 1795, p.467).

Visando talvez as acima referidas críticas de Reinhold aos filósofos populares, ou também a censura de Garve, no seu ensaio “Sobre a popularidade do discurso”, aos filósofos da “escola kantiana” que insistiam em mal-entender a noção e o propósito da “*Popularphilosophie*”, Pölitz considera que o maior mal-entendido que se estabeleceu foi, de facto, o de que a filosofia “crítica” e a filosofia “popular” são contrapostas entre si. Pelo contrário, segundo ele, ambas se unem para destruir a dogmáti-

¹⁸ PÖLITZ, 1795, p.467-527. Já antes ele publicara uma obra pensada como „contributo para uma filosofia popular“ (PÖLITZ, 1794 [na verdade, 1793; 2. ed. 1795].

ca da escola (PÖLITZ, 1795, p.468, 508). A filosofia popular não pode dispensar o trabalho feito pela filosofia crítica de submeter os conhecimentos humanos a uma profunda investigação e exame. Assim, o Cânone da *Popularphilosophie* deveria conter: os mais luminosos e sistematizados resultados da psicologia empírica (da Antropologia), das leis do pensamento (da Lógica) e a exposição das faculdades superiores de conhecimento (da Crítica da Razão Pura), as consequentes ideias do mundo supra-sensível (da Metafísica) e o tratamento científico da religião moral (PÖLITZ, 1795, p.469-471). Tratar-se-á nisso de uma reabsorção pela filosofia acadêmica de uma filosofia que na sua origem era de intenção anti-acadêmica? Ou será que a “filosofia escolar” aprendeu a lição dos “filósofos populares”? Uma das características do Programa de Pölitz é a explícita inclusão nele do essencial do legado da crítica kantiana dos fundamentos e limites do conhecimento humano.¹⁹ É este um Programa que promove a tolerância em vez do conflito, nomeadamente entre filósofos populares e escolares, e entre estes e aqueles. No mero enunciado das tarefas se pode ver o decisivo e amplo papel prático, de **ação** e de intervenção social e política, que se exige desta “filosofia popular”. E já que Pölitz insiste na união de propósitos da “filosofia crítica” com a “filosofia popular”, não destoará aqui a evocação de um passo do cap. III da Introdução à *Lógica*, no qual Kant enuncia claramente a questão da função ou utilidade da Filosofia, entendida esta, porém, segundo o seu “conceito mundano”, e não segundo o seu “conceito escolar”. Pergunta Kant: «Para que serve o filosofar – a própria Filosofia considerada como ciência *segundo o conceito escolar* [nach dem *Schulbegriff*] – e qual o fim último da mesma?»

A que responde:

Neste significado escolástico da palavra [in *dieser scholastischen Bedeutung des Worts*], a Filosofia trata apenas da habilidade [*Geschicklichkeit*]; em relação ao conceito mundano [*Weltbegriff*]), pelo contrário, trata da *utilidade* [*Nützlichkeit*]; na primeira consideração ela é, portanto, uma *doutrina da habilidade* [*Lehre der Geschicklichkeit*], na última, uma doutrina da sabedoria [*Lehre der Weisheit*]: - a *legisladora* [*Gesetzgeberin*] da razão; e o filósofo, nessa medida é, não *artista da*

¹⁹ Já em pleno século XIX, Karl Pölitz seria editor das *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1817) e das *Vorlesungen über die Metaphysik* (1821) de Kant, a partir de cadernos de apontamentos tomados pelos alunos nas aulas do Professor Kant.

razão [Vernunftkünstler], mas *legislador* [Gesetzgeber] da razão. O artista da razão ou, como Sócrates lhe chama, o *filodoxo*, aspira simplesmente a um saber especulativo, sem olhar a quanto o saber contribui para o fim último da razão humana... O filósofo prático, o mestre da sabedoria através da doutrina e do exemplo, é o verdadeiro filósofo. Pois a Filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana. (Log, AA 09:24).

A perspectiva de Pölitz, ao propor um programa sistematizado de conteúdos fundamentais da filosofia popular, desperta-nos para uma dificuldade e essencial fragilidade da causa desta filosofia, quando entendida de modo superficial, que é por certo o mais comum. A popularidade, por si só considerada, tem um problema – uma espécie de contradição em si mesma: o simples e absoluto afã de tornar facilmente acessível a todos um qualquer conhecimento ou uma doutrina tem de ter por fim sobre estes o efeito de banalização, pelo que, à medida que o público leitor se torna mais instruído e tem mais aguçado e exigente o seu sentido crítico, o que é fácil e óbvio deixa de lhe interessar. A popularidade absolutizada como princípio tem em si própria – e não no rigor e formalidades da Escola - o seu maior inimigo. Entendida na forma mais vulgar e superficial, a sua estratégia prejudica o que precisamente ela tem em vista: a elevação da cultura do maior número possível de seres humanos, o esclarecimento dos cidadãos, a mobilização destes para transformar a vida e a tornar mais rica de sentido. Ora, há que ter ideias, há que possuir um saber fundamentado e saber porque é esse que deve ser transmitido antes de poder transmiti-lo com clareza e acessibilidade. Precisamente à custa de querer ser tão popular, o produto da “filosofia popular” corre o risco de se transformar num extenuado e chato didatismo, que não incita ao trabalho do entendimento do leitor, não desenvolve o seu sentido crítico, não estimula a sua imaginação nem a capacidade de pensar por si mesmo, não o torna cúmplice da gratificante descoberta da verdade, não o mobiliza, enfim, para o que é ou pode ser verdadeiramente interessante.

Foi por isso, talvez, que reconhecendo embora a pertinência dos três tipos de discurso – o científico, o popular e o estético – consoante o interesse que se tem em vista, Schiller viu muito claramente, num seu ensaio de 1795, que só quando todas as faculdades anímicas fundamentais (no-

meadamente, o entendimento e a imaginação) são estimuladas e exercidas, cada qual segundo seu interesse próprio, se transcende e subsume tanto o modo “científico” como o modo “popular” no modo estético ou “belo” de escrever, que é o único que realmente gratifica o espírito fazendo saborear a espontânea harmonia das suas faculdades espirituais e sensíveis. O filósofo da “educação estética do ser humano” diz numa feliz síntese o que, em vários lugares das suas obras, também o filósofo crítico se esforçou por dizer, e assim também aquele pode e deve com razão ser arrolado para o número dos filósofos da “verdadeira popularidade”.

5. SENSIBILIZAÇÃO, CLAREZA ESTÉTICA, VERDADEIRA POPULARIDADE

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

Creio ter apontado com suficientes provas que Kant, pelos temas e pelo teor da respetiva abordagem e até pela atitude filosófica, pode e deve ser considerado verdadeiramente também como um filósofo popular.²⁰ É então o momento de tentar mostrar de forma mais direta o modo como a

²⁰ Isto podia entender-se apenas naquele sentido em que Ernst von Aster considerava Kant um “filósofo popular”, tendo em conta os pequenos escritos que o filósofo publicou em revistas nos seus últimos anos, e que nada teriam que ver com os grandes escritos onde expusera o seu pensamento crítico (ASTER, 1914). Pela minha parte considero que não há uma separação de natureza entre escritos “não populares” e escritos “populares”, mas que mesmo os escritos mais “escolásticos”, como o são as três *Críticas*, revelam muitos aspetos pelos que se

questão da popularidade é enquadrada no programa da filosofia crítica e o que tem Kant a dizer sobre ela e sobre o que com ela se relaciona. Em que medida está ele em consonância com a causa da popularidade dos “filósofos populares” e em que medida introduz dissonâncias que obrigam aquela a ser ainda mais congruente com o seu propósito?

Para a abordagem desta questão eu proponho-me, nos parágrafos seguintes, relacionar entre si três tópicos recorrentes nos escritos kantianos: a “sensibilização” (*Versinnlichung*) dos conceitos ou ideias, a “clareza estética” (*ästhetische Deutlichkeit*) e a “popularidade” ou “verdadeira popularidade” (*wahre Popularität*).²¹

Embora Kant tivesse – e frequentemente o declarasse – uma má ideia de si próprio enquanto escritor, isso de modo nenhum significa que defendesse e praticasse uma exposição seca e meramente escolástica da Filosofia. Essa preocupação com o gênero de exposição do seu pensamento era genuína e nascida do próprio desenvolvimento da com da ideia da filosofia crítica, e não meramente uma preocupação suscitada *a posteriori* pela má recepção imediata que a sua obra viria a ter ou pelas censuras recebidas a respeito do seu estilo e linguagem.

A primeira coisa que a este respeito há que ter presente é que a filosofia kantiana e mesmo a filosofia crítica – por muito pura e *a priori* que sejam ou se concebam – não têm medo da sensibilidade e das intuições sensíveis. Antes as requer e solicita, seja no plano cognoscitivo ou no plano estético. A *Versinnlichung* – o tornar sensíveis os conceitos ou as ideias – é parte essencial da Lógica transcendental enquanto lógica da objetividade (ou da referência), que trata de garantir para os conceitos um referente empírico e intuitivo, que lhes proporcione “sentido e significação” (*Sinn und Bedeutung*). Os leitores da 1ª *Crítica* e também os da 3ª *Crítica* conhecem bem essa carência que tanto os conceitos puros do entendimento quanto

pode dizer que respondem também à exigência da popularidade ou da “clareza estética”, por exemplo, ao nível das fecundas metáforas que os tecem e que criam o ambiente semântico de muitos dos temas maiores daquelas obras. Também Paul Menzer havia publicado 3 anos antes uma seleção de escritos de Kant sob o título *Kants Populäre Schriften* (MENZER, 1911). Enquanto todos os ensaios publicados por Von Aster são do período crítico, os publicados por Menzer são quatro do período pré-crítico e oito do período crítico.

²¹ Nas considerações que seguem, retomo algumas ideias e até formulações próximas das que já tenho explicitado noutros meus ensaios, nomeadamente, em: SANTOS, 2011.

as ideias da razão têm de intuições que lhes garantam conteúdo (ou pelo menos alguma significação), seja de um modo direto, ou indireto por analogia, seja como imagens e esquemas, ou com ideias estéticas e símbolos. Sem um tal processo de «sensibilização» – sem de algum modo os “tornar sensíveis” – não há pertinência alguma para os conceitos do entendimento ou para as ideias da razão. E também não há exposição popular – ou comunicação fácil, acessível – das ideias, pois que a linguagem é o repositório vivo dessas significações. Cito, a propósito, um passo bem conhecido de um ensaio kantiano:

Por mais alto que consigamos elevar os nossos conceitos e desse modo abstraí-los da sensibilidade, sempre lhes estão associadas representações de imagens [*bildliche*], cuja função própria consiste em torná-los -a eles que não são extraídos da experiência – aptos para o uso da experiência. Pois como pretenderíamos nós dar aos nossos conceitos sentido e significação [*Sinn und Bedeutung*], se não lhes puséssemos como fundamento qualquer intuição [*Anschauung*] (a qual por fim terá de ser sempre um exemplo de uma qualquer experiência possível?) (WDO AA 08:133).

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

No que respeita à **clareza**, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, a **clareza discursiva** (lógica) por conceitos; seguidamente, também a **clareza intuitiva** (estética) por intuições, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos in concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projeto, mas foi também a causa accidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a esse respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-se sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de facto, nos lares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objetos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente **escolástica**, esses objetos daria extensão suficiente à minha obra, não me pareceu conveniente torna-la ainda maior co exemplos e explicações apenas necessários de um ponto de vista **popular**, tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tato que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderá desviar-nos um pouco do nosso fim em vista. (KrV A XVII-XIX).

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

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

Por meados de maio de 1781, no momento em que estava a sair do prelo a *Crítica da Razão Pura*, em nova carta a Herz, Kant volta a mencionar a revelação que lhe fizera na carta anterior sobre o método segundo princípios de popularidade que tencionava conferir à obra. Mas agora é para lhe dizer que não conseguiu realizar esse desiderato e plano e justificar-se por isso, para o que invoca a natureza da matéria e, dada a extensão da obra, a prioridade a dar ao tratamento escolar que consente maior economia. Continua, porém, a dizer que tem “um plano em pensamentos segundo o qual a obra também pode alcançar popularidade”.²² Ouçamo-lo:

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

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

²² J.G. Hamann, em cartas a Herder e a Hartknoch, respetivamente, de 5 e 11 de agosto de 1781, refere que «Kant fala de um resumo da sua crítica segundo o gosto popular (*im populären Geschmack*), que promete vir a editar para os leigos» (HAMANN, 1959, p. 323).

ção e se não tivesse a peito o bem da ciência, que o ocupou durante tanto tempo.» (Prol AA 04:262) Desculpa-se, pois, pela dimensão da obra e pela maior atenção dirigida ao que nela considera prioritário. Esta justificação retoma os termos que Kant usara na citada carta a Herz de 11 de maio de 1781, e no próprio Prefácio da primeira edição da obra.

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

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

O tema regressará em obra publicada dez anos depois, no Prefácio à *Metafísica dos Costumes*, comentando o ensaio de Christian Garve – *Acerca da popularidade do discurso* (*Von der Popularität des Vortrages*), que cita pela publicação no volume dos *Vermischte Aufsätze*, publicado no ano anterior²³.

²³ Na verdade, o ensaio tivera a 1ª publicação, sob anonimato, num periódico do ano 1793, *Schlesische Provinzialblätter*, n. 17, p. 383 ss.

Kant, que já respondera a esse tópico da popularidade, constante da carta que o “filósofo popular” lhe dirigira em 13 de julho de 1783 – assumindo o desafio que o autor dos *Prolegômenos* aí deixara num dos Apêndices para que tivesse a coragem de revelar-se o anônimo autor da recensão da *Crítica* publicada na Gazeta de Gotinga–, reitera agora o seu fundamental acordo quanto à exigência expressa por Garve de que as doutrinas filosóficas devem poder tornar-se populares, usando-se para tal uma linguagem próxima da sensibilidade, ainda que nesse mesmo lugar reconheça que tal exigência não deve ser tomada como absoluta quando se trata da crítica da razão ou dos assuntos que são próprios da razão, no que reitera a ideia já expressa no Pref. à segunda edição da *Crítica* (B XXXIV), segundo a qual «*a crítica da razão nunca se poderá tornar popular, nem tão-pouco necessita de sê-lo*», declaração contundente esta, que, para cúmulo, parece contradizer muitas outras que vão em sentido contrário, o que certamente se explica pela razão de que a *Crítica da Razão Pura* é concebida e exposta pelo seu autor como se de um “*experimento da razão consigo mesma*” se tratasse, ou como uma prova forense para a qual são concitados os profissionais escolares da filosofia e qualquer um que ascenda à especulação – os filósofos ou metafísicos, portanto –, mas não propriamente o povo, a quem as questões em discussão não interessam diretamente e para o que não tem competência técnica, e que, só depois de resolvido o conflito entre os filósofos no plano metafísico da arena da razão, poderá beneficiar de uma paz pública entre filósofos, que garante que os contendores não mais perturbarão com suas pretensões especulativas os verdadeiros interesses práticos da razão, que são também os do homem. O “experimento” levado a cabo na *Crítica* visa neutralizar a Metafísica especulativa e seu pretense saber. Daí a lapidar declaração: “Tive, pois, de suprimir o *saber* para encontrar lugar para *crença*, pois o dogmatismo da metafísica [...] é a verdadeira fonte de toda a incredulidade que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática”. E o prejuízo que em resultado desse **processo** possa haver, no dizer do crítico da razão, “afeta apenas o *monopólio das escolas*, mas de modo nenhum afeta o *interesse dos homens*” (KrV, B XXX).

Deve ressaltar-se que no seu ensaio *Sobre a popularidade do discurso*, Garve já incorporara aspetos da posição kantiana quanto à popu-

laridade em filosofia, nomeadamente, a ressalva de que há disciplinas que não são suscetíveis pela sua natureza abstrata (as matemáticas) de ser tratadas de modo popular e de que também o não podem ser aquelas obras em que se expõem pela primeira vez conhecimentos de todo novos (na matéria ou na forma), ou ideias e perspectivas acabadas de inventar, devendo tais ideias passar algum tempo em estado de rudeza, ressalva esta que podia abranger o caso da *Crítica da Razão Pura*, como Kant o reivindicava e lho manifestara desde a primeira carta que lhe escreveu em 7 de agosto de 1783 (Br AA10:338-339).

O assunto e a mesmíssima preocupação com o modo de exposição da filosofia e da sua própria filosofia são também amplamente desenvolvidos pelo Professor Kant em alguns parágrafos da Introdução à *Lógica* (texto resultante do seu magistério universitário regular dessa disciplina ao longo de várias décadas e publicado por seu discípulo Jäsche, em 1800, o qual presumivelmente terá feito a organização dos materiais). Aí, sob os tópicos recorrentes e afins da “arte da popularidade”, da “claridade subjetiva”, da “evidência estética”, da “perfeição estética” ou “perfeição popular”, da “verdadeira popularidade” dos conhecimentos filosóficos, sempre em contraste com a “perfeição lógica”, a “perfeição escolástica do trabalho feito a fundo”, a “claridade objetiva”, a “evidência lógica”, o rigor e “profundidade”. Em todos os casos, reiteradamente se defende a ideia de compatibilidade possível desses pares aparentemente antagónicos e até mesmo em real conflito, e inequivocamente se propõe a desejável união – «a máxima união possível» (*grössten möglichen Vereinbarung*) de ambos: da ciência com o gosto, da claridade e exposição luminosa do pensamento com a profundidade e o rigor escolásticos, em linha com o que expusera e defendera nas obras por ele mesmo publicadas. E vê isso como sendo uma vantagem para o próprio conhecimento, pois permite corrigi-lo do pedantismo e do formalismo estéril, dos preconceitos e da unilateralidade da Escola. Cito um trecho:

Quando nos empenhamos em proporcionar ao nosso conhecimento a perfeição da profundidade escolástica [*Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit*] e, ao mesmo tempo, a perfeição da popularidade, sem incorrer no erro da afetação do trabalho profundo ou da popularidade afetada, é preciso ter em vista sobretudo a perfeição escolástica do nos-

so conhecimento. [...] E só então convém cuidar da maneira pela qual tornaremos verdadeiramente popular o conhecimento aprendido metodicamente na Escola, isto é, comunicável aos outros de uma maneira tão fácil e tão universal que a solidez do trabalho profundo não se veja relegada pela popularidade. Pois não se deve, por causa da perfeição popular, para agradar ao povo, sacrificar a perfeição escolástica, sem a qual toda a ciência nada mais seria do que brincadeira e passatempo. (Log, AA 09:45-46).

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

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

SEJA AINDA ESTE REMATE:

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

Ao lermos essas páginas da Introdução à *Lógica*, em que o tema é sucessivamente retomado desde vários pontos de vista, acho que temos de concluir que não houve filósofo alemão no último quartel do século XVIII que tanto e tão profundamente tenha escrito sobre a popularidade em filosofia quanto o fez Kant, dando-lhe pleno acolhimento e justificação na sua própria concepção de Filosofia. Nem mesmo os filósofos “populares” – nem mesmo Garve²⁴ – alcançaram o plano de abordagem em que o filósofo crítico coloca e discute o problema. E o facto de apresentar a exigência de popularidade sempre em contrapeso ou em contraposição à Escola e seus procedimentos de rigor e profundidade e em aparente ou real conflito com ela, só aumenta a responsabilidade daquela e a tensão produtiva que ela implica, mas não lhe diminui a pertinência, a conveniência, e mesmo a necessidade.

Se recapitularmos em sequência as mais importantes declarações explícitas de Kant a respeito da popularidade em Filosofia em geral e também a respeito da popularidade da sua filosofia crítica, teremos o seguinte: 1º) Cerca de dois anos antes de concluir a redação da *Crítica*, ele revela a Herz, com aparente satisfação, ter descoberto um plano para apresentar o conteúdo dessa sua obra de acordo com “princípios da popularidade”, sendo garantida a “correção escolar” (carta de janeiro de 1779 – Br, AA 10:247); 2º) No Prefácio da primeira edição da obra, vê-se na obrigação de justificar-se pelo fato de não ter podido cumprir, como era seu intento, a satisfação dessa exigência de popularidade, que considera um legítimo direito do leitor e, por conseguinte, um dever do autor de obras filosóficas, mas garante que tal

²⁴ Note-se, porém, que também este “filósofo popular” fazia uma aproximação da Filosofia à condição das Belas-Artes, pois que também ela, ao nível da sua invenção, supõe o trabalho da **imaginação** e do **gênio** e ao nível da sua exposição supõe o **gosto** e o **Witz** (GARVE, [1769] 1779, p. 35 ss).

exigência há de vir a ser cumprida a seu tempo; 3º) No Prefácio da segunda edição da obra, parece dar-se uma alteração da posição do autor em relação a esse quesito, que se revela ferido de alguma ambiguidade: com efeito, por um lado, ele declara perentoriamente que a *Crítica* «nunca se poderá tornar popular nem tão-pouco necessita sê-lo», que «a ciência da razão pura é uma ciência escolástica», «necessariamente dogmática e estritamente sistemática e, por conseguinte, escolástica e não popular»; ao mesmo tempo, deixa insinuada uma desqualificação da “popularidade” associando-a à “superficialidade palavrosa” – “a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade” –, que favorece o ceticismo; mas, por outro, manifestando agora falta de confiança no seu próprio talento para cumprir o que anos antes se propunha cumprir e para ao qual dizia “ter o plano em pensamento” (carta a Herz de 11 de maio de 1781 – Br, AA 10:269; carta a Garve de 7 de agosto de 1783 – Br, AA 10:339) para conferir popularidade àquela sua obra, convida e incentiva outros de maior talento que o seu a que o façam, aliando a “profundidade da visão” à “exposição luminosa” (KrV B XL). Mas como e para quê, se antes foi dito que a matéria não é disso suscetível e que disso não precisa? 4º) Em todos os momentos, porém, permanecem alguns pressupostos, a saber: que os conhecimentos filosóficos devem ser populares tanto quanto o possam ser; que a correção segundo o método escolar deve ser a primeira exigência a ser cumprida e só depois de satisfeita esta, há lugar para a satisfação da exigência de exposição popular; que o desejável é a união da exigência de profundidade e clareza lógica e rigor escolar com a exigência de popularidade e clareza estética, mesmo se alcançá-lo seja difícil e não esteja ao alcance de todos, pois exige um talento especial.

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

tante do seu magistério acadêmico, do que se infere que isso constituía matéria regular do seu ensino no curso respectivo. Com efeito, na *Antropologia*, encontra-se um conjunto de parágrafos que levam o título geral “Apologia da sensibilidade”, nos quais expressamente o autor toma a seu cargo a “justificação da sensibilidade”, refutando as acusações contra ela formuladas pelos lógicos. Estas reduzem-se a três, a saber: 1ª que ela desorienta o entendimento; 2ª que ela levanta a voz e quer ser dominadora indomável, quando deveria ser apenas serva do entendimento; 3ª que ela é enganadora e a seu respeito nunca podemos estar suficientemente seguros. Em contrapartida, prossegue Kant, os poetas e as pessoas de gosto consideram que somente através da *sensibilização* dos conceitos do entendimento - isto é, tornando-os sensíveis, mediante imagens que lhes deem conteúdo e significação -, se alcança a *pregnância* (*das Prägnante*) ou riqueza do pensamento, o *enfático* (*das Emphatische*) ou a força da expressão e da linguagem e o *poder iluminante* (*das Einleuchtende*) ou a claridade das representações, ao passo que a *nudez do entendimento* (*Nacktheit des Verstandes*) não passa de *miséria* (*Dürftigkeit*). Kant declara que a perfeição íntima do homem consiste em que ele tenha em seu poder o uso de todas as suas faculdades, para submetê-lo à sua livre vontade. Para isso, é necessário que o entendimento domine, mas sem debilitar a sensibilidade, pois sem esta nenhuma matéria seria dada que possa ser elaborada para o uso do entendimento legislador. Neste conflito entre lógicos e pessoas de gosto, Kant constitui-se expressamente como «advogado da sensibilidade» e refuta as críticas que lhe são feitas, colocando-se do lado dos que lhe fazem justiça e reconhecem o seu valor. Por si mesmos, diz Kant, os sentidos não perturbam nem governam o entendimento, nem tão-pouco são enganadores. Por certo, as representações sensíveis antecipam-se às do entendimento e expõem-se por vezes de forma amontoada. Mas o seu contributo é tanto mais rico quanto mais o entendimento for capaz de dar-lhes ordem e forma e, desse modo, «prover o espírito de expressões *pregnantes* (*prägnante*) para o *conceito* (*Begriff*), *enfáticas* (*emphatische*) para o *sentimento* (*Gefühl*) e de representações *interessantes* (*interessante*) para a determinação da *vontade*». E o defensor prossegue a sua arguição fazendo ver que a riqueza que as obras do espírito na eloquência ou na poesia apresentam ao entendimento de um só golpe pode, por vezes, estorvar, se ele tem de utilizá-la racionalmente e o entendimento pode sentir-se perturbado quanto intenta tornar distintos

e separar todos os atos de reflexão que aí estão realmente compreendidos, ainda que de modo obscuro; mas nisso não tem culpa a sensibilidade. Pelo contrário, é mérito seu o subministrar ao entendimento um rico material frente ao qual os conceitos abstratos desta faculdade não passam frequentemente de reluzentes misérias. Em síntese: o auto-constituído advogado conclui que, se se acusa a sensibilidade de que o conhecimento que ela promove tem um caráter de *superficialidade* (*Seichtigkeit*), por ser individual e limitado ao singular, por outro lado, o entendimento, que se move exclusivamente no universal, precisamente por isso entrega-se a meras abstrações e incorre na acusação de *aridez* (*Trockenheit*). E Kant indica uma *via intermédia* que, no seu entender, permite evitar tanto um vício como o outro. Essa via é o que ele chama a *abordagem estética*: «a abordagem estética (*ästhetische Behandlung*), cuja primeira exigência é a *popularidade* (*Popularität*), segue um caminho que permite evitar os dois defeitos», o da aridez e o da superficialidade. (Anth, AA 07:143-146).

Penso que esta notável peça – notável também pelo estilo e ambiente de um processo forense em que está formulada – está em linha com muitos parágrafos da Introdução á *Lógica*, alguns dos quais atrás comentámos, e ela permite enquadrar não só o que Kant pensava e escreveu sobre a popularidade e a linguagem da filosofia, como também o que ele desejou que fosse a forma literária da sua própria filosofia: inequivocamente uma abordagem “estética”, dando a este adjetivo o sentido kantiano (o que consiste na “mera forma” e que por isso pode ser universalmente comunicável e proporcionar um prazer universal) (Log, AA 09:36-39). Surpreendemos, de facto, esse desiderato expresso num registo pessoal em vários lugares. Por exemplo, numa carta de 7 de maio de 1793, a seu discípulo Friedrich Bouterwek, nestes termos:

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

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

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

Outras muitas passagens do mesmo teor poderiam ser aqui citadas. E quem as escreve é o mesmo filósofo, que, anos depois, em polémica contra Georg Schlosser, põe a descoberto a fragilidade do “filosofar poético” desse filósofo “neoplatónico” que considerava inspirar-se no fundador da Academia e, contrapondo-lhe o exemplo de um “filósofo prosaico” como era Aristóteles, declara que “no fundo talvez toda a filosofia seja prosaica” (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch*) (AA 08:406); mas isto depois de ter mostrado, nesse mesmo ensaio, como pode fazer-se uma abordagem “estética” da moralidade que não perturbe a correta representação desta. Desde que as ideias tenham sido conduzidas à sua pureza na respetiva apresentação pela razão prática, consente-se a sua tradução num “modo de representação **estética**” (*ästhetische Vorstellungsart*), como recurso que é simultaneamente didático e retórico, “para vivificar aquelas ideias mediante uma exposição sensível, se bem que apenas analógica” [*um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben*]. (AA 08:405)²⁵

No seu ensaio de 1795, *Sobre os limites necessários no uso de formas belas*, escrito no rescaldo do conflito com Fichte, após a recusa de publicação, na revista *Die Horen*, do ensaio do filósofo idealista «Sobre o espírito e a letra em Filosofia», Schiller traduz para a sua própria linguagem o que também é o desiderato de Kant: o *focus imaginarius* ou ideal para onde aponta a sua visão da exposição literária do pensamento é, sem sombra de

²⁵ Veja-se também a réplica de Kant à crítica de Schiller sobre o caráter ascético e monástico da sua filosofia moral, em *Die Religion* (AA 06:23-24).

dúvida, o “modo estético ou belo” (segundo a expressão de Schiller), como aquela forma que, unindo o entendimento e a imaginação, supera tanto o mero discurso “científico” como o mero discurso “popular” (SCHILLER, 1994, p.106ss), “modo estético” esse tal como tradicionalmente era concebido no âmbito da Poética e Retórica, disciplinas sobreviventes das “*artes liberales*” (ou dos “*studia humanitatis*”, que tornam o homem por assim dizer mais *humano* naquele sentido que os humanistas dos séculos XV e XVI lhe davam), as quais Baumgarten tinha acolhido no generoso âmbito da sua *Estética* – por isso também dita *theoria liberalium artium*²⁶ – em suma, as *Humaniora*, que Kant igualmente acolhe na sua Crítica do juízo estético, e até na sua concepção de Filosofia (Log, AA 09: 46), atribuindo-lhes a tarefa de promover a união da ciência com o gosto, de polir a rudeza e favorecer a comunicabilidade e a urbanidade, em suma, a de desenvolver o sentido de *Humanidade* [*Humanität*], a saber,

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

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

A época e os povos, nos quais o ativo impulso para a socialidade legal [*Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit*], mediante o qual um povo constitui uma república duradoura [*dauerndes gemeines Wesen ausmacht*], lutou

²⁶ Sobre este ponto, veja-se o ensaio de Maximiliano Hernández Marcos (MARCOS, 2003, p.108 ss). Num momento em que já o tema da popularidade estava a ficar fora de moda, F. Schlegel ainda o faz rimar com Humanidade, neste passo de uma sua reflexão sobre a Filosofia: «Eu considero a popularidade como uma aproximação da filosofia à Humanidade [*Humanität*] no verdadeiro e grande sentido da palavra, no qual ela lembra que o homem deve viver entre homens e tão longe quanto o seu espírito alcance, por fim deve a isso retornar.» (SCHLEGEL, 1799, p. 31).

com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir a liberdade (e portanto também a igualdade) com a coerção (baseada mais no respeito e submissão por dever do que por medo): uma tal época e um tal povo tiveram que inventar primeiro a arte da comunicação recíproca das ideias [*Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen*] da parte mais culta com a mais rude, a sintonização [*Abstimmung*] do desenvolvimento e do refinamento da primeira com a simplicidade e originalidade naturais da segunda, inventando assim entre a cultura superior e a simples natureza aquele meio [*Mittel*] que constitui também para o gosto, enquanto sentido humano universal, o padrão de medida correto, que não pode ser indicado por nenhuma regra universal. (KU, AA 05:355-356).

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

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

É, sem dúvida, na tradição do pensamento retórico que se inscreve esta nota, os comentados parágrafos da Introdução à *Lógica*, dos Prefácios às 2 edições da *Crítica*, da Introdução aos *Prolegómenos*, do Prefácio à *Metafísica dos Costumes*, de muitas passagens das Reflexões e da Correspondência e, sobretudo, dos citados parágrafos da *Antropologia*.²⁷ E no mesmo sentido vai a explícita adesão de Kant ao ideal ciceroniano de eloquência – (não ao da oratória vulgar, enquanto arte de servir-se das fraquezas dos humanos, para convencê-los de qualquer modo, ou levá-los para os fins que não são os deles próprios, sejam eles, de resto, bons ou não) –, que encontramos numa nota ao § 53 da *Crítica do Juízo*, nestes termos:

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

Na página anterior, Kant expusera as suas ideias sobre a Retórica enquanto bela-arte, comparando-a com a Poesia e se, por um lado, mostra a sua desconfiança em relação à *ars oratoria* (*Beredsamkeit*), entendida como «arte de persuadir ardilosamente mediante a bela aparência», por outro lado, contrapõe-lhe a “simples eloquência” (*blosse Wohredenheit*) natural, ou seja:

a simples apresentação viva mediante exemplos, evitando violentar as regras que asseguram a harmonia da linguagem [*Wohllauts der Sprache*] e as que garantem a conveniência da expressão com as ideias da razão [*Wohlanständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft*], as

²⁷ Testemunho disso é também um escrito em Latim do ano 1777 (*Entwurf einer Opponenten-Rede*, AA 15:903-934), *Esboço de um discurso de arguição* de uma tese académica sobre as ficções poéticas, no qual, contrariando a tese vulgar dos filósofos e lógicos segundo a qual as imagens dos sentidos usadas pelos poetas nas suas ficções são enganadoras, Kant, estabelecendo uma criteriosa distinção entre *engano* e *ilusão*, assume explicitamente a defesa dos poetas - e da *veritas decorata* (ou *fucata*) contra a *veritas nuda* -, nos seguintes termos: «Há, com efeito, certas imagens das coisas, mediante as quais a mente **joga** [*ludit*], mas não é por elas **iludida** [*ludificatur*], através das quais o artista não induz os incautos no erro, mas exhibe aos olhos a **verdade decorada**, vestida com a veste da **aparência**, a qual não ofusca a sua compleição interior, que não defrauda os ingénuos e crédulos com adorno e enganos, mas, acrescentadas as luzes dos sentidos, leva à cena a árida e seca imagem da verdade coberta com as cores dos sentidos.» (p.906-907) Veja-se a minha tradução completa desta peça, com Apresentação e Notas (in: SANTOS, 2014).

quais juntas constituem a eloquência [*Wohlredenheit*], a qual por si só tem já suficiente influência sobre os espíritos humanos, tornando desnecessário submetê-los ainda mediante as máquinas de persuasão [*Machinen der Überredung*], as quais, na medida em que são usadas tanto para embelezar como para ocultar o vício e o erro, não podem estar completamente isentas da suspeição de constituírem um artifício ardiloso. (KU, AA 05: 327).

A literatura sobre Kant também não tem sido muito generosa para reconhecer no filósofo uma explícita valorização da Retórica ou da Eloquência, e isso porque geralmente se detém na mera superfície de algumas declarações, mas não conhece ou faz por ignorar e despreza muitas outras²⁸. Mas, se melhor atenção a isso se desse, talvez chegasse a ver-se que, longe de fazer coro contra os detratores da Retórica, Kant opera uma pertinente distinção, que muitos outros filósofos antes dele também fizeram e praticaram, entre a verdadeira e natural eloquência, que acompanha naturalmente as ideias de quem realmente as tem para as propor a outros, as digere e as sabe tornar claras e inteligíveis²⁹, e a mera habilidade para convencer manipulando incautos com um conjunto de artifícios ou de regras aprendidos na escola ou fora dela. Há muitas páginas de Kant, tanto dos seus escritos “pré-críticos” como dos seus escritos “críticos”, que bem poderiam figurar numa antologia de peças da eloquência filosófica. Para dar apenas alguns exemplos, seja, dos primeiros, todo o inspirado capítulo VII da Segunda Parte da juvenil obra de Cosmogonia, intitulado “Da Criação em toda a extensão da sua infinidade tanto segundo o espaço como segundo o tempo” (NTH, AA 01:306-322), no

²⁸ Entre as raras exceções, refira-se Herman Parret, que destaca o significado heurístico-estético da conceção e prática da Retórica em Kant, associando-a ao símbolo, à analogia, à apresentação <*Darstellung*> de conceitos ou ideias em forma sensível, mediante uma hipotipose (PARRET, 1990) Veja-se também: Nuria Sánchez Madrid (MADRID, 2013).

²⁹ Seja exemplo (porque a analogia o consente) aquele filósofo moderno que também ganhou fama de ser o proponente de uma “filosofia sem retórica”, Descartes, que no seu *Discours de la Méthode*, assim escreve: «Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, & qui digerent le mieux leurs pensées, affin de les rendre claires et intelligibles, peuvent tousiours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlissent que bas Breton, & qu'ils n'eussent iamais apris de Rhétorique.» (DESCARTES, 1996, VI, p.7). Veja-se a desconstrução dessa interpretação, in: SANTOS, 2013, sobretudo p. 28 ss. Mas também o Platão autor do *Fedro* poderia servir aqui de amostra de como a censura e crítica da retórica superficial (v. Górgias) pode ser a estratégia adequada para levar à descoberta de uma mais autêntica e inspirada eloquência, que acompanha naturalmente o genuíno pensamento de quem realmente o possui.

qual a meditação do filósofo se entretetece com a voz dos poetas-filósofos da época – Alexander Pope, Albrecht von Haller e Joseph Addison (mas muitas outras páginas dessa obra seriam a isso candidatas, em especial, o Prefácio e a Conclusão); dos segundos, seja a verdadeira ode ao *Dever*, que se lê no 3º capítulo do livro 1º da primeira parte da *Crítica da Razão Prática* (KpV, AA 05: 86-87) e a Conclusão desta mesma obra (KpV, AA 05:161-162). À face dos quais se entende bem o testemunho de seu discípulo e biógrafo Reinhold Bernhard Jachmann, que assim descreve o teor dos Cursos de Ética do Professor Kant:

Acima de tudo, deveríeis ter ouvido as suas aulas de Ética. Aqui era Kant não apenas um filósofo especulativo, mas também um inspirado orador que encantava o coração e o sentimento, da mesma forma que satisfazia o entendimento. Na verdade, escutar a pura e sublime doutrina da virtude da boca do seu criador em pessoa, exposta com tão poderosa eloquência filosófica, proporcionava um prazer celestial. Quantas vezes ele nos movia às lágrimas, quão frequentemente ele comovia os nossos corações, quantas vezes ele afastava os nossos espíritos e sentimento dos laços do eudemonismo egoísta para a autoconsciência da pura vontade livre, para a obediência incondicional à lei da razão, e para o sentimento exaltado de um desinteressado cumprimento do dever! O imortal filósofo aparecia-nos então como inspirado por um poder celestial e também nos inspirava a nós que o escutávamos em completo maravilhamento. Os seus ouvintes certamente nunca saíram de uma só aula da sua Doutrina da Moral sem se terem tornado seres humanos melhores! (JACHMANN, 1978, p.133-134).³⁰

Talvez também Kant, da mesma forma que Cícero, que era mestre de oradores e exemplo de eloquência, não tenha conseguido manter-se sempre fiel ao seu ideal e desiderato. Mas isso de modo nenhum nos autoriza a desconsiderar esse aspeto da sua obra. Penso, assim, poder concluir-se que, pese embora a severa autocrítica que por vezes faz do seu próprio estilo, lamentando-se de não ter o talento ou o génio que lhe permitissem alcançar

³⁰ E, na mesma linha, nas p.165-166 da mesma obra, lê-se: «Kant não era simplesmente um teórico, mas tinha também um desenvolvido sentido artístico. O seu maior gosto ia para a Poesia e a Retórica. [...] A Retórica conhecia-a não apenas em teoria, mas também a tinha cultivado praticamente.» Cabe a propósito lembrar que em 1764 foi oferecida a Kant a cátedra de Poética e Retórica da sua universidade, posição que ele não aceitou. Que ele não era de todo destituído de competência nessas matérias prova-o o esboço para um discurso de arguição de uma tese de Poética, sobre as ficções poéticas, na qual critica as teses do candidato contrapondo-lhes teses próprias. Veja-se acima a nota 28.

o que considerava ser desejável, não resta dúvida de que Kant – sem o ter aprendido dos “*Popularphilosophen*”, ou por reação às críticas destes, mas, antes, estando nisso em substancial acordo com eles, embora por outras bem mais fundas razões – tentou seguir, na elaboração e exposição da sua própria filosofia, associada ao rigor escolástico do pensamento feito a fundo, aquela via média – “sensibilização” dos conceitos, da “verdadeira popularidade”, da “abordagem estética” – que recomendava aos outros. E creio poder dizer que a mais eloquente prova disso é a complexa rede de metáforas e analogias sobre a qual ele constrói e mediante a qual ele expõe a sua filosofia, e que noutra ocasião amplamente expus.³¹ Também graças a isso, os seus escritos, como bem o intuíram Friedrich Schlegel e Walter Benjamin, constituem um incontornável documento, que, na História da Filosofia, assinala um momento de decisiva transformação na prática da linguagem da filosofia. Longe, pois, de ser insensível ao problema da linguagem e ao da linguagem da filosofia, Kant convida-nos verdadeiramente para sermos testemunhas de uma decisiva transformação da relação da filosofia com a sua linguagem, uma transformação que é realizada na e pela sua própria obra, não, porém, tanto à superfície desta quanto, precisamente, ao nível da sua estrutura poético-semântica profunda. Ao mesmo tempo que o filósofo crítico revoluciona o modo de encarar as questões metafísicas, revoluciona também a forma de o discurso filosófico as tratar e expor, encontrando uma peculiar *via média* entre a forma escolástica e a vulgar forma popular, não comprometendo o rigor e a profundidade dos conceitos, nem dispensando o trabalho da imaginação, ou rejeitando a luz que possa provir até das imagens sensíveis.

REFERÊNCIAS

ASTER, Ernst von (ed.). *Immanuel Kants populäre Schriften*. Berlin: Deutsche Bibliothek, 1914.

³¹ Veja-se: SANTOS, 1994b. E, mais recente, também: KAUARK-LEITE; CECCHINATO; FIGUEIREDO; RUFFING; SERRA, 2015. Refira-se aqui, ainda, a conclusão de Friedrich Kaulbach, num de seus ensaios sobre Kant, segundo a qual o filósofo crítico se situa entre a *Schulphilosophie* e a *Popularphilosophie*, tentando salvar as virtudes de uma e de outra, mas fazendo isso também por um imperativo ético: «Para Kant, a questão do falar e da comunicação tinha de assumir uma dimensão ética, na medida em que a comunicação requer a mesma atitude que é exigida no imperativo categórico; a boa atitude exclui que nos isolemos, também linguisticamente, da comunidade moral, o reino dos espíritos, e nos alheemos numa existência “privada” do agir, do pensar e do falar. [...] Kant viu-se, como autor, numa tensão entre, por um lado, o *ethos* da comunicação e, por outro, o *ethos* da responsabilidade perante a pesada causa da Filosofia.» (KAULBACH, 1966, p.62). Sobre o aspeto ético da linguagem em Kant, veja-se o meu ensaio «Kant e a ética da linguagem» (SANTOS, 2012).

- BAUMGARTEN, A. G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* <1735>. Ed. H. Paetzold. Hamburg: Felix Meiner, 1983. [Trad. franc. de Jean-Yves Pranchère. In: BAUMGARTEN, A. G. *Esthétique, précédée des Méditations Philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du Poème et de la Métaphysique*. Paris: L'Herne, 1988].
- BECK, L. W. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Ms.: Harvard University Press, 1969.
- BENJAMIN, W. *Correspondance (1910-1928)*. Paris: Aubier, 1979.
- BÖHR, Christoph. *Philosophie für die Welt: die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003.
- BRANDT, Reinhard; STARK, Werner. Einleitung a KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Anthropologie*. Erster Theil, hrsg. v.d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin: Walter de Gruyter, 1997. p.VII-CLI.
- COHEN-HALIMI, Michèle. *Entendre raison: Essai sur la philosophie pratique de Kant*. Paris: Vrin, 2004.
- DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*. Ed. Adam-Tannery. Paris: Vrin, [reimpr.] 1996.
- ENGEL, Johann Jacob. *Die Philosophie für die Welt*. Leipzig: Dyck, 1777.
- ENGFER, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.
- EUCKEN, R. Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Ein Beitrag zur Würdigung des Philosophen. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 83, p.161-193, 1883.
- FISCHER, H. E. *Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und Sprachpsychologischer Grundlage*. Berlin: Reuther & Reichard, 1907. (Kant-Studien Ergänzungs-Heft, 5).
- FISCHER, H. E. *Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant in stilistischer Überarbeitung herausgegeben von H. E. Fischer*. München: Georg Müller Verlag, 1920.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?: *Dits et écrits*, IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.
- GARVE, Christian. *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten*. Breslau: W. G. Korn, 1798.
- GARVE, Christian. Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten <1769>. In: GARVE, Christian. *Sammlung einiger Abhandlungen aus der Neuen Bibliothek der schönen*

Wissenschaften und freyen Künste. Leipzig: Verlag der Dykischen Buchhandlung, 1779. p.8-115.

GARVE, Christian. *Vermischte Aufsätze welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*. Breslau: W. G. Korn, 1796.

GOETSCHTEL, Willi. *Kant als Schriftsteller*. Wien: Passagen Verlag, 1990.

HAMANN, J.G. *Briefwechsel*. Bd. 4. Hrsg. v. A. Henkel u. W. Ziesemer. Wisbaden / Frankfurt: Insel Verlag, 1959.

HAMANN, J.G. Metakritik über den Purismus der Vernunft [1784]. In: SCHRIFTEN zur Sprache. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1967. p.219-227.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE, 1955. v.III, 3ª Parte, Sección II, cap. 2, D, p. 401 ss.

HEINE, H. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Leipzig: Reclam, 1970.

HERDER, J. G. *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache*: Eine Metakritik der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: J. F. Hartknoch, 1799.

JACHMANN, R. B. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund [1804]. In: BOROWSKI, L.; JACHMANN, R.; WASIANSKI, E. *Immanuel Kant*: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Darmstadt: WBG, 1978. p.117-212.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v.d. Preussische Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22), v.d. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd.23), u.v.d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 24-29), Berlin: Walter de Gruyter, 1900ss.

KAULBACH, Friedrich. Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant. In: KAULBACH, F.; RITTER, J. (Hrsg.). *Kritik und Metaphysik*. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.

KAUARK-LEITE, Patrícia; CECCHINATO, G.; FIGUEIREDO, Virgínia; RUFFING, Margit; SERRA, Alice (ed.). *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim/ Zürich /New York: Georg Olms, 2015.

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

LANDAU, Albert. *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra: Landau, 1991.

LIEBRUCKS, Bruno. *Sprache und Bewusstsein*. Bd. IV: Die erste Revolution der Denkungsart. Frankfurt a.M.: Akademische Verlagsgesellschaft, 1968.

- MADRID, Nuria Sánchez. Kant y la retórica de la razón. La causalidad hermenéutica como figura poética de la crítica. In: SERRÃO, Adriana V. et al. (org.). *Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*. Lisboa: CFUL, 2013. p.201-210.
- MARCOS, Maximiliano Hernández. Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El Proyecto filosófico de la Estética en A.G. Baumgarten. *Cuadernos Dieciochistas*, Universidad de Salamanca, v.4, p.81-121, 2003.
- MARKIS, Dimitrios. Das Problem der Sprache bei Kant. In: SCHEER, B.; WOHLFART, G. (Hrsg.). *Dimensionen der Sprache in der Philosophie der Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982. p.110-154.
- MARQUARD, Odo. Kant und die Wende zur Ästhetik. In: HEINTEL, P.; NAGL, L. (Hrsg.). *Zur Kantforschung der Gegenwart*. Darmstadt: WBG, 1981. p. 238-270.
- MENZER, Paul. *Kants Populäre Schriften*. Berlin: Reimer Verlag, 1911.
- NANCY, Jean-Luc. Logodaedalus: Kant écrivain. *Poétique*, 21, p. 24-52, 1975.
- PARRET, Herman. La Rhétorique: Heuristique et Méthode chez Kant. In: MEYER, Michel; LEMPEREUR, Alain (ed.). *Figures et Conflits Rhétoriques*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990. p.103-114.
- PÖLITZ, Karl Heinrich Ludwig. Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unsrer Zeit, in einigen akademischen Vorlesungen vorgetragen. *Deutsches Magazin*, v. 9, p. 467-527, 1795.
- PÖLITZ, Karl Heinrich Ludwig. *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Lebens als Beitrag zu einer populären Philosophie für unser Zeitalter*. Leipzig: Heinsius, 1794.
- POPPE, B. *Baumgarten: seine Bedeutung und seine Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*. Bern/Leipzig: R. Noske, 1907.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Jena: J. M. Mauke, 1791.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Praga/Jena: C. Widmann; J. M. Mauke, 1789.
- REZENSION der Kritik der reinen Vernunft. *Zugagen zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 3. Stück, p. 40-48, 19. Jan. 1782.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A filosofia como análise e reinvenção da linguagem. In: NABAIS, Nuno (org.). *Vieira de Almeida (1888-1988): Colóquio do Centenário*. Lisboa: Colibri, 1991. p.199-223.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994a. p.39-67.

- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. From Metaphor to the Principle of Taste in Kant's Philosophy. In: KAUARK-LEITE, P.; CECCHINATO, G.; FIGUEIREDO, V.; RUFFING, M.; SERRA, A. (ed.). *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2015. p. 349-375.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Immanuel Kant: Sobre a ilusão poética e a poética da ilusão (Esboço de um discurso de arguição «Sobre as ficções poéticas»). *Estudos Kantianos*, v. 2, n. 2, p. 291-314, Jul./Dez. 2014.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Kant e o problema da linguagem da Filosofia. In: ROSAS, J. C.; MOURA, V. (org.). *Pensar radicalmente a Humanidade: Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*. Famaciação: Edições Húmus, 2011. p.407-421.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos. In: AFONSO, Filipa; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo; SANTOS, Leonel Ribeiro dos (ed.). *Filosofia & Atualidade: problemas, métodos, linguagens*. Lisboa: eCFULeditions, 2015. p.139-166.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Colibri, 2004.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F. C. Gulbenkian/JNICT, 1994b.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. O espírito da letra: sobre o conflito entre Schiller e Fichte a respeito da linguagem da Filosofia e da natureza do estético. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da Modernidade*. Lisboa: INCM, 2007. p.273-310.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Kant e a ética da linguagem. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: Ética, Estética, Filosofia Política*. Lisboa: INCM, 2012. p.175-204.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*. Lisboa: CFUL, 2013.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. The “Will to Appearance” or Nietzsche’s Kantianism According to Hans Vaihinger. In: HAY, Katia; SANTOS, Leonel R. dos (ed.). *Nietzsche, German Idealism and its Critics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p.282-295.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Popularidade e Moralidade: Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve. In: MORAIS, Ana Bela; SEIXAS E SOUSA, Camila; ALVES, Fernanda Mota. (org.). *Nas Dobras do Real*. Homenagem a Tersea (Salema) Cadete. Famaciação: Húmus, 2018. p. 251-277.
- SCHILLER, F. Sobre os necessários limites no uso de formas belas. In: SCHILLER, F. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Tradução,

Introdução, Comentário e Glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: INCM, 1994. p.105-122.

SCHLEGEL, F. *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*. Kritische Ausgabe Bd. XVIII. Hrsg v. Ernst Behler. Paderborn/München/Wien: Verlag F. Schöningh, 1975.

SCHLEGEL, F. Ueber die Philosophie: An Dorothea. *Athenaeum*, II, I. Berlin, H. Fröhlich, 1799.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie. Zürich: Diogenes, 1977.

SIMON, Josef. *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

UHL, W. Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant. In: REINECKE, W. *Zur Erinnerung an Immanuel Kant*. Halle a. S.: Herausgegeben von der Universität Königsberg, 1904. p. 163-177.

VAIHINGER, H. *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: Reuther & Reichard, 1911.

VAIHINGER, H. Kant ein Metaphysiker? *Kant-Studien*, v.7, p.117, 1902.

WOLFF, Ch. *Philosophia Rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata*. Frankfurt/Leipzig: Off. Libraria Rengeriana, 1728.