

# A LINGUAGEM EM KANT. A LINGUAGEM DE KANT.

MONIQUE HULSHOF E  
UBIRAJARA RANCAN DE AZEVEDO MARQUES  
ORGANIZADORES



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

**A LINGUAGEM EM KANT.  
A LINGUAGEM DE KANT.**

MONIQUE HULSHOF E  
UBIRAJARA RANCAN DE AZEVEDO MARQUES  
ORGANIZADORES

# A LINGUAGEM EM KANT. A LINGUAGEM DE KANT.

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica

2018



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - FFC  
UNESP - campus de Marília

*Diretor*

Prof. Dr. Marcelo Tavella Navega

*Vice-Diretor*

Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Andrey Ivanov

Célia Maria Giacheti

Claudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi

Rosane Michelli de Castro

*Ficha catalográfica*

*Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC*

- 
- L755 A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant / Monique Hulshof e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, organizadores. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2018.  
310 p.  
Textos em português, textos em inglês e textos em alemão.  
Inclui bibliografia  
Apoio: CNPq  
ISBN 978-85-7249-009-2 (Impresso)  
ISBN 978-85-7249-010-8 (Digital)  
DOI <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8>  
1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Linguagem - Filosofia. 3. Filosofia alemã. 4. Criticismo (Filosofia). I. Hulshof, Monique. II. Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo.

CDD 193.2

---

Copyright © 2018, Faculdade de Filosofia e Ciências

Processo CNPq n° - 03451/2017-5

Editora afiliada:



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP  
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As obras de Kant serão citadas de acordo com a edição da Academia, *Akademie-Ausgabe* [“AA”] (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–*), na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo e número da página. As obras estão disponíveis online até o volume 23 em <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

As abreviaturas das obras citadas seguem a referência dos seguintes títulos em alemão:

Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Antropologia de um ponto de vista pragmático</i> (1798)
Br	<i>Briefe</i> (publicação póstuma)
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da razão prática</i> (1788)
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft – Crítica da razão pura</i> (A 1781, B 1789)

- KU *Kritik der Urteilskraft* – Crítica da faculdade de julgar (1790)
- Log *Logik* – Lógica (1800)
- MS *Die Metaphysik der Sitten* – A metafísica dos Costumes (1797)
- MS-RL *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* – Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do Direito
- MSI *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* – Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (1770)
- NEV *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* – Anotações para a preparação das Lições do Semestre de Inverno de 1765-1766 (publicação póstuma)
- NTH *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* – História Geral da Natureza e Teoria do Céu (1755)
- ProI *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* – Prolegômenos a toda a metafísica futura (1783)
- Refl. *Reflexionen* – Reflexões (publicação póstuma)
- TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* – Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática (1793)
- UD *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* - Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral (1764)
- ÜE *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* – Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura deve tornar-se supérflua através de uma mais antiga (1790)

ÜGTP	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie – Sobre o uso de princípios teleológicos na Filosofia</i> (1788)
V-Anth/Mensch	<i>Vorlesungen Wintersemester 1781/1782 Menschenkunde – Lições de Antropologia do semestre de inverno de 1781/1782</i>
V-Anth/Mron	<i>Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius – Lições de Antropologia do semestre de inverno de 1784/1785 Mrongovius</i>
V-Anth/Pillau	<i>Vorlesungen Wintersemester 1777/1778 Pillau – Lições de Antropologia do semestre de inverno de 1777/1778 Pillau</i>
V-Met/Dohna	<i>Vorlesungen Wintersemester 1792/1793 Metaphysik Dohna – Lições de Antropologia do semestre de inverno de 1792/1793</i>
VT	<i>Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie - Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia</i> (1796)
VUB	<i>Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks – Sobre a ilegitimidade da reimpressão de livros</i> (1785)
VvRM	<i>Von den verschiedenen Racen der Menschen – Das diferentes raças humanas</i> (1775)
WDO	<i>Was heißt: Sich im Denken orientiren? – O que significa orientar-se no pensamento?</i> (1786)
ZeF	<i>Zum ewigen Frieden – À Paz Perpétua</i> (1795)

## SUMÁRIO

<i>Apresentação</i> .....	11
<b>CAPÍTULO 1.</b> Kant e a questão da popularidade e da linguagem da Filosofia <i>Leonel Ribeiro dos Santos</i> .....	17
<b>CAPÍTULO 2.</b> Sobre a primazia da poesia em relação às outras artes no contexto da antropologia pragmática de Kant <i>Bernd Dörflinger</i> .....	71
<b>CAPÍTULO 3.</b> “Expressar o inefável, (...) e torná-lo universalmente comunicável”. Sobre o conceito de linguagem poética em Kant <i>Fernando M. F. Silva</i> .....	87
<b>CAPÍTULO 4.</b> Kant e o discurso teórico das ciências da vida <i>Isabel C. Fragelli</i> .....	101
<b>CAPÍTULO 5.</b> Comparações embriológicas no <i>Architektonikkapitel</i> : dissonâncias passageiras ou desafinações prolongadas? <i>Ubirajara Rancan de Azevedo Marques</i> .....	105
<b>CAPÍTULO 6.</b> Os diferentes aspectos da distinção entre fenômeno e noumenon na <i>Crítica da razão pura</i> <i>Joel Thiago Klein</i> .....	127
<b>CAPÍTULO 7.</b> A “novidade” da terminologia crítica? Sobre a “dedução” como termo jurídico na <i>Crítica da Razão Pura</i> <i>Diego Kosbiau Trevisan</i> .....	165



<b>CAPÍTULO 8.</b> A linguagem das mulheres no âmbito privado e a limitação do uso público de sua razão: uma comparação entre Kant e Wollstonecraft <i>Monique Hulshof</i> . . . . .	185
<b>CAPÍTULO 9.</b> The Word ‘Democracy’ in Kant’s Political Writings <i>Luigi Caranti</i> . . . . .	199
<b>CAPÍTULO 10.</b> Der Homer der reinen Vernunft: razão e linguagem na Metacrítica de Hamann a Kant <i>Mario Spezzapria</i> . . . . .	215
<b>CAPÍTULO 11.</b> A questão do ganho de sentido na Crítica da Faculdade do Juízo. Acerca de quase insuspeitadas convergências entre Hamann e Kant a propósito do problema da linguagem <i>José Miranda Justo</i> . . . . .	225
<b>CAPÍTULO 12.</b> Kant in der Rechtsphilosophie Hegels <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i> . . . . .	237
<b>CAPÍTULO 13.</b> Kant and Foucault’s philosophy of language and the use of language in their work <i>Marita Rainsborough</i> . . . . .	249
<b>CAPÍTULO 14.</b> A Linguagem de Kant e a Autocrítica de Wundt: O Papel da Filosofia Crítica no Desenvolvimento da Psicologia Científica no Século XIX <i>Saulo de Freitas Araujo</i> . . . . .	269
<b>CAPÍTULO 15.</b> Kant, Piaget and Halliday: Towards a linguistic impure synthetic a priori <i>Tristan Guillermo Torriani</i> . . . . .	281
<b>SOBRE OS AUTORES</b> . . . . .	303

## APRESENTAÇÃO

Ainda que não seja abordado de maneira explícita em sua obra, o problema da linguagem se faz presente em quase todos os escritos de Kant. Sejam estes de caráter teórico ou prático, sobre lógica, moral, história ou antropologia, são diversas e muito ricas as referências de Kant sobre a fala, a comunicação dos pensamentos, o uso público da razão, as diferentes formas de expressão e a variedade das línguas. Não são raras também suas reflexões sobre a sua própria linguagem, que se manifestam em sua maneira peculiar de compreender a filosofia e na importância que atribui ao modo de exposição de seus pensamentos.

Em outubro de 2017, o já tradicional Colóquio de Marília, que tem reunido professores e pesquisadores para debater temas variados da filosofia kantiana, proporcionou mais uma vez um encontro entre diversos pesquisadores, provenientes de diferentes instituições de pesquisa do Brasil e do exterior, com o intuito de travar, desta vez, uma viva conversa em torno da linguagem em Kant e da linguagem de Kant. A partir dos debates realizados durante o encontro, as comunicações foram posteriormente desenvolvidas e ampliadas de modo a compor os capítulos do livro que o leitor tem agora em mãos.

Este livro surgiu, assim, como um conjunto de pontos de vista distintos e complementares em torno da presença da linguagem na filosofia kantiana. Essas diferentes perspectivas se entrelaçam em dois eixos

principais. No primeiro, são abordadas as reflexões sobre a linguagem feitas por Kant em diferentes momentos de sua obra: a linguagem da filosofia, a linguagem poética, a linguagem do conhecimento e das ciências naturais, a linguagem na política. No segundo eixo, são construídos diálogos, reais ou possíveis, entre Kant e outros pensadores, como Hamann, Hegel, Foucault e Wundt.

Não haveria melhor ponto de partida para o livro do que a discussão sobre o significado da linguagem da filosofia kantiana. Assim, o percurso do leitor inicia-se com Leonel Ribeiro dos Santos localizando a linguagem da filosofia crítica de Kant no interior do debate entre a chamada “filosofia popular” (*Popularphilosophie*) e a filosofia escolar (*Schulphilosophie*). De um lado, o autor procura dissolver os preconceitos de que a filosofia crítica seria inteiramente oposta à “filosofia popular”. De outro, desvela a complexidade da relação de Kant com a filosofia escolástica alemã, de matriz wolffiana. Ribeiro dos Santos ressalta, desse modo, que a preocupação de Kant com a linguagem de sua filosofia mostra-se não apenas no cuidado que o filósofo tem com a exposição de seu pensamento a partir da ideia de sistema, mas também na intenção de atribuir-lhe um caráter popular. Por fim, ao notar a importância da linguagem poética na filosofia de Kant, o autor como que antecipa a temática dos dois capítulos seguintes do livro.

O leitor encontra uma primeira abordagem sobre a linguagem poética na obra de Kant na leitura de Bernd Dörflinger sobre a primazia da poesia em relação às belas artes. A defesa, feita por Kant, da poesia como forma de expressão superior às demais artes é inicialmente tematizada a partir de três aspectos da antropologia pragmática: a *facticidade*, ou o caráter de observação empírica; a *potencialidade*, isto é, o que o ser humano pode fazer de si mesmo; e a *normatividade*, ou o que o ser humano “deve” fazer de si mesmo. Dörflinger utiliza, contudo, a relação entre a poesia e a antropologia pragmática como ocasião para discutir de maneira mais ampla e complexa a primazia da poesia, na medida em que esta é apresentada por Kant como a arte que permite a melhor expressão das ideias estéticas, dada a excepcional capacidade de representação artística que a linguagem oferece. Essa compreensão de Kant sobre a linguagem poética é elucidada

por Fernando Silva por outro viés, que ressalta uma tensão existente na poesia, uma vez que esta deve encontrar imagens para exprimir representações inefáveis e ao mesmo tempo torna-las universalmente comunicáveis, ou seja, compreensíveis, do mesmo modo, para o espírito de todos.

Inaugurando no livro a perspectiva teórica sobre a linguagem na obra de Kant, Isabel Fragelli apresenta algumas reflexões a respeito do discurso teórico sobre o organismo na filosofia crítica. A autora discute em que medida a teoria do vivo, exposta na terceira *Crítica*, pode ser compreendida como aprofundamento do debate em torno dos problemas colocados no momento em que a fisiologia começava a constituir sua linguagem própria e a adquirir assim autonomia enquanto ciência natural. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques continua a discussão acerca do discurso teórico de Kant sobre a fisiologia trilhando um caminho distinto. Ao explicitar o significado dos termos relacionados à embriologia no capítulo da Arquitetônica da *Crítica da razão pura*, o autor procura desfazer um aparente conflito presente no uso que Kant faz das metáforas da geração equívoca, da pré-formação e da epigênese dos conceitos e princípios da razão.

Ainda no contexto da filosofia teórica de Kant, os dois capítulos seguintes dedicam-se à linguagem de Kant na *Crítica da razão pura*. Joel Klein levanta a hipótese de que as diferentes distinções entre fenômenos e coisas em si mesmas têm sua origem nos diversos níveis argumentativos da reflexão transcendental proposta por Kant. Klein sugere que, longe de excluir os demais, cada aspecto novo da distinção é inserido por Kant de modo a pensar um novo problema teórico. Já Diego Kosbiau Trevisan explora a nova terminologia trazida por Kant da jurisprudência e introduzida em momentos decisivos da exposição da primeira *Crítica*. Trevisan concentra suas reflexões na particularidade do termo “dedução”, sugerindo que o sentido do termo só pode ser devidamente compreendido à luz do significado que possuía na jurisprudência da época.

Nos dois capítulos seguintes o leitor encontra algumas considerações sobre a linguagem no âmbito político do pensamento de Kant. Monique Hulshof sugere que, apesar de caracterizar a linguagem das mulheres como “eloquente”, Kant limita o uso dessa linguagem ao âmbito doméstico, excluindo o sexo feminino do debate público e das decisões

políticas. A autora então contrasta a posição sexista de Kant com a reivindicação dos direitos civis das mulheres feita na mesma época por Mary Wollstonecraft, que exige o reconhecimento da capacidade intelectual das mulheres para falar e pensar por si mesmas. De outro lado, Luigi Caranti reflete sobre o termo democracia no pensamento político kantiano, procurando dissolver a aparente oposição entre a dura crítica que Kant faz sobre o conceito de democracia e a defesa de que as leis só adquirem legitimidade quando podem ser consentidas por todos. Ao afastar-se das interpretações que defendem se tratar apenas de um mal-entendido gerado pelo uso do termo, Caranti se propõe a explicar qual é precisamente o problema que Kant encontra na democracia enquanto forma de governo.

Iniciando o segundo momento do livro que apresenta o diálogo de Kant com outros filósofos acerca da linguagem, dois capítulos dedicam-se Johann Georg Hamann, contemporâneo a Kant que marcou definitivamente as leituras e objeções dos pós-kantianos à filosofia crítica. A partir de uma análise da *Metacrítica sobre o purismo da razão*, Mario Spezzapria explicita o ponto central de discordância de Hamann com relação ao projeto crítico: ao propor um uso purista de uma razão única, abstrata e universal, Kant teria desconsiderado a anterioridade da linguagem que se forma sempre a partir de línguas particulares, determinadas de modos diversos e marcadas por contextos históricos precisos. A conversa entre Kant e Hamann é apresentada a partir de um outro ponto de vista por José Miranda Justo. Mesmo reconhecendo o abismo entre o “apriorismo kantiano” e o “aposteriorismo hamanniano”, Justo propõe ao leitor convergências inesperadas entre os dois filósofos sobre a questão do ganho de sentido na linguagem. O autor aproxima, assim, a compreensão de Hamann sobre a importância de pensar por si próprio e de “pensar mais” às considerações de Kant sobre o “modo de pensar alargado” e sobre as “ideias estéticas” na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

O leitor encontra em seguida dois outros diálogos possíveis: entre Kant e Hegel e entre Kant e Foucault. Pedro Novelli procura tornar explícita a presença textual de Kant no pensamento filosófico de Hegel, particularmente nos momentos em que Kant cita o filósofo nominalmente em sua *Filosofia do Direito*. Marita Rainsborough explora as considerações

sobre a linguagem latentes na filosofia de Kant e explícitas na filosofia de Foucault, a fim de interrogar qual seria a relação dessas considerações com os temas e objetos de seus conceitos filosóficos, de um lado, e com a linguística filosófica presente em suas obras, de outro. Rainsbourough mostra em que medida Foucault se propõe a dar continuidade ao projeto kantiano de Esclarecimento (*Aufklärung*), reconhecendo a importância fundamental da linguagem para a filosofia crítica.

Nos últimos capítulos do livro encontram-se duas perspectivas distintas sobre o papel de Kant para as ciências empíricas. Saulo de Freitas Araújo chama atenção para a influência da linguagem de Kant para o desenvolvimento histórico das ciências empíricas, iluminando particularmente o caso de Wilhem Wundt. O autor explica como a recepção e apropriação dos conceitos da *Crítica da razão pura* são fundamentais para a mudança de perspectiva de Wundt acerca dos fundamentos conceituais da psicologia empírica, na medida em que o leva a abandonar a noção de inconsciente como consistindo em uma ilusão lógica. Já Tristan Guillermo Torriani examina a noção kantiana de “a priori impuro” na *Crítica da razão pura*, com o intuito de argumentar que este conceito deve ser preservado, na medida em que pode nos fazer reconhecer o papel central da linguagem no desenvolvimento do entendimento discursivo. O autor sugere, então, uma conexão inusitada entre o pensamento de Kant e as compreensões da linguagem oferecidas por autores como Piaget e Halliday.

Oferecendo esse conjunto de perspectivas sobre a linguagem de Kant e a linguagem em Kant, os organizadores do livro pretendem convidar o leitor a juntar-se à conversa entre os autores, para refletir sobre essa temática que se abre em muitos caminhos ainda não explorados.

# 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)<sup>1</sup>

“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-

---

<sup>1</sup> 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.

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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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-

---

<sup>2</sup> 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.<sup>a</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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-

---

<sup>6</sup> 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 Herder<sup>7</sup>; 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

---

<sup>7</sup> 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 geral<sup>8</sup>, 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*);

---

<sup>8</sup> 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)<sup>9</sup>

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

<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>, 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-

<sup>10</sup> “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 sùmula 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 1764<sup>11</sup>, 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-

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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”<sup>15</sup>, 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

---

<sup>15</sup> 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”.<sup>16</sup> 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

<sup>16</sup> 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)<sup>17</sup> 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

---

<sup>17</sup> 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*.<sup>18</sup> 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-

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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*

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> É então o momento de tentar mostrar de forma mais direta o modo como a

---

<sup>20</sup> 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*).<sup>21</sup>

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.

<sup>21</sup> 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”.<sup>22</sup> 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-

<sup>22</sup> 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 anterior<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> 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 Garve<sup>24</sup> – 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

---

<sup>24</sup> 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)<sup>25</sup>

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

<sup>25</sup> 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*<sup>26</sup> – 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

---

<sup>26</sup> 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*.<sup>27</sup> 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

<sup>27</sup> 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 outras<sup>28</sup>. 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 inteligíveis<sup>29</sup>, 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

---

<sup>28</sup> 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).

<sup>29</sup> 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 entretece com a voz dos poetas-filósofos da época – Alexander Pope, Albrecht von Haller e Joseph Addison (mas muitas outras páginas dessa obra seriam a isso candidatas, em especial, o Prefácio e a Conclusão); dos segundos, seja a verdadeira ode ao *Dever*, que se lê no 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).<sup>30</sup>

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

---

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.

<sup>31</sup> 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-CLII.
- 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.

## CAPÍTULO 2.

### SOBRE A PRIMAZIA DA POESIA EM RELAÇÃO ÀS OUTRAS ARTES NO CONTEXTO DA ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA DE KANT\*

*Bernd DÖRFLINGER*

“A poesia obtém [...] a vitória [...] sobre qualquer outra das belas artes” (Anth, AA 07: 247. 16-18). Esta é a sentença central do capítulo sobre o gosto artístico na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, de Kant. Com isso é assinalada uma das artes cujo meio de expressão é a linguagem, denominadas por Kant como “as artes da palavra” (Anth AA 07: 246.10). O veredito parece marcar o desfecho de uma competição cujo edital, contudo, não está contido no capítulo que, de todo modo, está apenas esboçado. Porém, ele contém alguns indícios sobre como reconstruí-lo. Seria preciso conter o seguinte: qual é a arte, ou ainda, quais são as artes que vivificam o ânimo da forma mais penetrante, despertando-o imediatamente para a atividade? Pois a primeira característica é apresen-

---

\* Tradução: Diego Kosbiau Trevisan

tada como aquilo que distingue a boa poesia (cf. Anth, AA 07: 247) e a segunda, como aquilo que distingue todas as artes da fala (cf. Anth, AA 07: 246). Além disso, encontra-se uma justificativa de Kant para de modo geral considerar as artes da fala em sua *Antropologia*. Elas teriam “seu lugar” na antropologia pragmática pois esta “procura conhecer o ser humano segundo aquilo que se pode fazer dele” (Anth AA 07: 246.13-15). Assim, o imaginário edital poderia muito bem ter contido a seguinte pergunta: qual é a arte, ou ainda, quais são as artes que fornecem as melhores informações sobre as possibilidades de desenvolvimento que o ser humano possui?

Entretanto, o problema de uma hierarquia das artes seria ainda protelado. A curta observação sobre a peculiaridade da antropologia pragmática daria antes ensejo para desenvolver mais detalhadamente a concepção kantiana dessa ciência, podendo também assim situar as artes um pouco mais precisamente em seu interior. Em uma passagem programaticamente central do prefácio, Kant escreve primeiro sobre aquilo com que se ocupa uma antropologia pragmática, a saber, não com “o que a natureza faz do ser humano”; esse seria o objeto de uma “doutrina do conhecimento do ser humano [...] do ponto de vista *fisiológico*” (Anth, AA 07: 119.9-12). Pelo contrário, seu tema seria o ser humano como “ser que age livremente” e, decerto, sob três aspectos, o que ele, como esse ser que age livremente, “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer” (Anth, AA 07: 119. 13ss).

O primeiro aspecto poderia ser denominado o aspecto da facticidade. Sob esse aspecto, a antropologia pragmática é, segundo uma expressão de Kant, “doutrina da observação” (Br, AA 10: 146.05). O que é observado são os atos efetivos dos seres humanos, inclusive todos os já transcorridos. Descrita dessa forma, a antropologia pragmática é quase que uma ciência empírica; apenas “quase” pois a atribuição dos atos observados a seres que agem livremente se exime de toda observação. De uma série de instrumentos dos quais lança mão a antropologia pragmática segundo Kant, podem ser atribuídas a ela, como doutrina da observação, as “descrições de viagem” (Anth, AA 07: 120.17), “biografias” e, por certo, toda a “história mundial” legada (Anth, AA 07: 121.19).

O segundo aspecto da antropologia pragmática, sob o qual ela tematiza o que o ser humano pode fazer de si mesmo, pode ser designado

como o aspecto da potencialidade. De acordo com a já mencionada justificativa sobre o tratamento das artes da palavra no âmbito da nova ciência – justificativa segundo a qual esta é legitimada pelo fato de nelas tratar-se daquilo que “se pode fazer” do ser humano (Anth, AA 07: 246.14) –, será particularmente com esse aspecto que essas artes poderão contribuir com algo. Da lista de Kant dos meios de auxílio, podem ser atribuídos “peças de teatro e romances” (Anth, AA 07: 121.19) ao aspecto da potencialidade. Embora sua lista certamente não seja completa e, portanto, não possa ser excluída a possibilidade de que a arte musical e as artes visuais possam encontrar aqui um lugar, chama a atenção que sejam mencionadas apenas aquelas duas artes, de cuja essência faz parte o uso da linguagem. Já na primeira menção a elas Kant se vê com efeito coagido a uma legitimação, pois às peças de teatros e romances “não se atribui propriamente experiência e verdade, mas só ficção” (Anth, AA 07: 121.20ss). A justificação consiste, portanto, em afirmar que os caracteres das ficções “devem ter sido tirados, em seus traços fundamentais, da observação do que os seres humanos realmente fazem ou deixam de fazer”; esses caracteres seriam “de fato exagerados em grau, mas, quanto à qualidade, precisam estar de acordo com a natureza humana” (Anth, AA 07: 121.25-28).

Porém, essa última declaração sobre a peculiaridade de ambas as artes, a saber, que elas consistiriam na intensificação e exagero imaginários do fazer e deixar de fazer fáticos, não esgota, nem de longe, suas capacidades. Somente quando posteriormente se tornará mais claro que as artes da palavra cumprem de forma especial e mesmo excepcional a tarefa fundamental de todas as belas artes, a saber, expor ideias estéticas, ficará também mais claro o motivo de elas serem atribuídas – de uma maneira que abre novas possibilidades e, portanto, principalmente – ao aspecto de potencialidade da antropologia pragmática.

Sobre o terceiro aspecto, de acordo com o qual, por fim, a antropologia pragmática se dirige àquilo que o ser humano que age livremente “deve fazer” de si mesmo (Anth, AA 07: 119.14), é natural denominá-lo o aspecto da normatividade. Por seu vínculo com o dever-ser, o conhecimento concreto do ser humano e do mundo pretendido pela antropologia pragmática não pretende ser um conhecimento pelo conhecimento mes-

mo, mas, antes, um conhecimento que deve prestar uma útil contribuição no contexto do problema da realização do dever moral já formulado alhures – a saber, na *Fundamentação*, na segunda *Crítica*, na *Metafísica dos Costumes*. Após a exposição da antropologia algo deve ser ganho sob a perspectiva da aplicação da moral. Nas preleções “Mrongovius” do inverno 1784/85 lê-se: sem a antropologia pragmática “a moral seria escolástica e não poderia de forma alguma ser aplicada ao mundo” (V-Anth/Mron, AA 25.2: 1211.31ss). Para a aplicação exige-se descer das alturas da escolástica, ou ainda, da ética como “um sistema (que tem de proceder a priori a partir de conceitos racionais)” (MS, AA 06: 469.09ss), até as relações humanas especificadas empiricamente de forma ilimitada.

Segundo essa caracterização, a antropologia pragmática preenche um lugar vazio da *Metafísica dos Costumes*. Nesta obra, na sequência de um capítulo bem detalhado sobre os deveres de virtude a priori para com os outros, há um segundo capítulo que, de acordo com a sistemática do texto, possui o mesmo estatuto do anterior, mas que, em uma só página, apenas esboça o projeto de uma ciência ainda a ser realizada. O capítulo largamente desenvolvido tematizava os “deveres para com os outros, meramente como seres humanos” (MS, AA 06: 448.5), isto é, meramente como seres de determinada uma espécie, sem suas características e relações empíricas específicas. Porém, como seu próprio título mostra, o capítulo meramente esboçado que vem na sequência dá a conhecer o que ainda precisaria seguir-se, a saber, o tratamento dos “deveres éticos dos seres humanos entre si, relativos a seu estado” (MS, AA 06: 468.15ss). Para tanto, seria ainda preciso – e, decerto, para a própria aplicação daqueles princípios de virtude a priori originados na razão – tematizar o ser humano especificamente empírico e situado, ou ainda, conforme a formulação desse capítulo, a “aplicação do princípio de virtude [...] a casos apresentados na experiência, segundo a variedade dos sujeitos” (MS, AA 06: 468.23ss). Nesse pequeno, porém importante capítulo, entre os exemplos dados por Kant a respeito dos aspectos sob os quais podem ser distinguidos os destinatários da realização de um dever, encontram-se os seguintes: o seu estado cultivado ou não, sua posição social, idade, gênero, riquezas. Naturalmente uma listagem desse gênero não pode completa, uma vez que os pontos de vista

são extraídos da abundância de relações empíricas. Em razão de mudanças históricas, como, por exemplo, nos casos de transformações sociais ou tecnológicas radicais, alguns pontos de vista podem surgir ou deixar de existir. Por exemplo, a “variedade de estamentos” ainda mencionada por Kant (MS, AA 06: 469.03ss) pode tornar-se irrelevante.

Dessa caracterização deve depreender-se qual tipo específico de regras a ciência projetada, ou seja, a antropologia pragmática, poderá gerar – e qual não. Em razão de sua dependência em relação à empiria, os preceitos a serem alcançados não poderão reivindicar uma origem na razão. Segundo Kant, portanto, eles não podem “constituir efetivamente uma *parte* dos primeiros princípios *metafísicos* da doutrina da virtude” (MS, AA 06: 468.21ss). Com isso se explica a brevidade do capítulo que lhes é dedicado na *Metafísica dos Costumes*. A exigida atenção às relações empíricas dos destinatários da realização de um dever, como, por exemplo, a atenção à sua idade e gênero, não faz surgir, novamente segundo Kant, “outras tantas espécies de *obrigação ética*” (MS, AA 06: 469.06ss). Através disso, portanto, não se fornece nem um único dever ético. O que é fornecido, contudo, são “tipos de *aplicação*” (MS, AA 06: 469.07) dos deveres éticos, que são especificados por meio da variedade empírica dos estados dos sujeitos. O tipo buscado de regra é o da regra de aplicação. Dessa maneira, o que pode ser esperado de uma antropologia pragmática é um enriquecimento da normatividade ética a priori – chamada por Kant ao menos uma vez de “escolástica” – por meio de uma normatividade de aplicação saturada de empiria.

Ora, o que a arte em geral e a poesia em particular podem contribuir para uma antropologia pragmática, na medida em que elas perguntam por aquilo que o ser humano pode fazer de si e na medida em que elas, em prol da aplicação de princípios de virtude, consideram os seres humanos na multiplicidade das formas específicas em eles aparecem? As respostas serão formuladas a partir do conceito central para a teoria artística de Kant: trata-se do conceito de ideia estética. Segundo uma pequena definição da terceira *Crítica*, a arte e, com efeito, a bela arte (será discutida ainda de uma outra arte, a saber, a arte agradável) é “*expressão* de ideias estéticas” (KU, AA 05: 320.11). Por sua vez, uma ideia



estética é “uma representação da faculdade de imaginação associada a um conceito dado” (KU, AA 05: 316.19ss).

Ressaltemos aqui primeiramente o conceito dado ao qual a faculdade da imaginação acresce representações, justamente ideias estéticas. Embora evidentemente não constitua o que há de específico na representação artística, ele é sua condição necessária. Dito de outra forma, nas palavras de Kant, a bela arte pressupõe no artista, no gênio, “um conceito determinado do produto como fim, por conseguinte entendimento” (KU, AA 05: 317.24ss). Ao ter de colocar antes “como fundamento um conceito daquilo que a coisa deva ser” (KU, AA 05: 311.23ss) e que ele se põe a representar, o artista está, segundo a definição kantiana da bela arte, atado a um tema passível de ser nomeado. Essa não é uma condição necessária para a arte segundo a atual compreensão mais comum de arte. Porém, antes de querer atribuir a Kant uma visão obsoleta de arte, cumpre reconhecer que também para ele representações artísticas são pensadas e discutidas sem um determinado tema conceitual, como, por exemplo, sob a rubrica de jogos de cores e sons. Mas essas artes recebem apenas o título de arte agradável, na medida em que lhes corresponde apenas um jogo de sensações e não um pensamento determinado. Será discutido, ao menos brevemente, por qual motivo a música ainda pode, sob essas condições, ser considerada, na terceira *Crítica*, uma das belas artes. Aqui ela consegue isso apenas com muito esforço e dificuldade, não tendo chance alguma de obter a “vitória” no concurso das artes.

Como já dito, o conceito determinado é meramente a *conditio sine qua non* da bela arte, não o que é lhe específico. O que lhe é específico é a ideia estética, isto é, uma representação da faculdade livre de imaginação que oferece, “além daquela concordância com o conceito [...], uma matéria rica e não elaborada para o entendimento, a qual este não considerou em seu conceito” (KU, AA 05: 317.01-03). Os atributos estéticos representados pelas ideias estéticas não constituem, segundo Kant, “a representação” do “conceito dado mesmo” (KU, AA 05: 315.09ss). Por exemplo, no caso de um conceito empírico, essa representação do conceito mesmo seria meramente a representação de suas notas características analíticas, ou seja, contidas nele. Em outras palavras, ela seria meramente o

esquema empírico desse conceito, por meio do qual seus atributos lógicos seriam representados em uma imagem, com efeito, em uma espécie de imagem universal que, enquanto tal, seria intuitivamente subdeterminada.

Diferentemente de atributos analíticos, as ideias estéticas são – na linguagem aqui empregada da teoria kantiana do juízo e dos conceitos – atributos sintéticos. Em conformidade a isso, ele denomina a ideia estética uma “representação da faculdade da imaginação associada a um conceito dado” (KU, AA 05: 316.19ss), a qual “amplia esteticamente [...] o conceito” (KU, AA 05: 315.03ss); ele a denomina “representação secundária da faculdade da imaginação” (KU, AA 05: 315.10ss). Porém, essa última caracterização não poderia de forma alguma ser compreendida como se se tratasse de representações de segunda classe ou irrelevantes; para além do conceito, isto é, fora do conceito, elas são como aqueles atributos estéticos sintéticos. Pelo contrário, será possível até mesmo atribuir-lhes uma particular importância. Acabamos de discutir a relevância de seu conhecimento, pois era expressamente o entendimento que poderia receber pelas ideias estéticas a uma matéria rica.

A importância do conhecimento da arte, por conseguinte das ideias estéticas, é também expressa quando Kant descreve a atuação artística da faculdade da imaginação e designa esta diretamente como “faculdade de conhecimento produtiva”: “A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é [...] muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós entretemo-nos com ela sempre que a experiência pareça-nos demasiadamente trivial [...]” (KU, AA 05: 314.09-12). Quando atuamos artisticamente, tomamos emprestado da natureza, Kant prossegue, “a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza” (KU, AA 05: 314.18ss).

Segundo essa caracterização, a faculdade artisticamente produtiva da imaginação gera um aumento de significância, e, decerto, em comparação com o indiferentismo da experiência cotidiana. A esfera de uma outra natureza por ela aberta não é a esfera de disparates originários ou de formas fantasiosas delirantes, pois a ligação ao conceito dado ainda existe, assim como a ligação à matéria da natureza efetiva. Ela parte da experiência coti-

diana de uma determinada classe, portanto, de um conceito de experiência dado, como, por exemplo, do conceito de uma relação amorosa entre os sexos – um tema caro na arte. O imenso conjunto de casos pensado pelo mero conceito, o conjunto no interior da esfera de seu conceito – como, por exemplo, o conjunto de relações amorosas – tem uma grande indistinção estética, na medida em que nenhum deles não pode ser colocado diante dos olhos, fazendo-o assim surgir como algo intercambiável, portanto indiferente. Na primeira natureza, da qual a faculdade da imaginação faz uma segunda, o conceito é especificado de várias maneiras. Dito de outro modo, por meio de suas instanciações ele tem uma variedade de predicados sintéticos que, tomado como um simples conceito abstrato, não o tematizam, sendo, portanto, indiferentes. Ora, o papel da faculdade da imaginação produtiva atuante artisticamente é obviamente o de superar essa indiferença e por meio de suas ficções colocar casos diante dos olhos. Como Kant afirma em uma preleção de antropologia, o objeto recebe “mais distinção, pois a perfeição lógica pode ser sempre elevada pela perfeição estética” (V-Anth/Pillau, AA 25,2: 771.14ss). Após esse processo de tornar intuitivo, põe-se diante dos olhos – para nos referirmos ao exemplo mencionado de um conceito dado – Romeu e Julieta ou Hermann e Dorothea. Entre os predicados estéticos do conceito de amor que a faculdade da imaginação retira da indiferença e aos quais lança luz, mencionemos o amor no contexto de famílias inimigas, no primeiro caso, e o fato de ser considerável a diferença de posição social dos amantes, no segundo caso.

O papel da faculdade da imaginação produtiva atuante artisticamente é obviamente o de, do conjunto de predicados sintéticos, isto é, da matéria da natureza primordial, destacar uma coisa como relevante e descartar outra. A composição do que é relevante, que não está composto desta forma na primeira natureza, faz obviamente surgir algo novo de maior importância. De forma correspondente, a originalidade é a exigência fundamental que Kant faz ao artista (cf. KU, AA 05: 318). A isso corresponde a exigência de que a obra de arte seja exemplar. Requer-se com isso muito mais do que meramente um caso de subsunção do conceito dado. Ademais, o que é exemplar requer a mencionada associação de atributos estéticos, ou seja, intuitivos, que a faculdade da imaginação extrai como relevantes do conjunto

de predicados sintéticos, deixando de lado os irrelevantes. De resto, trata-se aqui de modo geral da arte na ideia, isto é, da boa arte, não da ruim. Da maneira esboçada aqui, a faculdade da imaginação utiliza apenas uma matéria oferecida pela primeira natureza, produzindo por meio da sedimentação do que é relevante <*Relevanzverdichtung*>, contudo, algo novo, isto é, algo que é maior em sua significância e que, por sua vez, oferece nova matéria para a reflexão do entendimento. A nova matéria vem se acrescentar à abstração daquilo que se denomina o conceito dado, sendo, entretanto, purificada de tudo aquilo que é apenas marginalmente empírico.

A passagem mencionada no início, na qual Kant atesta às peças teatrais e aos romances uma utilidade para a antropologia pragmática e, assim, indica que elas criam algo da natureza e são ao mesmo tempo exageradas em grau (cf. Anth, AA 07: 121. 27ss), pode ser lida da seguinte forma: sobretudo em razão desse exagero elas podem ser úteis, se por isso se entenda a denominada sedimentação do que é relevante. Novas possibilidades de ação podem ser colocadas diante dos olhos pelas constelações intuitivas produzidas experimentalmente por meio da faculdade poética da imaginação a partir da matéria selecionada, portanto considerada significativa, do fazer e deixar de fazer efetivo do ser humano. Assim, uma tal arte seria útil para a antropologia pragmática sob o aspecto de potencialidade, isto é, sob o aspecto cujo tema é aquele sobre o que o ser humano pode fazer de si.

A arte pode servir como um instrumento também sob o terceiro dos aspectos mencionados. Como já dito, a antropologia pragmática tem de ser acrescida à moral pura para a aplicação desta. Segundo Kant, a doutrina pura da moral é decididamente uma disciplina não-empírica que extrai suas leis da razão prática pura e que tematiza o ser humano enquanto ser humano, isto é, como o ser de uma determinada espécie. Porém, na aplicação desta lei ao mundo é preciso ainda que ele seja tematizado em relação a seu estado, isto é, como empiricamente especificado e situado. Ademais, de acordo com a *Metafísica dos Costumes*, são exigidas regras de aplicação. Essas precisam, por um lado, permanecer ligadas à regra a priori e, por outro, levar em conta as especificações empíricas. Enquanto regras, elas precisam, em conformidade com essa segunda exigência, apresentar uma certa universalidade empiricamente comparativa. Para tanto, elas

não podem considerar como equivalentes todas as especificações empíricas. Para além de tal equivalência, algumas especificações empíricas, sob o ponto de vista da norma, precisam se destacar como significantes e outras precisam ser deixadas de lado como negligenciáveis. Exatamente aqui a arte pode contribuir, ao retirar sua matéria da experiência, ao mesmo tempo, contudo, em que a liberta do contexto nivelador do que é cotidiano e irrelevante, e, assim, alcança uma sedimentação do que é relevante, portanto algo que – nas palavras de Kant – “ultrapassa a natureza” (KU, AA 05: 314.19). É plenamente possível denominá-lo exagero (cf. Anth, AA 07: 121.27). Consequentemente, é exigido do artista, do gênio, que ele não ofereça uma mera imitação, mas, antes, demonstre a originalidade de gerar seu produto como um produto exemplar (cf. KU, AA 05: 318). Com a obra de arte exemplar, portanto, da mera matéria do mundo surge algo de novo no mundo que oferece ao entendimento também nova matéria para reflexão, por exemplo, sobre a possibilidade de aplicação da moral sob condições empíricas que se põem diante dos olhos como relevantes.

Com o que foi dito até aqui criam-se as condições para que falemos das diferentes capacidades, ou ainda, do diferente valor das belas artes. Devemos falar aqui de suas manifestações puras, ou seja, não do teatro musical, por exemplo, no qual entram elementos das artes visuais e da arte da palavra, mas, antes, da música puramente tonal. Ora, essa deve ser mencionada logo no início, pois ela, segundo Kant, está o mais distante possível de obter a vitória e até mesmo corre o risco de sequer ser incluída nas belas artes. Mas a justificação para rebaixar a música é de fato particularmente interessante – mais interessante do que a justificação do motivo de as artes visuais estarem numa posição intermediária –, na medida em que ela, por contraste, prepara a justificativa para a prevalência da poesia.

Das esparsas passagens de Kant sobre a música – as quais na *Crítica da Faculdade de Julgar* levam, no seu todo, a contá-la como pertencente às belas artes, ao passo que, na *Antropologia*, como não pertencente a elas –, consideremos em primeiro lugar aquelas que apoiam a sua exclusão das belas artes. A passagem central para tanto é a seguinte: a música fala “por puras sensações sem conceitos” e “ao contrário da poesia, não deixam nada para a reflexão” (Recl. S. 269, KdU). No manuscrito de uma prele-

ção (V-Anth/Mensch, AA 25,2: 999.29.31), é dito sobre os sons em geral que eles não dão “nenhum conceito” e que não é possível “pensar algo em nenhum deles”. Essa caracterização vai claramente de encontro à definição kantiana da arte, pois por esta são exigidos um conceito dado, portanto um tema passível de ser nomeado, e, ademais, as ideias estéticas associadas da faculdade da imaginação, que, por sua vez, oferecem ao entendimento uma nova matéria para a reflexão.

De acordo com a descrição acima, a música pertence não às belas artes, mas sim às artes agradáveis, que proporcionam um mero agrado, mas que sob esse aspecto, a saber, “avaliadas segundo a sua agradabilidade”, merecem “talvez o posto mais alto” (KU, AA 05: 329.30). Como se lê nas preleções mencionadas há pouco, por meio do “jogo harmônico de sensações” realizado pela música “o sistema nervoso [...] se movimenta e se vivifica harmonicamente” (Anth/Mensch AA 25.2: 986. 10ss), e, de fato, o “sentido vital [...] se fortalece” (Anth, AA 07: 155.28-30). Contudo, embora mantenha “o ser humano vivificado e saudável” (V-Anth/Mensch, AA 25.2: 998.20ss), ela precisa, enquanto um jogo de sensações, ser atribuída “à sua parte passiva” (Anth, AA 07: 136.15). Sendo assim, ela não dispõe o ser humano à atividade, o que, como devemos lembrar, é o ponto de vista inicialmente mencionado sob o qual a poesia é merecedora de elogio e de um particular interesse na antropologia pragmática. Pelo contrário, como a *Antropologia* explicitamente o faz (cf. Anth, AA 07: 136), a música, segundo a caracterização feita até aqui, deve ser atribuída à antropologia fisiológica. Como também devemos lembrar, a antropologia fisiológica tematiza “o que a *natureza* faz do ser humano” (Anth, AA 07: 119.12), e não aquilo que ele mesmo pode e deve fazer de si. E para mencionar mais uma característica que minimiza o significado da música para a antropologia pragmática: segundo Kant, ela deixa atrás de si “uma sociedade sem palavras”, não estabelecendo, portanto, “nenhuma conversação, a qual requer comunicação recíproca dos pensamentos” (Anth, AA 07: 277.29-31). Mas exatamente este – a exigência de troca de pensamentos – é um motivo que se repete tão frequentemente nos escritos de Kant que nele podemos reconhecer um importante benefício da ciência que pergunta por aquilo que, na aplicação de princípios morais, favorece a realização destes.

Coloca-se aqui a seguinte pergunta: o que na música motivou Kant – ao menos até a terceira *Crítica* – a incluí-la nas belas artes? A pista a ser encontrada é a seguinte: embora referido a um campo bem estreito, a música pode ter um “tema” e através dele ultrapassar o nada significativo jogo reconfortante de sensações; ela pode designar algo, a saber, um afeto, e torná-lo o “afeto dominante na peça” (KU, AA 05: 329.08ss). Ele poderia ser, digamos, alegria ou tristeza. Kant coloca a arte do som nesse contexto em analogia com o aspecto sonoro da linguagem. A “modulação” na linguagem seria “uma linguagem universal das sensações compreensível a todo ser humano” (KU, AA 05: 328.19ss). A arte do som expressa essa linguagem “por si só em toda a sua ênfase” (KU, AA 05: 328.20ss). Dessa maneira, ela expressa, por exemplo, o afeto da felicidade, ainda que isolado enquanto tal, ou seja, sem que se trate da alegria por qualquer coisa determinada. Nesse contexto, Kant concede que a música possa expressar uma ideia estética, ou seja, que ela possa satisfazer a condição essencial de pertencimento às belas artes, o que dificilmente era de se esperar. Seria possível entender isso da seguinte forma: o afeto por si só tematizado é evocado pela música em toda a sua amplitude, com toda a sua intensidade e nuances, com “toda a sua ênfase” (KU, AA 05: 328.21). Medido à luz das inúmeras experiências internas que o destinatário tem desse afeto ou à luz do padrão normal de seu surgimento, o afeto é evocado pela música de forma intensificada, como afirma Kant, com uma “indizível profusão de pensamentos” (KU, AA 05: 329.08). Mas produzir algo que ultrapasse a natureza e crescer ao padrão normal uma grande quantidade de representações secundárias relevantes é justamente a marca de uma ideia estética.

Porém, apesar de tudo isso, Kant considera pequeno o ganho obtido, quando “se avalia o valor das belas artes segundo a cultura que elas proporcionam ao ânimo” (KU, A 05: 329.25ss). Dito de modo geral, a razão dessa sua avaliação é a escassa intelectualidade da música. Ela pode até causar um ganho na sensibilidade que, no entanto, pelo menos para Kant, permanece deficitário enquanto tal, a saber, sem conceito. Na medida em que absolutamente não “ produz nenhum conceito” (V-Anth/Mensch, AA 25,2: 986.03ss) e, portanto, “ao final nada é pensado” (KU,

AA 05: 332.08), ela permanece sendo a menor das belas artes e até mesmo corre o risco de ser rebaixada para a classe das artes agradáveis.

Para Kant, algo bem diferente ocorre com a poesia. Os “poetas” falam diferentemente dos “artistas do som”, como se lê em uma passagem da *Antropologia* na qual os últimos surgem, por sua vez, unicamente como virtuosos do sentir, “também para o entendimento” (Anth, AA 07: 247.21ss). Como já fora afirmado na terceira *Crítica*, a poesia se mantém no “interior das fronteiras de um conceito dado” (KU, AA 05: 326.25ss). Com efeito, ela amplia representações conceituais até intuições produzidas a partir da faculdade livre da imaginação, isto é, até ideias estéticas, o que, no entanto, não significa romper as fronteiras do conceito, mas, sim, no decorrer de sua exposição, acrescentar atributos sintéticos aos seus atributos analíticos já expostos. O que se ganha com esse acréscimo é a “*novidade da exposição* de um conceito [...], ainda que o conceito mesmo não deva ser novo” (Anth, AA 07: 247.25-27, nota). Essa novidade é, segundo Kant, “uma exigência capital que a bela arte faz ao poeta” (Anth, AA 07: 247.25ss).

Em sua “apologia da sensibilidade” na *Antropologia* Kant reproduz – dando-lhe absoluta concordância – o elogio que as “pessoas de gosto” fazem à poesia, do qual faz parte a afirmação de que ela, na “*sensibilização* dos conceitos do entendimento”, ultrapassa aquilo que seria possível de encontrar por análise de conceito, exprimindo a “expressividade” com “abundância de pensamento” e mobilizando, para tanto, “a ênfase (reiteração) da linguagem” (Cf. Anth, AA 07: 143). Por meio disso, novamente segundo a terceira *Crítica*, dá-se “vida aos conceitos por meio da faculdade da imaginação” (KU, AA 05: 321.33ss). Ao realizar isso, a poesia “permite sentir [uma] faculdade livre, espontânea e independente da determinação da natureza”, “contemplando e ajuizando a natureza como fenômeno”, da qual faz parte preferencialmente a natureza humana fenomênica, “segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento” (KU, AA 05: 326.31-34). Da ilimitada diversidade das especificações de um conceito oferecidas na experiência, ou seja, sua matéria, o poeta seleciona o que é exemplar e relevante e disso cria produtos nos quais se sedimenta <*verdichtet*> o que há de essencial da natureza



específica do ser humano. Ela oferece por meio disso uma matéria nova e concentrada à reflexão, também e já sob os aspectos de uma antropologia pragmática, que pergunta por aquilo que o ser humano, com vistas à sua natureza humana específica, pode e deve fazer de si. Em uma preleção de antropologia Kant afirma que a arte não apenas abre novas possibilidades de pensamento, mas também visa modificações efetivas de estado, ou seja, pretende atuar de forma contrafática. Kant dá aqui a seguinte resposta à pergunta: “por que temos de fazer poesia?”: “Parece haver algo em nossa natureza pelo qual nosso estado não nos agrada muito [...]” (V-Anth/Mensch, AA 25,2.: 990.27-29).

Ora, a pergunta sobre por que a poesia obtém a vitória não apenas em relação à música, mas também em relação a todas as outras artes, por que somente nela, como Kant diz, “a faculdade de ideias estéticas se mostra em toda a sua extensão”, pode ser respondida com uma referência a seu instrumento de expressão. São as excepcionais capacidades da linguagem que lhe proporcionam tal distinção. Por meio da linguagem são satisfeitas da melhor maneira as duas exigências cruciais formuladas na definição de arte, a saber, por meio dela são designados conceitos, por um lado, mas também as intuições acrescidas da faculdade da imaginação sob o nome de ideias estéticas, por outro. Em conformidade com seu lado discursivo, a linguagem dispõe da palavra, que, enquanto “sinal (*character*) [...] acompanha o conceito apenas como guardião (*custos*) para reproduzi-lo oportunamente” (Anth, AA 07: 191.16-18). Além disso, enquanto linguagem figurativa, ela também pode ser atribuída ao modo simbólico de representação: “a nossa linguagem está repleta de [...] apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema [...] para o conceito, mas [...] um símbolo para a reflexão” (KU, AA 05: 352.25-28). Na designação por analogia mediante o lado simbólico da linguagem pode-se muito bem lançar mão “também de intuições empíricas” (KU, AA 05: 352.12).

A versatilidade da linguagem como instrumento de expressão não é atingida por nenhum outro gênero artístico, tampouco pela arte visual – aqui ainda pouco mencionada. Kant não duvida que a arte visual possa expressar ideias estéticas. No entanto, ao qualificá-la como uma arte que,

pelos seus produtos, faz “a própria coisa como que falar mimicamente” na intuição dos sentidos, Kant a rebaixa. Assim como a expressão por gestos, a mímica é um mero sinal visível, o que equivale ao valor de sua compreensão. Sobre os gestos, Kant afirma – novamente em uma preleção de antropologia – que de fato é possível “elucidar” algo por meio deles, “ainda que em um grau mais imperfeito do que por meio de palavras” (V-Anth/Mensch, AA 25,2: 1027.02ss). Por fim, o motivo de a poesia obter a vitória repousa, pois, nas excepcionais possibilidades do meio de expressão que é a linguagem: “toda linguagem é designação de pensamentos e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamentos é pela linguagem, esse meio máximo de entender a si mesmo e aos outros” (Anth, AA 07: 192.29-31).

## CAPÍTULO 3.

# «EXPRIMIR O INEFÁVEL, (...) E TORNÁ-LO UNIVERSALMENTE COMUNICÁVEL». SOBRE O CONCEITO DE LINGUAGEM POÉTICA EM KANT

*Fernando M. F. SILVA*

### I.

Quando, no §49 da terceira Crítica, Kant se refere ao tópico da *poesia*<sup>1</sup>, o filósofo fá-lo com sobejo destaque, reiterando o que sobre o tópi-

---

<sup>1</sup> O tópico da poesia sempre foi um tópico pouco abordado em Kant; uma tendência que, felizmente, os últimos anos vêm invertendo. De entre os mais recentes contributos, e exceções à anterior regra, salientamos: MCLAUGHLIN, Kevin, *Poetic Force. Poetry after Kant*, Stanford: Stanford University Press, 2014; PENNY, Laura, “The highest of all the arts: Kant and Poetry”, in *Philosophy and Literature*, 32, p. 373-384, 2008; HLOBIL, Tomás, “Immanuel Kant on Language and Poetry: Poetry without Language”, in *Kant-Studien*, 89, 1, p. 35-43, 2009; PARK, Roy, “Coleridge and Kant: Poetic Imagination and Practical Reason”, in *The British Journal of Aesthetics*, Vol. 8, 4, p. 335-346, 1968. SILVA, Fernando M. F., “«The combined force of sensory impressions»: Kant’s view on the benefits of Poetry to Philosophy”, in *Kant’s shorter writings: Critical paths outside the Critiques. Kant shorter writings*, ed. Robert Hanna, Robert Loudon et. al., UK: Cambridge Scholars Publishing, p. 68-82, 2016.

co dissera nas *Lições de Antropologia* e no “Opponenten-Rede” (AA XV.2: 903-935), e viria a reafirmar na *Antropologia* de 1798. A poesia, afirma Kant, é a própria “faculdade da apresentação de ideias estéticas” (AA 5: 313-314)<sup>2</sup> –, e, enquanto tal, ela é “princípio vivificante do ânimo” (id.: 313): aquilo que, mediante o génio, ou o *espírito*, “põe em movimento as faculdades do ânimo” (ibid.), e assim “vivifica a alma” (ibid.).

Ao contrário das anteriores, e também posteriores ocasiões, porém, Kant é aqui mais explícito sobre o porquê de tão merecido destaque e tão nobre função da poesia no seio do espírito humano; e, diz a este respeito o filósofo, este destaque e nobreza devem-se a factores diametralmente opostos, quase até auto-supressivos: a saber, por um lado, à necessária *inefabilidade* – à impossível conceptualização, ao impossível trazer à linguagem – do efeito das imagens da poesia; por outro, não obstante, à não só possível, mas necessária e *universal comunicabilidade* do efeito dessas mesmas imagens.

Por outras palavras – Kant explica –, a poesia é constituída por ideias estéticas; e porque a ideia estética “substitui a apresentação lógica para aquela ideia da razão, no fundo porém para vivificar o ânimo, enquanto abre para este a perspectiva de um campo incalculável de representações afins” (id.: 315), então as ideias estéticas são representações da faculdade de imaginação que por certo “dão muito que pensar” (id.: 314); pois elas, por assim dizer, ocasionam mais-pensar, e por isso precisamente “vivificam a alma” (id.: 313).

O problema, porém, é que nesta *substituição do lógico pelo imaginativo*, neste diálogo entre antigo e novo, entre consciente e inconsciente, racional e fantasioso – numa palavra, neste *mais-pensar* –, o fenómeno da poesia aparenta ver-se cindido em duas tendências opostas, e porém depender desta incongruência. A saber, *por um lado*, as criações ou novas imagens da poesia são mola propulsora do espírito; mas, porque, justamente, elas “permitem pensar mais do que se pode expressar num conceito determinado por palavras” (id.: 315), então, diz Kant, “não há porém qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, que lhes possa ser adequado” (id.:

---

<sup>2</sup> Com respeito às citações de Kant, recorremos ao método: Abreviatura da obra, número de volume, número de página. A tradução das mesmas para língua portuguesa é da minha autoria.

314). Pois para as criações da poesia “não se encontra nenhum exemplo na natureza” (ibid.); e portanto, delas não só não pode ter o entendimento nenhum conceito, como a elas, “nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível” (ibid.); e portanto, diz-se, as imagens da poesia são inexprimíveis e inefáveis.

Por outro lado, porém – aduz Kant –, tais criações são, apesar da sua indizibilidade, *propriamente humanas, e não apenas subjectivas*; de outro modo, convenhamos, o tópico da poesia não seria por Kant incluído na “Análise à Faculdade de Juízo Estética”. E por conseguinte, diz Kant, poderá até ser que tais representações sejam na sua novidade, na sua subjectividade própria, inefáveis; mas porque também elas não podem provir do nada, e nelas, na disposição das faculdades do ânimo, na vivificação da alma, tem de haver ulteriormente proporção e conformidade a um fim (cf. id.: 313), então as novas imagens da poesia, e seu efeito, têm de vir a ser, *apesar da sua inefabilidade*, “universalmente comunicáveis” (id.: 317) – isto é, elas têm de vir a tornar-se no espírito de todos, e para todos do mesmo modo, inteiramente compreensíveis e dizíveis. Pois isso mesmo, diz Kant, é o singular fenómeno do espírito, e isso mesmo é o por ora aparentemente paradoxal efeito da poesia: *que ela traga à alma humana, sob uma forma universalmente compreensível, não apenas imagens, mas justamente criações que em si são inefáveis, e nisso contrariam já o próprio motivo da comunicação* – e isso, vê-se-já, sem que assim se desvirtue tal inefabilidade, que é dela própria, nem tão-pouco este seu propósito de comunicação, que no fundo lhe é também essencial.

Até que isto seja alcançado; isto é, até que da poesia se possa ter uma tal visão híbrida, o conceito kantiano de poesia permanece votado ou à sua inefabilidade, ou à sua comunicabilidade universal; ou pior, no entender de Kant, ele permanece votado à sua total dizibilidade, e conseqüente total incomunicabilidade, o que para o filósofo mais não seria do que desvirtuar esta tão singular e fértil linha que na poesia une e separa palavra e espírito, racional e imaginativo, individual e universal. E com isto, falhar-se-ia por inteiro o que de ambos os planos, e todos os elementos que os constituem, nos diz o conceito de poesia.

## II.

Assim, considerada a poesia não deste modo, mas “somente em si” (id.: 314) – a poesia, diz Kant, é “propriamente só um talento (da faculdade de imaginação)” (ibid.): uma forma de animação do ânimo por palavras e sentimentos. Assim vista, pois, nada parece haver nela de uma ligação às faculdades do ânimo, de um especial uso das mesmas, ou ainda de uma específica disposição das mesmas; e, do mesmo modo, porque nada parece animá-la, e ela não segue aqui um propósito especial, tão-pouco parece haver nela algo de inefável, pois que ela é afinal posta em palavras, e nada há nela de universalmente incomunicável a não ser o que de um sujeito possa ser considerado irreduzível – e portanto, muito menos há aqui algo de uma necessária *coexistência resistente de ambos*, como a parece propor Kant. Em suma, vista “somente em si” (ibid.), a poesia é de tal modo que um tal *nó górdio* não existe sequer.

*A poesia, diz porém Kant, não só não deve, como não pode assim ser vista; bem pelo contrário, assim que ela deixa de ser vista sem mais, descobre-se que ela é antes o justo oposto disto. A saber, diz Kant, a poesia não só é o resultado de um jogo – um jogo entre faculdade de imaginação e entendimento –, como este jogo tem como fundamento e está como fundamento de, opõe-se e liga-se a um outro jogo – o jogo da razão; e já agora, porque não dizê-lo, do primeiro jogo depende a questão da inefabilidade da criação nova da poesia; da sua ligação com o segundo jogo, a possível ou impossível universal comunicabilidade da mesma; e de ambas, da sua oposição e simultânea união, a veracidade ou não, e subsequente singularidade ou não, da posição kantiana sobre a poesia.*

Assim, é de notar que já na própria enunciação da poesia, e do espírito que a anima, Kant se refere à mesma como um “jogo” (id.: 313) – o mesmo que, justamente, “põe em movimento as faculdades do ânimo” (ibid.), e “fortalece ainda as faculdades para [esse mesmo jogo]” (ibid.). Mais concretamente, o *jogo poético é um jogo entre faculdade de imaginação e entendimento* – um no qual a faculdade de imaginação é livre, e porém a um tempo se submete às regras do entendimento –, e portanto um fino jogo entre liberdade e coerção, prazer e desprazer, erro e verdade – um no qual ambos estes pares antitéticos são porém unos. Não por acaso,

Kant refere-se a ele sempre nos mesmos termos; e isso não só nas *Lições de Antropologia*, mas também no “Opponenten-Rede” (AA 15.2: 903-935), bem como na *Antropologia num Enfoque Pragmático* (1798), onde a poesia é definida como “um jogo da sensibilidade ordenado mediante o entendimento” (AA 7: 246), o qual “produz por si próprio novas formas (composições do sensível) na faculdade de imaginação” (id.: 246-247).

Um tal *jogo*, cremos, é facilmente explicável em termos gerais; e nele está contido o problema da inefabilidade do dizer poético. Assim, é consabido que este jogo entre faculdade de imaginação e entendimento é não tanto um jogo apenas entre duas faculdades, antes um entre toda uma série de faculdades inferiores e superiores do espírito, as quais, essas sim, dão forma última ao anterior jogo. Dito de outro modo, é sabido que este processo nasce na *sensibilidade*, de onde são extraídas impressões que compõem a antecâmara do conhecimento humano; que o armazém destas é a *memória*, a qual, em conjunto com a *fantasia*, traz em si as representações sensíveis, obscuras, e as representações intelectuais, claras; e que, por conseguinte, destas representações têm de vir a ser outras, por composição e disjunção, e que isso acontece não mediante a faculdade de imaginação reprodutiva, mas mediante a faculdade de imaginação *produtiva*, a qual, por intermédio da memória engenhosa, do engenho e do génio, compõe e dissocia representações dos objectos na memória, a partir daí formando representações plenas de novo sentido: imagens novas que se compõem espontaneamente, por si próprias (“selbst geschaffene Bilder” (AA 25: 528)), que por isso parecem perigar o entendimento humano, mas que estão todavia sob regras suas, que não são de todo absurdas, e que ao lhe serem apresentadas, se lhe vêm a revelar ulteriormente verdadeiras. Isto é, numa palavra, Kant percebe para a poesia, e na poesia, um alinhamento, uma disposição conjunta deveras singular, e única, de todas as faculdades do ânimo, e justamente nessa disposição única liberdade e coerção, erro e verdade entrecruzam-se num muito produtivo *jogo*: “Aqui a imaginação é posta em jogo, o entendimento encontra matéria, o engenho diversão, e a faculdade de julgar ocupação” (AA 25.2: 1494). Pois aqui, justamente, está a face mais visível do jogo poético; a saber, que, num constante processo de submissão/escrutínio de imagens entre faculdade de imaginação e enten-

dimento, e subsequentemente entre todas as anteriores, muito vivificadas faculdades, a imaginação confira ao entendimento a elasticidade fantasiosa que habitualmente lhe falta, e o entendimento confira à faculdade de imaginação a ordem que, de outro modo, ela não teria; mas, ao mesmo tempo, que a imaginação o faça por meio de verdades mais verdadeiras do que o poderia conceber o entendimento<sup>3</sup> – pois *isso mesmo é a poesia* – e que justamente esse suplemento de inventividade seja afinal indirectamente regido, já desde o início, pelo próprio entendimento – pois *também isso*, diria Kant, é a poesia.

Um tal jogo da poesia, porém, envolve *um problema de indizibilidade* – e esse problema coloca-se no preciso momento em que a faculdade de imaginação transita da sua reprodutividade para a sua produtividade.

Assim, voltando à primeira designação do problema, é agora ainda mais evidente que tais representações poéticas, lúdicas, da faculdade de imaginação, elas “dão muito que pensar” (AA 5: 314); pois “Notamos que uma expressão de um poeta pode fazer uma impressão tal, que todas as forças do nosso ânimo são movidas, o nosso engenho começa a entrar num jogo, e o nosso entendimento recebe matéria para pensar” (AA 25.2: 1063). Esta “impressão”, esse “muito que pensar”, próprios da poesia, reitera porém Kant, são apesar de tudo *indizíveis*; e se o são, creio, não se deve isto ao facto de a poesia trazer à luz novas representações, ou ao facto de ela reactivar representações antigas, mas justamente ao anterior jogo das faculdades humanas, que propicia a *singular simultaneidade dos anteriores factos, a saber, que a criação poética seja a um tempo reprodução, e também pura produção*. Pois note-se: se a poesia recorresse exclusivamente a representações antigas para a sua composição, e não criasse novas, ela seria mera memória (o que dispensaria o anterior arranjo das faculdades); e se a poesia dependesse exclusivamente da produção de novas imagens, sem recorrer a impressões tidas, ela seria incompreensível, e absurda (o que igualmente dispensaria várias das faculdades). Ora, a primeira, diria Kant, é possível, mas indesejada (pois ela é dizível, mas não seria poesia); a segunda é tanto indesejada como impossível (pois ela é indizível, e também não seria po-

<sup>3</sup> “A sensibilidade tão-pouco obscurece o entendimento, pois, ao invés, ela torna-o mais claro porque lhe dá exemplos. A sensibilidade faz a claridade da intuição, mas o entendimento faz a claridade dos conceitos.” (AA 25.2: 1230).



esia). Ao invés, diz Kant, a poesia, como forma de discurso humano por excelência que é, tem de partir de um objecto passado para criar um novo – é essa, dir-se-ia, a sua ligação com a realidade, e base legítima para a sua dizibilidade ou indizibilidade; com a diferença, porém, de que, justamente mediante o anterior reposicionamento das faculdades, o novo que ela assim cria não é mera reinvenção do antigo, não é mera renovação do antigo, o que seria dizível, antes *total transformação, e portanto reinvenção sensível de um passado que, até então, não existia sob essa forma (nova)*. No dizer de Kant, isto é dar nova aparência, tão sensível quanto possível, às coisas, trazer as coisas ao espírito sob outras, mais coloridas e novas roupagens<sup>4</sup>: é, dir-se-ia, “a criação como que de *outra natureza* a partir da matéria que a natureza efectiva lhe dá” (AA 5: 314); não a “segunda natureza” de que fala Pascal nos seus *Pensamentos*<sup>5</sup>, a qual é pela faculdade de imaginação criada para ludibriar o incauto espírito humano, mas uma que, bem pelo contrário, dá dos objectos ao espírito humano características, uma imagem que este daqueles ainda não possuía, e que nisso é como que *sobre-humana verdade das coisas*. Ora, a natureza da poesia, essa está certamente entretecida com a da linguagem humana; de outro modo, não poderia haver poesia por palavras. Mas esta *outra natureza*, que a poesia extrai da matéria da natureza, essa novidade e inventividade de índole estética que o poeta extrai das coisas como que por meio de uma Varinha de Vedor (EICHENDORFF, 1841, p. 136), que faz as coisas surgirem ao nosso olhar interno sob uma forma que não é a sua, mas não obstante é mais verdadeiramente a sua, em suma, esse mais-pensar das criações poéticas e do jogo po(i)ético das faculdades, *estes extravasam pois em muito a linguagem, estes não cabem na linguagem, e invadem o espírito humano, e fazem-no progredir e conhecer mais; esses, dir-se-ia pois, significam o estrato não-verbal que Kant reconhece na poesia*, e que se crê poder ser pressentível, mas nunca exponível por conceitos. Pois uma coisa, é o que na poesia é reconduzível a um passado comum, e cabe na palavra; outra coisa é aquilo que isto “permite pensar” (AA 5: 315), isto é, o “inexprimível” (id.: 316) no conceito,

<sup>4</sup> A ilusão poética, diz Kant no texto “Entwurf zu einer Opponenten-Rede”, “traz à cena a árida e seca imagem da verdade banhada com cores sensíveis” (AA 15.2: 907).

<sup>5</sup> “Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l’homme une seconde nature.” (PASCAL, 1829, Article VI, III, p. 68).

que é por isso mesmo para o ser humano, e suas limitações, inefável, e que faz com que as ideias estéticas muito dêem que pensar “sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado, representação que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível” (id.: 314).

Assim, para resumir e fixar o problema da necessária indizibilidade da poesia humana, dir-se-ia pois que ele não permite que a poesia seja vista por si só, antes ela nasce do jogo das faculdades humanas, e ela própria consoma esse mesmo jogo; e que, ao trazer ao extremo essa mesma relação dialógica e lúdica do jogo, isso envolve não só a animação de tais faculdades, como a subsequente re-sensibilização de objectos do conhecimento humano, numa cumulação de sentimento e reflexão que parece não ter fim – isso mesmo, no fundo, o diz a infinita amplitude da sua indizibilidade, que não só não é algo negativo, como é aliás o melhor e mais fértil que a poesia tem. *A poesia, sugere pois Kant, é a faculdade de imaginação em pura criação*: ela é a faculdade de imaginação, e o seu jogo, na procura de “alcançar um máximo” (id.: 314), uma “completude” (ibid.): a saber, o de “procurar tornar sensível” por imagens, pela linguagem, objectos, sabendo-se porém que para estes objectos “não se encontra nenhum exemplo na natureza” (ibid.), e que portanto estas imagens, estas ideias estéticas não são dizíveis, antes se nos podem insinuar apenas naquilo que nelas não fala, naquilo que nelas está emudecido, e porém fala e dá mais a pensar que o próprio objecto (“a perspectiva de um campo incalculável de representações afins” (id.: 315)). Este pugnar por um *máximo*, esta busca de *completude*, no que eles têm de indizível, é pois o singular jogo da poesia; e é aí, propriamente – diz Kant – “que a faculdade de ideias estéticas pode mostrar-se na sua inteira medida” (id.: 314).

### III.

Explicada que está a necessária indizibilidade da imagem poética, coloca-se agora a segunda parte do nosso problema: *a de uma indizibilidade da representação poética que, não obstante este seu atributo, tem de ser universalmente comunicável.*

Como é natural, aquilo a que Kant se refere, e diz ter de ser universalmente comunicável, é não aquilo que cabe nas palavras, mas o *mais-pensar* nestas contido, e que nelas é efectivamente poético: o seu fazer-novo de objectos, sentimentos e pensamentos tidos, os quais carregam consigo a transformação de si próprios, e a transformação conjunta do conhecimento do ser humano em geral. Pois é isso mesmo o que na poesia é mais subjectivo, e por isso indizível; e é isso que, segundo parece, tem de ser, e merece ser comunicado a todos na poesia. O *problema*, porém, está em que não se trata aqui de tornar universalmente comunicável uma forma, embora deveras ousada, da linguagem – pois a essa, a poesia por palavras, ainda a governa uma espécie de lógica, de regra da linguagem, de expectativa do modo de pensar e sentir humanos, que pode ser universalizável, e portanto, a esta, que é sempre palpável, seria possível que ela se tornasse compreensível para todos. Aqui, trata-se antes de pensar aquilo que, no seio do momento de inspiração poética, é dado a pensar, a sentir ao espírito; a saber, o *muito-pensar* de que fala Kant, o cerne do problema estando em que, porém, *este muito é tanto, que muito deste muito, muito da ousadia deste máximo, não o logra o espírito conceber, isso é no fundo para ele inefável, porque inconcebível, e porque a um tempo antigo e novo* –, e portanto, ao retornar o espírito deste voo inexprimível, desta máxima altura, vê-se este, bem como o entendimento, e também a razão, por certo recompensados com novos conhecimentos, mas todavia conhecimentos que, *dada a sua mera intuitividade, e portanto inconceptuabilidade e aparente irracionalidade, parecem ser meramente individuais, e não de todo passíveis de serem comunicáveis entre seres humanos*. Pois querer tornar compreensível aquilo que justamente não fala, e que apenas exala timidamente da linguagem; tornar igualmente compreensível para todos, para além da individualidade de cada qual, *intuições internas*, isto é, algo que não tem conceito (cf. AA 5: 314), que não fala mas faz pensar infinitamente, e que é indizível: isso é, reiteramos, *a busca por um máximo de completude*, isso é, no fundo, querer discernir, para além de algo que é ainda minimamente lógico, e que tem uma conexão distinta – o poema por palavras – *algo que não parece sujeitar-se a nenhuma regras lógicas; ou antes, isto parece querer sugerir uma outra lógica que não a... habitual lógica, antes uma outra, própria de um superior jogo, que a poesia põe também em marcha – mas não já sozinha*.

Com efeito, *assim é*, diz Kant; pois este procedimento, esta tão problemática procura de um máximo por parte da poesia encontra de facto um seu *contra-ponto*, e portanto talvez *ponto de apoio*, em uma outra linguagem, uma outra lógica, e portanto um outro jogo, o “jogo da razão” (id.: 314): ele que, diz Kant, é porém inteiramente contrário ao procedimento da faculdade de imaginação, que pressupõe toda uma outra função e disposição de todas as faculdades do ânimo, que não actua mediante representações inauditas e novas, fruto do engenho e do génio, antes actua mediante ideias da razão, as quais nisto servem de correspondente, ou contra-ponto [*Pendant*] às ideias estéticas – e que, por todas estas razões, busca ele próprio um máximo, mas um máximo diferente do da faculdade de imaginação (cf. id.: 314). A saber, explica Kant, a ideia estética, da faculdade de imaginação, é uma procura de “tornar sensível [o objecto] numa completude para a qual não se encontra nenhum exemplo” [conceito] “na natureza” (ibid.) – e aqui reside o seu, e nosso problema essencial; e a ideia da razão, enquanto seu contra-ponto, é “inversamente um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da faculdade de imaginação) pode ser adequada” (ibid.) – e nisto reside o problema do jogo da razão. O *problema conjunto*, dir-se-ia pois, está em que *o que uma é, a outra não é*: a ideia estética da poesia, dir-se-ia, é intuição à qual falta, para atingir o seu máximo de completude, um conceito da razão; e o jogo da razão é conceito ao qual falta, para atingir o seu máximo de completude, a intuição da faculdade de imaginação – pois ambos designam objectos que estão para lá dos limites da experiência (ibid.). O *conflito, e a directa oposição entre jogos é pois aqui inevitável, porquanto a faculdade de imaginação, mediante a poesia, busca um máximo de índole conceptual, e a razão, mediante a filosofia, busca um máximo de índole intuitiva*; ou, por outras palavras – e para resumir os termos do nosso problema – *uma, a poesia, busca dizibilidade, comunicabilidade para a intuição, para o mais-pensar, que nela, por falta de conceito, é indizível, e é nela problema, e a outra, a filosofia, busca intuitividade, sensibilidade para os conceitos que nela, por falta da intuição, são apenas comunicáveis*; e porque ambas buscam diferentes máximos – os quais, porém, são na sua forma última um e o mesmo –, então não pode admirar que estejamos aqui em presença de dois percursos contrários, totalmente

desligados à exceção de uma única coisa, que os une: a sua insuficiência, e a sua busca por suprir tal carência.

A total antiteticidade, total contrariedade do jogo da poesia e do jogo da razão, crê porém Kant, não significa porém entre ambas *simples* e declarada *oposição* – pois nem a poesia pode prescindir da razão no seu jogo, nem a razão pode prescindir da faculdade de imaginação no seu. Ao invés, reitera Kant, cada um dos jogos é *contra-ponto [Pendant], dir-se-ia mesmo, contra-balanço do outro*; mais concretamente, contra-balanço da carência de cada qual, que é por certo inevitável, mas a cuja supressão se pode pelo menos aspirar de diferentes maneiras – por certo, pela *filosofia*, diria o Kant crítico, e pela *poesia*, diria o Kant antropólogo. Sim, pois é por demais sabido, diria o primeiro, que na sua busca conceptual pelo não-intuível, encetada pela razão, a faculdade de imaginação desempenha importante papel; e que, diria o segundo, na sua busca intuitiva pelo conceito, encetada pela faculdade de imaginação poética, a razão desempenha igual papel de relevo; e portanto, o que isto significa é que às ideias da razão lhes falta por certo representação da faculdade de imaginação, e às ideias estéticas conceito racional; mas, sobretudo, porque ambos os jogos são contra-ponto um do outro, que, em certo momento da busca, *faculdade de imaginação e razão têm de interagir nos seus jogos: elas, bem como filosofia e poesia, têm de interagir* (pois não só aquelas, mas também estas são aqui contra-ponto uma da outra), e isto não apenas fortuitamente, mas de tal modo que aí se saibam em busca de algo inalcançável. Pois às ideias puras, faltar-lhes-á intuição, mas isso, diria Kant, não nos impede de as termos, e de elas nos serem universalmente comunicáveis; e portanto, às ideias estéticas da poesia, faltar-lhes-á conceito na natureza, e são indizíveis, mas isso tão-pouco as pode impedir de as termos, e de elas nos serem tornadas manifestas, ainda que por certo na sua indizibilidade– e que isto não é impossível, di-lo a própria colocação inicial do problema, onde Kant afirma *a comunicabilidade do indizível na poesia*.

Assim, dir-se-ia, quando Kant descreve o anterior arranjo das faculdades do ânimo (Secção II.), quando refere a vivificação dessas mesmas faculdades, e mediante ele vê o processo de criação de ideias estéticas e o designa como disposição poética do espírito humano, ou jogo da poesia:

tudo isso é contra-ponto, segunda natureza, outra face de um outro jogo, de uma outra disposição das faculdades, de uma outra lógica, as do jogo da razão, que Kant consideraria na crítica. Pois, note-se, ambos os jogos da poesia e da razão são para Kant simultâneos, e inter-dependentes: eles ocorrem, dir-se-ia, costas a costas um com o outro, segundo diferentes lógicas, mas no interior do ser humano, e portanto confinam inadvertidamente, mas intimamente e necessariamente. Um, dir-se-ia mesmo, é o necessário correspondente, e o necessário complemento do outro; e se o são – conclui-se –, isto dá-se não pela comunhão de faculdades, nem sequer pela comunhão destas no ser humano, mas justamente *mediante as suas produções, os seus discursos, as suas imagens*: pois que cada uma destas, diria Kant, tem de aspirar não só a promover a sua própria empresa, mas também a repercutir-se favoravelmente na empresa da outra, e isso, ora *tornando as ideias puras da razão, senão intuíveis, pelo menos pensáveis, ora tornando as mais ousadas ideias estéticas da faculdade de imaginação, senão conceptualizáveis, pelo menos pensáveis* – ou, no nosso caso particular, *comunicáveis*.

Restaria, pois, indagar por pontos em que, na filosofia ou na poesia, ambos os planos assim se cingissem. Tal busca, porém, não é para Kant longa. Pois, justamente – *e aqui está o cerne da questão* – um desses raros momentos em que ambos os planos se entrevêm e reconhecem enquanto tal – um desses raros momentos em que há entre uma e outra dimensão de cada um dos jogos no ser humano consonância, e benefício mútuo, é, diz Kant, o do *efeito poético*, enquanto “apresentação” estética, mediante uma outra lógica, “dos conceitos da razão (das ideias intelectuais)” (AA 5: 314); e isso, certamente, mediante *o indizível* que a poesia extrai destes, e cria a partir da inovação, da transformação e reformação destes – daí, no fundo, tal colocação kantiana do problema. *O indizível no efeito poético, dir-se-ia pois, é aquilo que mais intimamente estreita os jogos de faculdade de imaginação e razão* – ou não afirmasse Kant, como aludimos em II., que da criação poética, e do seu mais-pensar, resulta avanço no conhecimento do homem, e que daí retiram dividendos a razão, mas também a filosofia e a ciência. E porquê? Porque – reiteramos –, se a poesia assim agracia a razão, e isso mediante o indizível, então será de pensar que essa mesma razão, *ela é aquela que joga em paralelo o seu próprio jogo*, e que essa mesma oferenda,

o indizível, *ela é não só parte do jogo da poesia, como também já, parte do jogo da razão* – tal como o escrutínio do entendimento, e a aceitação ou não dessa oferenda, são já fruto de um jogo que é, afinal, contra-ponto do primeiro. Dito isto por outras palavras, se há uma causa para que a disposição poética das faculdades do ânimo assim aja, é por ser isso já parte do jogo da razão, pois nessa união, há proveito mútuo para o espírito humano, que assim não se vê empedernido, e confinado somente a apresentações intelectuais das coisas; e, por outro lado, se há uma causa para que o efeito poético, o produto do génio, o engenho, não perdurem, e se desvançam no ar após o seu efeito, é porque esse mesmo gesto da razão é já também parte do jogo da poesia, e isso com novo e evidente benefício para o espírito humano, que assim se vê livre de cair no absurdo ou na loucura. E portanto, depreende-se, para que isto aconteça, tem de haver não criação do nada (o que seria uma dizibilidade absurda), ou criação para o nada (o que seria uma indizibilidade absurda), antes uma reciprocidade proporcional e harmoniosa, um diálogo constante entre os elementos do jogo da poesia, que são a faculdade de imaginação e o entendimento, e a soberana razão, de tal modo que o produto destes – o indizível – não exista apenas enquanto tal, antes, por necessária acção do jogo da razão, que não tolera imoderações, sempre tenha de ser *conforme a um fim*, como, no fundo, diz Kant, o é o princípio vivificante do ânimo, o pôr em movimento das faculdades do ânimo, numa palavra, a verdadeira poesia.

Assim, há certamente na poesia, e no seu jogo, um elo de ligação com a razão, e o seu jogo: esse elo é *o indizível*, assim haurido a partir de representações criadas mediante processos comuns, e cooperativos, entre ambos os jogos. Mas porque, assim parece, o jogo da poesia é também já e sempre jogo da razão, e porque mesmo este último é pelo anterior influenciável, e pode deste retirar proveito; e sobretudo, porque, sendo ambos os jogos inter-dependentes, também as suas criações o são: então o indizível por este enclave criado não pode ser estritamente... indizível, e com isso incomunicável. Bem pelo contrário, assim o dita a razão, este indizível, este inconceptualizável são porém criações também suas, eles não podem ser absurdo, nem sequer podem ser mera expressão de um indivíduo para si próprio, e por isso solipsismo estéril. O indizível na poesia, sugere Kant,

tem antes em si algo que outras representações e discursos não têm: uma propensão, para além daquela que lhe permite ser o que é – e que é, assim o dizem poetas e filósofos de todos os tempos, de uma índole extra-humana –, para se comunicar *enquanto tal* a outros, para retirar de si, do que em si está para além do humanamente concebível, o que em si é porém mais humano, e menos inconcebível, e irracional – e isso, na medida em que sempre se possa reportar àquilo que é já para todos indizível, e que é em todos um substrato não-verbal da linguagem. A isto, a esta comunidade silente, mas omnidizente, chama Kant “espírito” (AA 5: 313), ao qual assiste pois não só a vivificação do ânimo assim criada, mas também, por certo, uma racionalidade inerente: porém, uma outra racionalidade, *uma outra lógica da dizibilidade e da comunicabilidade*, uma segundo a qual o estrato não-verbal da poesia, suportado porém pela força de palavras e imagens únicas, e nisso orientado pela razão, se comunica – *não-verbalmente* – a outros indivíduos, aos jogos que neles mesmos ocorrem, e ao próprio estrato não-verbal dos mesmos, e nisso se dá a conhecer a estes, se comunica enfim, enquanto algo que em todos é afinal não apenas humano, mas o *mais humano* – e aqueles, em silêncio, compreendem-no assim mesmo:

uma feliz relação que nenhuma ciência pode ensinar e nenhuma diligência pode aprender, de encontrar ideias para um conceito dado e por outro lado de encontrar para elas a expressão pela qual a disposição subjectiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros. O último talento é propriamente aquilo que se denomina espírito: (...) expressar o inefável, no estado de ânimo por ocasião de uma certa representação, e torná-lo universalmente comunicável (...) (id.: 317).

## REFERÊNCIAS

- EICHENDORFF, Joseph Freiherrn. *Joseph Freiherrn von Eichendorff's Werke*. Berlin: M. Simion, 1841.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe). Berlin: Georg Reimer, 1901ff. (AA).
- PASCAL, Blaise. *Penseés*. Paris: Bureau de la Bibliotheque Économique, 1829 [1ª edição 1669]. (P).



## CAPÍTULO 4.

### KANT E O DISCURSO TEÓRICO DAS CIÊNCIAS DA VIDA

*Isabel C. FRAGELLI*

Em *La Physiologie des Lumières*, obra que se tornou um clássico dos estudos sobre a história natural setecentista, François Duchesneau procura compreender de que modo se desenvolveram as condições epistemológicas necessárias para que a fisiologia começasse a emergir, precisamente a partir de meados do século XVIII, como uma ciência natural autônoma (independente da física) e dotada de um discurso teórico próprio. O percurso traçado na obra, seguindo uma linha mais ou menos cronológica de Stahl a Bichat, expõe os problemas teóricos enfrentados pelos naturalistas da época à medida que procuravam delimitar o domínio específico dos fenômenos vitais e, decerto não por acaso, encerra-se com a seguinte citação do §80 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de Kant:

Para, pois, que o pesquisador da natureza não trabalhe inteiramente em vão, ele tem de sempre fundar o julgamento das coisas cujo conceito como fins da natureza está firmemente estabelecido (seres organizados)

em alguma organização originária, a qual, por seu turno, emprega aquele mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas, ou transformar as suas em novas figuras (que, no entanto, sempre se seguem daquele fim e em conformidade com ele). (KANT, 2016, p. 315).

Embora Duchesneau não trate diretamente da teoria do vivo elaborada por Kant, o fato de que ele faz da passagem acima as últimas palavras de sua Conclusão leva-nos não apenas a observar um certo “espírito” kantiano presente na obra (a qual, no interior do quadro de uma história das ciências - e, ainda, de uma arqueologia do saber -, propõe uma investigação das condições que possibilitaram um determinado saber teórico, bem como o estabelecimento de sua dimensão e de seus limites), como também a entrever as razões pelas quais a terceira *Crítica* constitui um momento decisivo do desenvolvimento das ciências da vida no pensamento moderno. Com efeito, é neste §80 da obra, contido já na Doutrina do Método, que Kant procura mostrar como devem se relacionar os princípios mecânico e teleológico no interior da ciência da natureza, considerando a partir disso, tal como vimos na passagem acima, qual deve ser a atitude do cientista diante deste objeto tão particular que é o ser vivo, ou o *organismo*. Podemos dizer que, de acordo com o que nos mostra Duchesneau, o projeto de uma ciência dos fenômenos fisiológicos constrói-se de maneira muito tateante ao longo do século das Luzes, seja porque a própria identificação desses fenômenos (e, por conseguinte, também sua experiência) era ainda muito incerta até este momento, seja porque o discurso dessa ciência ainda buscava sua racionalidade própria. Nesse sentido, a filosofia crítica pode representar, também para a história natural, um momento de tomada de consciência, por assim dizer, da dimensão teórica que pode ter esta ciência, na medida em que ela tem por objeto a vida, ou o vivo na natureza. Pois é a *Crítica da Faculdade de Julgar* que, já na transição do século XVIII para o XIX, propõe o delineamento, no interior de um sistema da razão, dos limites e das relações entre a ciência da vida e a física (isto é, a ciência matemática, ou mecânica da natureza), de um lado, e a metafísica (a concepção teleológica do mundo), de outro.

É verdade que esse emergir da fisiologia ocorre, em grande medida, na esteira das transformações que marcaram a física desde o momento em que o mecanicismo cartesiano começa a ser combatido. Tanto Leibniz quanto Newton readmitem a noção de força em suas concepções da natureza, noção esta que Descartes banira de sua ciência, juntamente com todos aqueles elementos “ocultos” que poderiam, de algum modo, ameaçar o dualismo radical de sua filosofia. O fato de que a força se tornara um elemento matematicamente quantificável abria, agora, uma outra perspectiva para o mecanicismo, e a nova ciência dinâmica da natureza que assim se fundava forneceria, aos naturalistas do século XVIII, os modelos para a compreensão dos fenômenos vitais em sua especificidade.

Cabe ressaltar que as explicações que Descartes oferece dos organismos vivos, presentes principalmente em duas de suas obras, *O Homem e Descrição do corpo humano*, foram desde cedo consideradas muito precárias. Partindo da hipótese *a priori* compreendida na representação do “animal-máquina”, a fisiologia cartesiana permanece ainda vinculada ao modelo técnico-teleológico, muito embora o autor pretendesse elaborar uma teoria da geração baseada nos mesmos princípios mecanicistas de sua física (isso, é claro, se lhe fosse possível alcançar um conhecimento completo de todas as partes orgânicas responsáveis pela formação embriológica) (cf. DESCARTES, 1996). A biologia de Descartes permaneceu incompleta, mas essa contradição interna nela presente não passou despercebida pelos naturalistas que o sucederam, cujas teorias apresentam maneiras diversas de solucioná-la. O modelo do animal-máquina continuou a ser amplamente empregado na fisiologia, mas ele agora parecia incompatível com a epigênese mecanicista pretendida por Descartes em sua teoria da geração, justamente por conservar a perspectiva teleológica implicada na representação da máquina. Afinal, se Descartes pretendia banir as causas finais das explicações da natureza, esse modelo deveria ser abandonado no momento em que fosse possível explicar integralmente, por meio de leis matemáticas, o processo epigenético (gradual) de formação dos organismos. A ideia improvável de que uma tal organização gradual pudesse reduzir-se às leis mecânicas conduziu a teoria da epigênese a outros caminhos, aproximando-a, agora, das teses animistas e vitalistas, tal como foram desenvolvidas na épo-

ca. De um modo geral, as duas teorias embriológicas que agora dividiam o debate científico, a da pré-formação e a da epigênese, procuravam conciliar os princípios do mecanicismo e da teleologia de um modo que lhes parecia mais coerente do que o modo como o fizera Descartes: a primeira foi aquela que, conservando a analogia técnica do corpo-máquina, afirmava que as leis mecânicas poderiam explicar totalmente o processo de organização, já que este deveria ser compreendido como um mero crescimento das partes do organismo; a segunda, por sua vez, ao rejeitar a pré-formação dos germes e supor uma organização gradual da matéria, via-se obrigada a recorrer a algum princípio ou força vital que fosse capaz de efetuar esse processo no interior da natureza, supondo-se, dessa maneira, que ele não deveria ocorrer às cegas (ou sem um *telos*).

Para além desses questionamentos de conteúdo do projeto cartesiano, houve também um questionamento metodológico fundamental. Contra o caráter “romanesco” da biologia de Descartes, que pretendia deduzir as explicações de seu objeto a partir de uma hipótese *a priori*, os biólogos do século XVIII inspiram-se também em Newton (e no pensamento inglês de um modo geral) para fundar uma ciência do vivo nas bases do empirismo. Assim como Newton partira da experiência para determinar a lei da gravidade, sem que lhe fosse necessário conhecer a natureza própria desta força, supunha-se, agora, também ser possível descobrir as leis que determinam a geração e o funcionamento dos organismos a partir da observação dos fenômenos, compreendidos como efeitos de uma causa que poderia permanecer incógnita. Foi nesse sentido, aliás, que muitos autores empregaram o conceito de força em suas obras (a irritabilidade de Haller, a *vis essentialis* de Wolff, as “forças penetrantes” de Buffon, a força vegetativa de Needham, para citarmos alguns exemplos), pretendendo, com ela, nomear uma causa de natureza indeterminada cujos efeitos eram manifestos (ou, ao menos, assim lhes pareciam) na matéria orgânica. Pode-se dizer que a enorme quantidade de teorias particulares que se proliferaram nessa época, tanto no domínio da fisiologia quanto no da embriologia, deve-se em grande medida à ausência de uma racionalidade discursiva capaz de unificar a experiência do vivo, que se encontrava ainda, tal como dissemos mais acima, um tanto indeterminada. Sabemos que a biologia não encon-

tra, neste século das Luzes, o momento de sua verdadeira revolução científica, muito embora o estabelecimento dessa ciência como um domínio unificado de conhecimentos dependa, sem dúvida, da maneira pela qual a noção de organismo (ou de organização) começa a se formar nessa época (DUCHESNEAU, 2012, p.16).

Se retornarmos mais uma vez ao livro de F. Duchesneau, veremos que esse cenário torna bastante complexa a tarefa do historiador da ciência, quando se trata, para ele, de encontrar as formas ou modelos teóricos que se desenhavam no “espaço de inteligibilidade” próprio desse saber específico que estava a emergir. Em verdade, a ciência newtoniana não constituiu, propriamente, um “paradigma” para a edificação de uma teoria geral da ciência biológica deste período, mas antes lhe serviu como uma espécie de “modelo instável”, passível de uma série de aplicações analógicas:

A heurística da fisiologia das Luzes se constituirá sobre sistemas de analogias explicativas cujo papel não deverá ser subestimado, mesmo se eles permanecem muito aquém da modelização matemática. De maneira evidente, esses modelos se estruturarão, em diversos casos, por assimilação de uma figuração “newtoniana” dos princípios explicativos. (DUCHESNEAU, 2012, p.19).

Por isso, uma vez que o historiador se propõe a realizar aquela tarefa, é preciso tomar cuidado para não cair em um certo reducionismo, evitando, assim, o uso de uma noção de teoria “demasiado normativa”, como nos diz o autor. Ora, se há algo fundamental que o próprio Kant identifica, ao analisar o estado dessas ciências no interior da terceira *Crítica*, é que o vivo aparece sempre como um objeto que escapa a toda inferência, a todo cálculo, a toda explicação. Em última análise, é o conceito de organismo que, aos poucos, se delinea como um conceito-limite da experiência possível no interior da natureza e exige, para sua compreensão, algo que vai além de toda teoria.

À época de Kant, como sabemos, era já a física newtoniana que servia de modelo para a ciência matemática da natureza. Como nos mostra a *Crítica da Razão Pura*, o nosso entendimento humano, cujos conceitos puros determinam o domínio no qual se elabora o saber teórico da razão

(o domínio da experiência possível), não concebe outro tipo de causalidade para a natureza que não seja a causalidade eficiente. Kant assim o explica, no §65 da terceira *Crítica*:

A conexão causal, na medida em que só é pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) sempre descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*). (KANT, 2016, p. 268).

Sendo assim, o organismo coloca um problema para o entendimento precisamente porque não pode ser compreendido sob essa forma da causalidade: ele é um ser que “se organiza a si mesmo”, dirá Kant, e que rompe com a lógica do *nexus effectivus* na medida em que “é causa e efeito de si mesmo” (KANT, 2016, §64 e §65). Há nele algo que foge ao entendimento e, portanto, a toda experiência possível dos objetos naturais: nos termos empregados por Duchesneau, é a “integralidade funcional” desse ser que não pode ser explicada pelas mesmas leis matemáticas da física pelas quais se explicam os processos que ocorrem no interior da natureza inanimada. Isso não significa, evidentemente, que não haja, nos seres vivos, processos mecânicos redutíveis àquelas leis, mas sim que a apreensão da forma *interna* dos organismos exige da razão algum outro princípio, uma vez que este não se encontra no entendimento.

“A rigor”, diz Kant, “a organização da natureza não tem nada de análogo a nenhuma causalidade que conhecemos”. A única alternativa que a razão encontra, dentro de si, para justificar esse fenômeno é a de reduzi-lo ao princípio da causalidade final. Dessa maneira, o organismo será compreendido como um *fim*, isto é, como produto de uma causalidade técnica (própria da arte). Kant não deixa de reconhecer a insuficiência dessa explicação: “Diz-se muitíssimo pouco sobre a natureza a sua capacidade nos produtos organizados, quando se chama esta última de *análogo da arte*; pois nesse caso se representa o artista (um ser racional) fora dela”. (KANT, 2016, p. 270).

Uma vez reduzida ao princípio da causalidade final, ou técnica, a natureza não será mais compreendida como “causa de si mesma” em seus produtos organizados, já que a representação destes como fim deverá residir fora dela, na razão de um “artista”. Que esta solução seja dada, por Kant, no interior da terceira *Crítica*, sob o regime de um juízo que não é determinante, mas reflexionante, deixa claro quais seriam, para o autor, as condições de possibilidade de uma ciência da vida: para que o vivo possa ser, em si mesmo, objeto de algum saber teórico, é preciso que a razão estabeleça para si, no domínio da reflexão, uma “chave de leitura” para a compreensão do mesmo. O trabalho da faculdade de julgar teleológica consiste, justamente, em estabelece *a priori* o princípio de organização que deverá orientar, ou regular, o conhecimento do vivo:

*A prerrogativa de sair em busca de um modo de explicação meramente mecânico de todos os produtos naturais é, em si, inteiramente ilimitada; mas a faculdade de chegar a isso exclusivamente desse modo é, devido à constituição de nosso entendimento - na medida em que ele tem que lidar com coisas como fins da natureza -, não apenas muito limitada, mas também claramente delimitada: segundo um princípio da faculdade de julgar, não se consegue explicar nada sobre tais coisas seguindo-se apenas o primeiro procedimento, sendo-nos sempre necessário, portanto, subordinar o julgamento de tais produtos também a um princípio teleológico. (KANT, 2016, p. 314).*

Isso significa que, na passagem da física para a biologia, não basta apenas transferir, para a natureza viva, os modelos teóricos que servem para explicar a natureza não viva. O saber biológico não pode ser alcançado por um simples “acrécimo” de experiência, porquanto exige, da razão, um discurso que tem origem em uma outra faculdade, que não a teórica. Entre as duas ciências, é a diferença entre *explicação* e *interpretação* que está em jogo, cabendo ao investigador admitir de antemão (graças ao trabalho da crítica) que a experiência jamais o levará a explicar organização na natureza, mas que é, ao contrário, de uma “organização prévia” que ele deverá partir, antes de abandonar-se à experiência a fim de conhecer seu objeto.

## REFERÊNCIAS

DESCARTES, R. Description du corps humain. *In*: DESCARTES, R. *Oeuvres*. Ed. Adam; Tannery. Paris: Vrin, 1996.

DUCHESNEAU, F. F. *La Physiologie des Lumières*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: C. Gulbenkian, 2001.



## CAPÍTULO 5.

# COMPARAÇÕES EMBRIOLÓGICAS NO *ARCHITEKTONIKKAPITEL*: DISSONÂNCIAS PASSAGEIRAS OU DESAFINAÇÕES PROLONGADAS?

*Ubirajara Rancan de Azevedo MARQUES*

### INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Em 1781, antes de qualquer referência do próprio Kant a favor da epigênese<sup>2</sup>—referência direta, própria, em escrito seu publicado em

---

<sup>1</sup> Todas as referências a escritos de Kant publicados na *Akademie-Ausgabe* ["AA"] serão aqui feitas de acordo com a sistemática adotada pela *Kant-Gesellschaft*, disponível em: <http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/autoren.html>. Acesso em: 16 de maio de 2018. Se, no âmbito de tais abreviações, não houver sigla cunhada para determinado texto de Kant tido aqui em conta, será sempre citado por extenso o título original do mesmo, em conformidade com a "AA". Em havendo interposição textual minha no âmbito duma citação, ela será sempre indicada por "[U.R.]", abreviatura de "Ubirajara Rancan". Salvo advertência em contrário, as traduções para o português são minhas. Para os escritos do filósofo tidos cá em conta, utilizou-se a seguinte versão eletrônica dos mesmos: »*Kant im Kontext III*« – *Komplettausgabe* - 3. Aufl. 2013 – Release (XP/Vista/7/8) 4/2014 *Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungsnachschriften*. Herausgegeben von Karsten Worm und Susanne Boeck. 1. Aufl., Berlin 2007, 2. erw. Aufl. 2009, 3. erw. Aufl. u. technisches Update-Release 2013.

<sup>2</sup> A primeira referência de Kant à "epigênese"— referência nominal, própria, em escrito seu publicado em vida—ocorre—em registro metafórico-especulativo—na KrV, ao final da "Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento", em 1787 [Kant, KrV, B 167]. Já a primeira referência dele a ela em registro

vida—, dois trechos comparativos d’“A Arquitetônica da Razão Pura” não terão desperto nenhuma atenção especial no leitor. Tais passagens, além de não mencionarem essa teoria embriológica, optam por um tipo de comparação que, sem o nomear diretamente, apóia-se com clareza no preformismo e, pois, em modelo generativo oposto à epigênese.

Mas com a publicação por Erdmann<sup>3</sup> de reflexões<sup>4</sup> do filósofo, tornou-se documentalmente viável a possibilidade de algum conflito entre

---

embriológico—referência também nominal, própria, em escrito seu publicado em vida—ocorre somente no “§ 81” da KU [Kant, KU, AA 05: 422-423]. Cf. Sloan (2002, p. 242): «*In 1785 Kant for the first time in his published writings employed the embryological term “epigenesis”*». A observação de Sloan deverá ser mitigada, já que o termo em pauta, efetivamente usado por Kant em suas *Recensionen zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, foi-o, porém, no interior duma citação da obra recenseada. A propósito, a citação de Kant, do modo como feita, não corresponde a nenhuma passagem propriamente dita do texto de Herder, mas a um recorte e realinhamento de afirmações do autor [no cotejamento abaixo, foi destacado em negrito o conteúdo comum a ambos os textos]:

*Präformirte Keime hat kein Auge gesehen. Wenn man von einer Epigenesis redet, so spricht man uneigentlich, als ob die Glieder von außen zuwüchsen. [...]*

[Kant, RezHerder, AA 08: 50]

*Präformierte Keime, die seit der Schöpfung bereitlagen, hat kein Auge gesehen [...] Sieht man diese Wandlungen, diese lebendigen Wirkungen sowohl im Ei des Vogels als im Mutterleibe des Tiers, das Lebendige gebärt, so, dünkt mich, spricht man uneigentlich, wenn man von Keimen, die nur entwickelt würden, oder von einer Epigenesis redet, nach der die Glieder von außen zuwüchsen. [...]*

[Herder, 2004].

<sup>3</sup> No âmbito das “reflexões” publicadas por Erdmann, são duas as que mencionam a “epigênese”; cf. Erdmann (1882) [“*Reflexionen zur Anthropologie*”]; 1884 [“*Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*”]; p. 276; p. 375. Na primeira destas, lê-se: “*Ursprung transscendentaler Begriffe: 1) per intuitionem mysticam, 2) <per> influxum sensitivum, 3) per praeformationem, 4) per epigenesin intellectualem* †) — *intellectual, intuitiv oder discursiv. — Der Zweck der Metaphysik ist Gott und eine künftige Welt. — EPICUR nichts a priori.*” [cf. Kant, Refl, AA 18: 12: “*Ursprung transscendentaler Begriffe I. per intuitionem mysticam. 2. (§ influxum) sensitivum. 3. per praeformationem. 4. per epigenesin intellectualem. (§ intellectuality intuitiv oder discursiv.) Der Zweck der Metaphysik ist Gott und eine künftige Welt. epicur nichts a priori.*”]. Já a nota “†)” de Erdmann, diz: “Das possibilidades aqui conjuntamente ordenadas, o ‘§ 27’ da Crítica [da Razão Pura] aceita unicamente a primeira e a quarta; a terceira (Crusius) só é mencionada para ser retirada; a quarta, que em 1772 está no primeiro plano da reflexão, é completamente recusada” [“†) *Von den hier coordinirten Möglichkeiten lässt die Kr. § 27 nur noch die erste und vierte gelten. Die dritte (Crusius) wird nur erwähnt, um abgewiesen zu werden. Die vierte, die 1772 im Vordergrund der Ueberlegung steht, ist ganz zurückgetreten.*”]. As afirmações de Erdmann parecem mostrar-se parcialmente incoerentes para com o conteúdo do “§ 27” a que ele próprio recorre em tal nota para fundamentá-las, pois a origem dos conceitos transcendentais por intuição mística [“per intuitionem mysticam”], sequer mencionada no parágrafo em questão, não é positivamente aceita por Kant como uma possibilidade explicativa da origem de tais conceitos. A afirmação final de sua nota mostra-se inda mais peremptoriamente incoerente para com o conteúdo do “§ 27”, já com ela própria, pois que, depois de afirmar que: “Das possibilidades aqui conjuntamente ordenadas, o ‘§ 27’ da Crítica [da Razão Pura] aceita unicamente a primeira e a quarta”—e a “quarta” é justo a explicação da origem dos conceitos transcendentais “per epigenesin intellectualem”, a única aceita em tal parágrafo—, ele afirma: “a quarta, que em 1772 está no primeiro plano da reflexão, é completamente recusada”.

<sup>4</sup> Anteriormente à publicação por Erdmann dum grande conjunto de manuscritos de Kant [cf., aqui, a nota imediatamente anterior], Rosenkranz e Schubert já haviam publicado, havia então quarenta anos, algo

esses trechos da Arquitetônica e apontamentos de Kant presumivelmente anteriores a eles. Em rigor, já assim em 87, quando, ao reaparecerem intocados no mesmo capítulo da obra, os dois fragmentos aqui em pauta sobrevinham ao “Resultado dessa Dedução dos Conceitos do Entendimento”, momento da Razão Pura no qual, por meio de um quadro igualmente comparativo, a epigênese suplantava as opções da geração equívoca e do sistema da pré-formação.

Tendo unicamente em conta o plano metafórico-especulativo em que Kant vale-se de tais teorias, e com o objetivo de ajustar o tom aparentemente conflituoso de tais passagens da Arquitetônica, proponho aqui uma rápida análise de quatro das anotações manuscritas de Kant, bem como de parte das metáforas embriológicas do final da dedução B.

Mas, em primeiro lugar, os trechos em questão: “[A ideia de ciência] encontra-se na razão como um germe, no qual todas as [suas] partes encontram-se ocultas, ainda muito envoltas, [sendo] dificilmente reconhecíveis à observação microscópica”;

Os sistemas, como vermes, parecem ter sido formados por uma *generatio aequivoca*—[e, pois,] de início de forma mutilada, com o tempo, completamente—, a partir da mera confluência de conceitos coletados, embora todos eles em conjunto tivessem seu esquema—como o germe originário [deles próprios]—na razão que meramente se evolve. (KANT, KrV, A 835 / B 863)<sup>5</sup>.

---

proveniente do mesmo fundo: cf. Rosenkranz e Schubert (1842, p. 215-277). Já os três tomos nos quais Reicke publicaria os “*Lose Blätter aus Kants Nachlass*” [Mitgeteilt von Rudolf Reicke. Königsberg in Pr. Verlag von Ferd. Beyer’s Buchhandlung (Thomas & Oppermann)], e que primeiro apareceriam nos volumes 24, 25, 30, 31 e 35 do *Altpreußische Monatsschrift*, viriam a lume respectivamente em 1889, 1895 e 1898. Pouco mais de uma década depois, por sua vez, teríamos: Häring (1910). Por fim, Adickes, editor dos volumes XIV a XIX dos *Gesammelte Schriften* de Kant na “AA”, volumes concernentes a parte da terceira divisão [“*Handschriftlicher Nachlass*”] do *corpus* kantiano em tal edição, publicou os cinco primeiros deles respectivamente em 1911, 1913, 1914, 1926 e 1928, ano de sua morte. Acerca das referências a Erdmann, Reicke e Häring, cf. Echeverri (2008, p. 271-272); para as referências a Adickes, cf. *Neuedition, Revision und Abschluss der Werke Immanuel Kants*. Disponível em: <http://kant.bbaw.de/die-akademie-ausgabe/abteilung-iii-handschriftlicher-nachlass/abteilung-iii> Acesso em: 23 maio 2018. Agradeço ao Dr. Gualtiero Lorini pela gentileza de suas indicações a propósito de Rosenkranz e Schubert.

<sup>5</sup> As traduções que aqui componho, não tendo nenhuma intenção de subrepticamente criticar opções já conhecidas dos originais a elas correspondentes [quer no âmbito de diferentes transposições integrais dos escritos em que se encontrem, quer no de artigos ou livros que as citem], têm o único propósito de dar a conhecer ao leitor o modo como eu próprio as compreendi. Neste sentido, em razão de alguma ênfase julgada necessária, às vezes propositadamente repito nomes e excluo pronomes, bem como, a título elucidativo, acrescento uma que outra palavra ao original kantiano.

Pela primeira dessas passagens, o modo como a ideia de ciência “encontra-se na razão” fá-la parecer um “germe”. Anteposta às premissas que a embasam, tal conclusão refere-se ao fato de eu não poder decompor tal ideia, não lhe ver “todas as partes”, não as reconhecer como partes dela. As dificuldades inerentes à comparação em causa tanto se referem a “todas as partes” da ideia de ciência estarem prepostas na razão, quanto à germinação de tal ideia exigir o envolvimento de “todas as [suas] partes”, que, uma vez descobertas, serão reconhecidas em sua identidade própria. Já pela segunda tem-se um confronto interno entre geração equívoca e pré-formação, com o abandono da primeira de tais explicações e a consequente aceitação da segunda. Nela, os sistemas, parecendo à primeira vista ter-se originado e desenvolvido abiogeneticamente, não pareceriam, por isso mesmo, ter-se formado arquetonicamente, de acordo com quanto prescrito pela arquetônica da razão pura ali mesmo em curso, ou não pareceriam ter-se formado segundo uma arte-de-construir<sup>6</sup> devida aos mesmos<sup>7</sup>. Em verdade, eles pareceriam ter sido formados pela mera confluência casual das matérias que os constituíssem, conforme o tempo de surgimento dessas na experiência. Não obstante tal impressão, os sistemas, ao contrário, têm como que sua figura<sup>8</sup> esboçada *a priori* na e pela razão, de acordo com uma ideia do todo a governar esta sua progressiva inteira configuração. Em tal caso, no tocante a suas constituição e *evolvimento*<sup>9</sup>, eles serão assemelhados a um germe originário, num cotejo que, tal o encontrado na passagem anterior<sup>10</sup>, assenta-se sobre a mesma pré-formação, que, em princípio e de modo geral, é doutrinalmente incoerente com a epigênese.

---

<sup>6</sup> Quando, na abertura do capítulo da “Arquetônica”, Kant afirma: “*Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme*” [Kant, KrV, A 832 / B 860], parece teria sido preferível, pela correspondência já comum entre o termo de origem grega e o termo alemão, ele ter dito: “*Ich verstehe unter einer Architektonik die **Baukunst der Systeme***” [negrito meu]. Uma indicação da possível naturalidade de tal preferência poderá encontrar-se em: Schmid (1998; p. 71): “*Architectonik [...] ist die **Baukunst der Systeme** [...]*” [negrito meu].

<sup>7</sup> Cf. Kant, KrV, A 832 / B 860.

<sup>8</sup> Penso que a acepção de “*Schema*” no *Architektonikkapitel* não corresponderá à do mesmo termo no *Schematismuskapitel*. O mesmo se diga, por sinal, do uso de tal expressão em outras passagens da primeira Crítica; cf. por exemplo: Kant, KrV, A 405-406 / B 432; A 669-699 / B 697-727.

<sup>9</sup> O vocábulo “*evolvimento*” não consta do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, no qual, contudo, encontra-se “*evolver*” [cf. VOCABULÁRIO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA (2009)].

<sup>10</sup> Já no segundo parágrafo de tal capítulo encontra-se uma como que antecipação de tal retórica preformista; cf. Kant, KrV, A 832-833 / B 860-861.

Nas passagens aqui em pauta, contudo, o que talvez mais surpreenda, quando notado, seja o fato de na segunda delas Kant aludir positivamente à geração equívoca dos vermes, algo que, parece, será não só inédito nele no que se refira à abiogênese dum qualquer ser vivo, como contraposto a declarações gerais suas—diretas ou não<sup>11</sup>—sobre a pertinência, em que grau for, da mesma explicação embriológica. Com isso, se, do ponto de vista comparativo, tal segunda passagem somente reforça a opção preformista do trecho que a antecede, ela, do ponto de vista embriológico, permite presumir a aceitação, por Kant, da abiogênese como forma generativa dos vermes.

Face a tais comparações, a epigênese torna-se uma espécie de eminência parda às avessas, celebridade esquecida<sup>12</sup> numa comparação que, devendo em princípio ser-lhe favorável [em 81, tendo-se em mente reflexões presumivelmente anteriores à KrV; em 87, levando-se em conta o final da dedução transcendental], é-lhe à primeira vista contrária<sup>13</sup>.

## 1. COMPARAÇÕES EMBRIOLÓGICAS NAS REFLEXÕES

Entre as *Reflexionen*, quatro<sup>14</sup> delas não somente citam epigênese e pré-formação, mas mantêm entre si não poucas referências comuns. Ei-las:

<sup>11</sup> Cf. Kant, VvRM, AA 02: 435; KU, AA 05: 419; Refl, AA 17: 591; V-Met/Dohna, AA 28: 649.

<sup>12</sup> A propósito, reconhecendo-se que o metaforismo embriológico kantiano—em clave especulativa e no âmbito das *Werke*—é um procedimento exclusivo da KrV e dos Prolegômenos [cf. Kant, Prol, AA 04: 274; AA 04: 279; AA 04: 353; AA 04: 362-5; AA 04: 368], vale recordar que a epigênese também está ausente nesta última obra.

<sup>13</sup> Aparentemente não tão comum no jargão filosófico da época, a expressão “ideia do todo”, como “*Idée du Tout*”, aparece no *Ensaio analítico sobre as faculdades da alma*, de Charles Bonnet (1760, p. 190-191), obra que, vertida para o alemão dez anos depois por Schütz—que se tornaria defensor e promotor da filosofia crítica—, teve tal expressão traduzida [literalmente] por “*Idee des Ganzen*” / “*Idee vom Ganzen*”: Schütz (1770-1771; p. 186-187). Mas já em 1716, no “Prefácio” à sua tradução da *Odisseia*, Madame Dacier [Anne Le Fèvre Dacier] assim observava: “*le beau consiste dans l'ordre et dans la grandeur, c'est pourquoy rien de trop petit ne peut estre beau, parce que la vuë se confond dans un objet qu'on voit en un moment presque insensible; rien de trop grand ne peut estre beau non plus, parce qu'on ne le voit pas d'un coup d'œil, & qu'en voyant ses parties successivement l'une après l'autre, le spectateur perd l'idée du tout, comme s'il voyoit un animal qu'il auroit dix mille stades de long*” [L'ODYSSÉE..., 1716, p. 19].

<sup>14</sup> Não levo aqui em conta a também rica *Reflexion* de número “4446” [cf. Kant, Refl, AA 17: 553-554], pois que—ao menos segundo Adickes—parte já representativa de seu conteúdo conteria acréscimos posteriores à presumida data de sua composição [“aproximadamente 1772”].

Crusius explica os princípios reais da razão segundo o *systema praeformationis* (a partir de *principiis* subjetivos); Locke, como Aristóteles, segundo o *influxus physicus*; Platão e Malebranche, a partir do *intuitus intellectualis*; nós, segundo a epigênese, a partir do uso das leis naturais da razão. (Kant, Refl, AA 17: 492)<sup>15</sup>;

Se os conceitos são meramente *educta* ou *producta*. \* pré-formação e epigênese[.] \* (§ *producta* ou por influxo físico (§ empírico) ou pela consciência da constituição formal de nossa sensibilidade e entendimento por ocasião da experiência; por conseguinte, *producta a priori*, não *a posteriori*). (Kant, Refl, AA 18: 08)<sup>16</sup>;

Origem dos conceitos transcendentais: 1. *per intuitus mysticus*; 2. [*per*] (§ *influxus*) *sensitivus*; 3. *per praeformationis*; 4. *per epigenesis intellectualis*. (§ *intellectualia intuitivos ou discursivos*)”. (Kant, Refl, AA 18: 12)<sup>17</sup>.

“O sistema lógico dos conhecimentos intelectuais é [...] ou o empírico ou o transcendental: o primeiro, de Aristóteles e Locke; o segundo, ou o da epigênese ou o da involução; adquirido ou inato” (Kant, Refl, AA 18: 275)<sup>18</sup>.

Em tal conjunto, a primeira reflexão contém quatro afirmações que, em todas ou na maioria das demais, estão nelas total ou parcialmente reproduzidas. Com efeito, à identificação de Crusius com os princípios reais da razão via sistema da pré-formação remetem nas demais, respectivamente: conceitos eduzidos via pré-formação; origem dos conceitos transcendentais por pré-formação; sistema lógico dos conhecimentos intelectuais de tipo transcendental via involução. À identificação de Locke e Aristóteles com os princípios reais da razão via influxo físico remetem nas demais, respectivamente: conceitos produzidos por influxo físico [empírico] [conceitos produzidos *a posteriori*]; origem dos conceitos transcendentais por influxo sensitivo; sistema lógico dos conhecimentos intelectuais de

<sup>15</sup> Texto manuscrito, segundo Adickes, “entre aproximadamente 1770 e 1771”.

<sup>16</sup> Texto manuscrito, segundo Adickes, “por volta de 1776-1778”.

<sup>17</sup> Texto manuscrito, segundo Adickes, “por volta de 1776-1778”.

<sup>18</sup> Texto manuscrito, segundo Adickes, “entre aproximadamente 1780 e 1783” ou “entre aproximadamente 1788 e 1789”.

tipo empírico. À identificação de Platão e Malebranche com os princípios reais da razão via intuição intelectual remete, na terceira reflexão: origem dos conceitos transcendentais por intuição mística. À identificação do próprio Kant com princípios reais da razão pela epigênese, a partir do uso das leis naturais da razão, remetem nas demais, respectivamente: conceitos produzidos pela consciência da constituição formal de nossa sensibilidade e entendimento por ocasião da experiência [conceitos produzidos *a priori*]; origem dos conceitos transcendentais por epigênese intelectual; sistema lógico dos conhecimentos intelectuais por epigênese.

A primeira e a terceira reflexões apresentam respectivamente as mesmas seguintes opções: sistema da pré-formação e pré-formação; influxo físico e influxo sensitivo; intuição intelectual e intuição mística; epigênese e epigênese intelectual. Pela segunda têm-se as seguintes oposições: conceitos eduzidos e conceitos produzidos; conceitos produzidos *a posteriori*, por influxo físico ou empírico, e conceitos produzidos *a priori*. Pela quarta tem-se a oposição entre sistema empírico e sistema transcendental, e, neste último, a oposição entre epigênese [que indicará conhecimentos intelectuais adquiridos] e involução [que indicará conhecimentos intelectuais inatos].

Com isso, para efeito do que aqui se tem em vista, e, pois, desprezando-se as opções do influxo físico e da intuição intelectual, serão pertinentes os dois seguintes alinhamentos gerais, o primeiro rechaçado, o segundo aceito: 1. pré-formação; educação conceitual; conhecimentos intelectuais inatos; 2. epigênese; produção conceitual; conhecimentos intelectuais adquiridos. Com respeito à oposição entre conhecimentos intelectuais inatos e adquiridos, ela dá-se no âmbito comum do sistema de tipo transcendental, metaforicamente subdividido em por-epigênese e por-involução. Não sendo exatamente ortodoxa no âmbito da crítica kantiana uma significação de “transcendental” que contemple conceitos inatos, deve-se compreender tal termo, aí, *lato sensu*; ou seja: em mera oposição geral a empírico [a outra divisão principal na mesma reflexão], pelo que, assim, os conhecimentos intelectuais obtidos no sistema lógico de tipo transcendental—quer por epigênese, quer por involução—rejeitarão em ambos os casos uma origem empírica. Assim, por sinal, os conhecimentos

alcançados por epigênese serão todos adquiridos, embora não adquiridos empiricamente, inferência que aproxima tal reflexão, quer de quanto já dito a respeito na *Dissertação de 70*<sup>19</sup>, quer do que no mesmo sentido dirá a *Resposta a Eberhard* (Kant, *ÜE*, AA 08: 221-223).

Não obstante as dificuldades relativas à datação das reflexões, que não permitem as conclusões de Adickes a respeito na *Akademie-Ausgabe* sejam isentas de controvérsia, ao menos as duas primeiras reflexões aqui citadas—que, segundo ele, teriam sido respectivamente manuscritas em “cerca de 70-71” e “por volta de 1776-1778”—parecem admitir uma suficiente aproximação com partes de dois escritos do filósofo objetivamente datados [a chamada “*Dissertação de 70*”—principalmente ela—e a carta a Herz de fevereiro de 72], tal como atestado pelas seguintes duas tabelas comparativas:

**Reflexões.**

“leis naturais da razão”<sup>21</sup>;

“princípios reais da razão”<sup>27</sup>;

“consciência da constituição formal de nossa sensibilidade e entendimento por ocasião da experiência”<sup>29</sup>.

**Dissertação.**

“lei natural do espírito”<sup>22</sup>;

“lei interna da mente”<sup>23</sup>;

“lei estável inerente à sua natureza” [inerente à natureza do espírito]<sup>24</sup>;

“leis permanentes” [leis permanentes na mente]<sup>25</sup>;

“lei do espírito”<sup>26</sup>;

“princípio interno da mente”<sup>28</sup>;

“conceitos abstraídos das leis ínsitas na mente (atendendo às ações desta por ocasião da experiência)”<sup>30</sup>.

<sup>19</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 51 [cf. Kant, MSI, AA 02: 398]; p. 66 [cf. Kant, MSI, AA 02: 404].

<sup>20</sup> Kant, I. *Refl*, AA 17: 492.

<sup>21</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 44 [cf. Kant, MSI, AA 02: 392].

<sup>22</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 60 [cf. Kant, MSI, AA 02: 401].

<sup>23</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 65 [cf. Kant, MSI, AA 02: 404].

<sup>24</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 68 [cf. Kant, MSI, AA 02: 406].

<sup>25</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 68 [cf. Kant, MSI, AA 02: 406].

<sup>26</sup> Kant, I. *Refl*, AA 17: 492.

<sup>27</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 44 [cf. Kant, MSI, AA 02: 393].

<sup>28</sup> Kant, I. *Refl*, AA 18: 08.

<sup>29</sup> Kant, I. *Dissertação de 1770*, p. 48 [cf. Kant, MSI, AA 02: 395].



### Reflexões.

“Crusius explica os princípios reais da razão segundo o *systema praeformationis* (a partir de *principiis* subjetivos)”<sup>31</sup>.

“princípios reais da razão”<sup>32</sup>.

### Carta.

“Crusius [admitiu] certas regras implantadas para julgar, e conceitos que Deus já plantara na alma humana, assim como tinham de ser para harmonizar-se com as coisas”.

“*principiis* reais” [do entendimento]<sup>33</sup>.

## 2. COMPARAÇÕES EMBRIOLÓGICAS NA DEDUÇÃO B

Examinemos agora parte das metáforas embriológicas do “§ 27” da Razão Pura.

Trata-se ali da “concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”. De modo a ser-nos facultado um conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, estes têm de obrigatoriamente limitar-se ao domínio da experiência possível. Consoante tal limitação, as categorias que se lhes refiram [também as formas-de-intuir que os receptem] terão de ser obrigatoriamente puras.

Em conformidade com as reflexões de que aqui se tratou, a trama metafórica do “§ 27” repõe em cena a epigênese [“(um como que sistema da *epigênese* da razão pura)”] e a pré-formação [“(um como que *sistema-da-pré-formação* da razão pura)”], acrescentando-lhes a geração equívoca [“(uma espécie de *generatio aequivoca*)”], ausente naquelas. Seja pelo advérbio [“*gleichsam*”] que em duas das três formulações em pauta acompanha o elemento metaforizante escolhido, seja pelo fato de que, entre parêntesis, tais formulações todas parecem indicar três típicos apostos [o que, para efeito da coerência interpretativa das passagens que as contêm, não os torna indispensáveis], o metaforismo embriológico do “§ 27” da KrV não parece ter sido originalmente proposto pelo filósofo como matéria especial ou suplementar de consideração.

Conforme reza o texto: “Há somente dois caminhos sobre os quais pode ser pensada uma concordância necessária da experiência com

<sup>30</sup> Kant, I. Refl, AA 17: 492.

<sup>31</sup> Kant, I. Refl, AA 17: 492.

<sup>32</sup> Kant, I. Br, AA 10: 131.

os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna possível esses conceitos, ou esses conceitos tornam possível a experiência” (Kant, KrV, B 166). “Conceitos originários” (Kant, KrV, A 17), as categorias [com elas as formas-de-intuir] não admitem o primeiro caminho, pelo qual seriam engendradas empiricamente. Só dois havendo, resta-lhes o segundo, pelo qual “tornam possível a experiência”. Tal o enquadramento a preparar o raciocínio em clave metafórica, cuja articulação interna, de acordo com a afirmação da existência de “somente dois caminhos *etc.*”, disporá duas alternativas, embora, a seguir, acrescente-lhes uma espécie de *via media* entre elas. Consoante tal apresentação, as comparações propostas devem ter em mente a “concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”. Pela primeira, que considera o primeiro dos dois caminhos existentes—“a experiência torna possível esses conceitos”—, é descartada a origem empírica das categorias, a qual, se admitida, implicaria “uma espécie de *generatio equivoca*” das mesmas. A comparação, como se vê, trata diretamente da origem das categorias, não da “concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”, embora, claro está, uma suposta origem empírica das categorias viesse a pôr inteiramente por terra todo o edifício da dedução transcendental, e, pois, a “concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”.

Não lhe parecendo fosse o caso de examinar tal alternativa gnoseológica, Kant tampouco investiga o fundamento da comparação de que se vale, mas, de modo tácito, apela a um juízo supostamente bastante geral, desfavorável a esta, a fim de metaforicamente neutralizar aquela alternativa gnoseológica. Equiparadas entre si uma possível origem *empírica* das categorias *puras* e uma possível origem *abiogenética* de um novo ser *vivo*, a recusa de uma e de outra hipóteses dá-se pela tacitamente pré-recusada tese da equivocidade generativa em geral em sentido metafórico, ou, de forma positiva, pela tacitamente pré-admitida tese da univocidade generativa em geral no mesmo sentido.

Com somente duas possibilidades de escolha, a primeira descartada, a comparação seguinte atém-se ao segundo dos dois únicos caminhos existentes para a questão da “concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”; a saber: “[as categorias] tornam possível a ex-

periência”, assim se dando justo por elas “[conterem], por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda a experiência em geral”.

Mantendo o procedimento argumentativo anterior, Kant não investiga o fundamento da comparação de que se vale, mas, de modo tácito, apela a um juízo supostamente bastante geral, favorável a ela, a fim de metaforicamente encarecer a alternativa gnoseológica que ela tem em vista destacar. Contrariamente ao que se passou com relação à comparação pela geração equívoca, Kant não examina agora a origem das categorias, mas, de acordo com a comparação em pauta, concluindo que “as categorias contêm, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda a experiência em geral”, leva-nos a esperar não só que tal conclusão esteja de acordo com a hipótese epigenética, mas, sobretudo, que a mesma seja por esta reforçada. Assim, a afirmação de que “as categorias contêm *etc.*” deve estar inteiramente de acordo com o específico da epigênese. Como, porém, tal ajuste? Para expressá-lo em poucas palavras, à frase que textualmente afirma: “[A]s categorias contêm, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda a experiência em geral”—frase que, respeitante ao objeto metaforizado [“concordância necessária da experiência com os conceitos de seus objetos”], conterà a razão de ser da metáfora que a ele se conforma—, a tal frase tacitamente corresponderá, como frase justificadora do elemento metaforizante em pauta: *os germes e disposições contêm, por parte do embrião, os fundamentos da possibilidade de desenvolvimento de todos os corpos organizados em geral*. Logo: ao objeto metaforizado “categorias” corresponderá o elemento metaforizante germes e disposições; ao objeto metaforizado “entendimento”, o elemento metaforizante embrião; por fim, ao objeto metaforizado “fundamentos da possibilidade de toda a experiência em geral”, o elemento metaforizante fundamentos da possibilidade de desenvolvimento de todos os corpos organizados em geral.

A inserção dos termos “germes” e “disposições”, ausentes do texto em exame, não só lança luz sobre a estrutura da presente comparação, mas faculta coerência procedimental entre início e fim da “Análítica dos Conceitos” na segunda edição da KrV, posto que no texto daquele [comum a ambas as edições da obra] já fora dito que:

Seguiremos [...] os conceitos puros até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano, nos quais estão preparados, até que, liberados das condições empíricas a eles apendentes, sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência e apresentados em sua pureza pelo mesmo entendimento.

Ou seja: em 87, Kant terá aberto e fechado essa crucial etapa da KrV com, respectivamente, termos e comparações perfeitamente sintonizáveis em suas duas pontas.

Tendo presente que, na epigênese, germes e disposições “cont[ê]m em si [...] o princípio da formação, mas não a própria formação” (BONSIEPEN, 1997, p. 115) [se também a formação, estaríamos no âmbito de um preformismo radical], as categorias, correspondentemente, deverão conter os princípios da possibilidade de toda a experiência possível em geral, não porém a própria experiência possível em geral. Como, em tal caso, a “formação” das categorias? Para coadunar-se com a epigênese, ela terá de pressupor um princípio a orientá-la, correspondente aos germes e disposições desta doutrina embriológica.

Quando, no início da “Analítica dos Conceitos”, Kant fala dos primeiros germes e disposições nos quais estão preparados os conceitos puros, tal significará que o preparo de tais conceitos corresponderá ao fato de os mesmos estarem *em germe*, *dispostos* de maneira tal que, apenas suscitados pela experiência, desenvolvam, em atenção à multiplicidade resultante da apreensão do objeto, sua plena faculdade sintetizadora. Assim, sem estarem *prontos*, seu desenvolvimento por ocasião da experiência não corresponderá ao que, no plano embriológico, seria a mera *aumentação* de homúnculos pré-formados. Nesse sentido, o desenvolvimento em pauta será não propriamente o de categorias como tais já dadas, mas o de germes e disposições nos quais, como em seu fundamento inato (Kant, ŪE, AA 08: 222), elas estão preparadas, e de cujo desenvolvimento serão originariamente adquiridas *como* categorias (Kant, ŪE, AA 08: 223).

Se assim, porém, e à luz da metáfora epigenética do “§ 27” da KrV, não parecerá razoável sustentar um número pré-determinado de conceitos puros e suas identidades lógicas pré-definidas, pois, em tal caso,

não se veria como eles não fossem *radicalmente* inatos, individualmente pré-formados. Em contrapartida, parecerá razoável afirmar a existência de somente uma *preparação genérica* de tipo categorial, caso em que, se tanto, as categorias não serão mais do que *moderadamente* inatas, tal inatidade moderada limitando-se ao “fundamento” do qual venham a ser originariamente adquiridas, ou aos “primeiros germes e disposições no entendimento humano, nos quais estão preparad[a]s”.

### 3. CONCLUSÃO

Agora, ao cabo do percurso trilhado, com os elementos ao longo dele reunidos, cumpre precisar a qualidade daqueles dois fragmentos da Arquitetônica dos quais se partiu e, face aos mesmos, ajustar o foco da epigênese ali ausente.

Em primeiro lugar, as quatro ocorrências de epigênese nas *Reflexionen* acima lembradas não se distinguem entre si. Em segundo lugar, as teorias embriológicas da pré-formação e da epigênese—malgrado a fusão de ambas na fórmula [paroxista] “pré-formação genérica”, da qual se vale Kant exclusivamente na KU—aparecem em tais reflexões de forma sempre antagonizada. Por fim, as duas primeiras das quatro reflexões acima citadas não estarão distantes de fórmulas encontradas na Dissertação de 70 e na carta a Herz de fevereiro de 72.

De tais três observações—a univocidade de epigênese, o antagonismo entre ela e a pré-formação e a proximidade acima referida—, surgem duas possibilidades conclusivas não excludentes entre si: 1. ao menos na primeira metade dos anos 70, Kant ainda não disporia da hipótese manifesta em 90 na fórmula “pré-formação genérica”; 2. embora já dela dispondo, seu emprego em clave metafórico-especulativa não se lhe revelava oportuno. Seja como for, a primeira dessas duas possibilidades não pode de maneira nenhuma significar que o filósofo não possuísse dados suficientes a respeito da epigênese, tanto que ele não somente a considera, como a confronta com a teoria desde o Seiscentos a ela oposta.

Presumivelmente após [ao menos] as duas primeiras das quatro reflexões aqui lembradas, nas quais epigênese e pré-formação são citadas de forma antagonizada, o “§ 27” da KrV, de forma também antagonizada, fala em “um como que sistema da *epigênese* da razão pura” e em “um como que *sistema-da-pré-formação* da razão pura”. Não se trata absolutamente de, em tal parágrafo—para rechaçar a hipótese interpretativa que identificaria o “(um como que sistema da *epigênese* da razão pura)” e a pré-formação genérica—, destacar a mera ausência desta última, mas do fato de, contrariamente ao que, pela reunião de ambas, tal fórmula em três anos fará, Kant ainda permanecer, em 87, autonomizando antagonicamente epigênese e pré-formação, em total sintonia com o procedimento adotado nas *Reflexionen* aqui lembradas. Se assim, não haveria por que estranhar, em tal segunda edição da KrV, no âmbito das comparações embriológicas da Arquitetônica, a falta de uma epigênese *qua* pré-formação genérica, pois, na conclusão da dedução B, pré-formação e epigênese aparecem ainda cada qual por si. O que se pode então estranhar no penúltimo capítulo da KrV em 87 [mas já em 81, tendo-se em conta as *Reflexionen* acima recordadas] é a ausência da epigênese, simplesmente.

Já conforme o “§ 27”, há uma sistematicidade comum—inda que alusiva, insuficiente [“um como que”]—às alternativas de um “sistema da *epigênese* da razão pura” e de um “*sistema-da-pré-formação* da razão pura”. Se nos voltarmos agora para o segundo dos dois fragmentos acima citados da Arquitetônica, o objeto nele em destaque é “sistemas”. Pela conclusão da segunda comparação embriológica de tal capítulo, o “germe originário” a qualificar a sistematicidade de todo sistema reside “na razão que meramente se evolve”. Se pensarmos a sistematicidade—quer do “sistema da *epigênese* da razão pura”, quer do “*sistema-da-pré-formação* da razão pura”—a partir do “germe originário” que a qualifica como tal, teremos que a sistematicidade de um e outro sistemas reside “na razão que meramente se evolve”. Coincidindo em tal ponto, uma e outra distanciam-se da geração equívoca, assistemática por definição. Se assim, a opção preformista de Kant nas comparações embriológicas da Arquitetônica—especialmente na segunda—indicará preferencialmente uma escolha anti-geração equívoca.

Mas por que não em tal caso a opção pela epigênese já antes escolhida [quer nas *Reflexionen*, quer sobretudo no “§ 27”]? Somente pelo fato de, em parte, esta proceder mecanicamente, o que a aproxima da geração equívoca, toda mecânica<sup>33</sup>. Se se trata de comparativamente salientar a inteira organicidade da ideia de sistema, melhor fazê-lo por dois elementos absolutamente contrários entre si: geração equívoca [assistemática, conduzida de modo inteiramente mecânico] e pré-formação [sobrenaturalmente garantida, mas completamente sistemática]. Se assim, não devemos estranhar a opção preformista de Kant na Arquiteônica, mesmo depois de uma epigênese já por assim dizer vitoriosa *em face* da pré-formação, quer nas *Reflexionen*, quer no final da dedução B.

Qual o quadro sinótico conclusivo? Em clave metafórico-especulativa, Kant estabelece, nas *Reflexionen* e no “§ 27” da KrV, uma comparação entre pré-formação e epigênese. Na Arquiteônica, também em clave metafórico-especulativa, ele o faz entre geração equívoca e pré-formação. Naquelas, sua escolha recai sobre a epigênese; na última, sobre a pré-formação. Representadas antagonicamente em clave metafórico-especulativa, quer nas *Reflexionen*, quer na Crítica em 87, pareceria nalguma medida estranho epigênese e pré-formação pudessem ambas subsistir na mesma obra, uma e outra às custas da denegação da alternativa contrária. Mas se as três opções aparecem confrontadas no “§ 27”, somente duas delas apresentam-se nas *Reflexionen* [epigênese e pré-formação] e na Arquiteônica [geração equívoca e pré-formação], tal como assinalado na tabela comparativa seguinte:

1.	2.	3.
Reflexões.	“§ 27”.	Arquiteônica.
<b>Epigênese.</b>	Geração equívoca.	Geração equívoca.
Pré-formação.	<b>Epigênese.</b>	<b>Pré-formação.</b>
	Pré-formação.	

<sup>33</sup> Recorde-se, a propósito, o final do “§ 81” da KU, no qual se lê: “[a razão], ao menos no que concerne à transplantação, considera a natureza como autoproducente, não simplesmente como desenvolvente; e, assim, com o menor investimento [*Aufwande*] possível do sobrenatural, [ela] transfere à natureza, a partir do primeiro começo, tudo o que se segue [a este]” [Kant, KU, AA 05: 424].

A solução aqui apresentada para uma convivência harmoniosa entre os dados da coluna “2” e os da “3” salienta, em negativo, a coerência recíproca dos dados das colunas “1” e “2”. Ou seja: embora a geração equívoca esteja ausente das comparações levadas a cabo nas *Reflexionen*, a opção, nelas, é a mesma definida no “§ 27”. Já para evitar atrito, tanto entre as colunas “2” e “3”, quanto entre, de um lado, as colunas “1” e “2”, e, de outro, a “3”, pareceu necessário individualizar a comparação disposta nesta última, compreendendo, seja os elementos metaforizantes escolhidos [geração equívoca e pré-formação], seja o objeto metaforizado em pauta [sistemas], em função do objetivo de encarecer a organicidade deste último.

No que tange especificamente ao “§ 27”, mesmo se supusermos já concebida a *pré-formação genérica*, haveria uma razão para a ausência da epigênese como tal, e, pois, uma justificativa para a dupla citação, lado a lado, de epigênese e pré-formação? Ademais do rechaçamento de uma origem empírica das categorias [meta alcançada com a comparação embriológica pela *generatio æquivoca*], tratar-se-ia também, ali, de afastar a hipótese de um inatismo preformista dos conceitos puros do entendimento, o que, a propósito, já fora efetuado, nos mesmos moldes, na “Dissertação de 70”, na Carta a Herz de fevereiro de 72, e, ainda, na última das quatro *Reflexionen* acima lembradas. Se assim, nada melhor do que, em vez de fundi-las no oxímoro “pré-formação genérica”, [re]introduzi-las separada e antagonicamente como “sistema da *epigênese* da razão pura” e “*sistema-da-pré-formação* da razão pura”.

Se ônus houver em decorrência da estratégia interpretativa aqui adotada, este poderá ser o de, com ela, apequenar-se, nalguma medida, a feição sistemática do metaforismo embriológico kantiano. Pois que o filósofo não teria encontrado problema—sempre em clave metafórico-especulativa—em ora optar pela epigênese [e não como pré-formação genérica], ora pela pré-formação.

Com isso, quer na Arquitetônica, quer no final da dedução B, em lugar de uma argumentação a só admitir elementos sistematicamente alinhados com as posições de Kant, ocorrerão raciocínios preferencialmente retóricos, funcionalmente pertinentes, nos quais haverá espaço para concessões estratégicas instrumentais. Cabíveis quando ponderadas de acordo



com tal metro, as formulações aqui examinadas simulam considerável incongruência quando—não sem ironia—tomadas à luz de uma visão estritamente arquitetônica.

## REFERÊNCIAS

- BONNET, C. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Copenhague: Chez les Frères Cl. & Ant. Philibert, 1760.
- BONSIEPEN, W. *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- ECHEVERRI, S. *La existencia del mundo exterior: un estudio sobre la refutación kantiana del idealismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2008.
- ERDMANN, B. (Hrsg). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Leipzig: aus Fues's Verlag (R. Reisland), 1882.
- ERDMANN, B. (Hrsg). *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: aus Fues's Verlag (R. Reisland), 1884. Bd. 2.
- HÄRING, T. *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1910.
- HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2004. Disponível em: <http://www.textlog.de/5586.html>. Acesso em: 14 maio 2018.
- KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos [Dissertação de 1770]. Tradução, apresentação e notas de António Marques [Carta a Marcus Herz]. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- KANT, Immanuel. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von Benno Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1882-84.
- KANT, Immanuel; REICKE, Rudolf. *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Mitgetheilt von Rudolf Reicke. Königsberg: Verlag von Ferd. Beyer's Buchhandlung (C. Oppermann. C. Thomas), 1889.
- L'ODYSSÉE d'Homère. Traduite en français, avec des remarques. Par Madame Dacier. Tome Premier. A Paris, Aux Dépens de Rigaud [...]: 1716.
- NEUEDITION, Revision und Abschluss der Werke Immanuel Kants. Disponível em: <http://kant.bbaw.de/die-akademie-ausgabe/abteilung-iii-handschriftlicher-nachlas/abteilung-iii>. Acesso em: 23 maio 2018.

ROSENKRANZ, Karl; SCHUBERT, Friedr. Wilh. (Hrsg.). *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*. Elften Theils, Erste Abtheilung [*Immanuel Kant's Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlasse*]. Leipzig: Leopold Voss, 1842.

SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Neu herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personenregister versehen von Norbert Hinske. Dritte, um ein Nachwort ergänzte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

SCHÜTZ, C. G. *Herrn Karl Bonnets Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schütz. Bremen/Leipzig: Johann Heinrich Cramer, 1770-1771. 2 Bde.

SLOAN, Ph. R. Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori. *Journal of the History of Philosophy*, v. 40, n.2, p.229-253, April 2002.

VOCABULÁRIO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA. 5.ed. 2009. Disponível em: <http://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario>. Acesso em: 7 maio 2018.

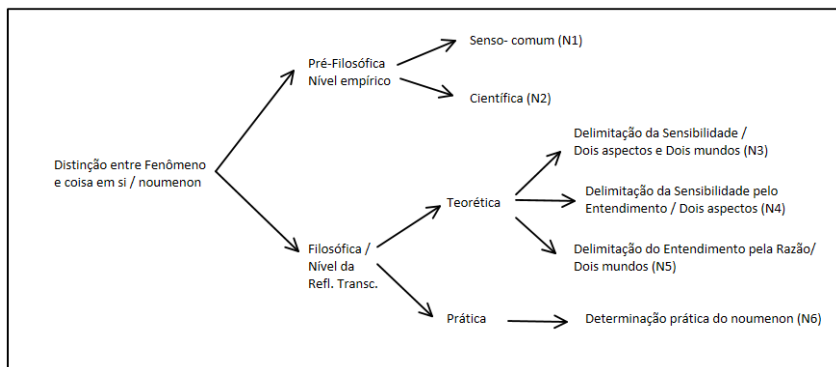
## CAPÍTULO 6.

### OS DIFERENTES ASPECTOS DA DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E NOUMENON NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

*Joel T. KLEIN*

Neste artigo argumenta-se que a distinção entre fenômeno e noumenon ocorre em diferentes níveis argumentativos da reflexão transcendental. É exatamente por isso que essa distinção possibilita diferentes interpretações, as quais não precisam ser vistas necessariamente como excludentes, ao contrário, elas também podem ser compreendidas como complementares, pelo menos a partir no modo como aqui elas são apresentadas. É como se com cada novo aspecto da distinção se acrescentasse uma nova complexidade que é inserida para se pensar em um novo problema teórico e uma nova perspectiva. Assim, defende-se que em cada nível da reflexão transcendental, está-se as voltas com uma distinção específica entre fenômeno e noumenon. Isso significa que em cada nível se apresentam diferentes problemas epistêmicos, diferentes conceitos de ilusão

e, finalmente, diferentes aspectos do conceito de limite do conhecimento. Identificou-se seis diferentes níveis, sendo os dois primeiros em um nível pré-filosófico e os outros quatro em um nível transcendental ou filosófico. De modo mais ou menos desenvolvido, encontra-se nos textos da *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos* esses seis níveis, os quais são analisados no que segue em seções independentes. Poderíamos representar essas distinções no seguinte gráfico:



## NÍVEL DO SENSO COMUM - N1

No nível do senso comum, o conceito de fenômeno indica a forma subjetiva e individual de como o sujeito empírico pode perceber as coisas. Já o conceito de coisa-em-si indica o modo como as coisas são normalmente percebidas pela maioria dos seres humanos. Essa distinção ajuda a estabelecer um critério para distinguir julgamentos meramente subjetivos de percepções, os quais podem ser considerados como “subreções da sensação”, e os juízos de percepção que indicam julgamentos coletivos de percepção, os quais também podem todavia ser influenciados pela cultura, pelo clima ou pelo hábito de um povo. Nesse caso, o conceito de fenômeno indica os desvios singulares do sujeito, tal como a miopia, o daltonismo, efeito de narcóticos, etc.. Já o conceito de coisa-em-si indica julgamentos do tipo de que algo está quente, doce, amargo, é verde ou vermelho etc., ou seja, indica algo relacionado com o sujeito, mas acerca do que se pressupõe um certo compartilhamento ainda que também não de uma maneira objetiva e absoluta, ou seja, ainda

envolve de alguma forma uma certa generalidade de aceitação, mesmo que não universalidade. Essa distinção é mencionada ou às vezes apenas sugerida *en passant* em breves passagens, como por exemplo:

Essa observação visa apenas impedir que ocorra a alguém elucidar a afirmada idealidade do espaço mediante exemplos insuficientes, uma vez que cores, gosto, etc., não podem com justiça ser considerados disposições das coisas, mas apenas modificações, do nosso jeito **que podem até ser diferentes em diferentes homens**. Pois neste caso, o que é originariamente apenas fenômeno, por exemplo uma rosa, vale em sentido empírico por uma coisa em si mesma, **que com respeito a cor pode aparecer a cada olho de um modo diverso**. (*KrV*, B45).

Essa idealidade [do tempo], todavia, como a do espaço, não deve ser comparada às **sub-repções da sensação**, porque então se pressupõe do próprio fenômeno ao qual inerem esses predicados, uma realidade objetiva que no caso do tempo não se verifica absolutamente, a não ser na medida em que ela é meramente empírica. (*KrV*, B 53).

[E]ntre fenômenos distinguimos certamente aquilo que inere essencialmente à sua intuição e vale para todo sentido humano em geral daquilo que **pertence à intuição apenas acidentalmente na medida em que não é válido com referência à sensibilidade em geral, mas somente a uma posição ou organização particular desse ou daquele sentido**. Diz-se do primeiro que ele representa o objeto em si mesmo, do segundo, porém, que representa apenas o seu fenômeno. Essa distinção é somente empírica. (*KrV*, B62).<sup>1</sup>

Sem essa distinção empírica entre juízos singulares de percepção e juízos de percepção não seria possível identificar as sub-repções da sensação. Em outras palavras, não seria possível distinguir uma percepção meramente subjetiva de uma percepção humana de caráter mais geral e

---

<sup>1</sup> Cf. Ainda : “Que o aposento esteja quente, o açúcar seja doce, o absinto repugnante\* são juízos válidos de forma apenas subjetiva. Não exijo absolutamente que eu ou todos os demais devamos julgar isso por todo o tempo e da mesma maneira; esses juízos apenas expressam uma referência de duas sensações ao mesmo sujeito, a saber, eu próprio, e isso apenas em meu presente estado de percepção, não devendo, portanto, valer para o objeto. (\*) Admito de boa vontade que estes exemplos não representam **juízos de percepção que alguma vez pudessem se tornar juízos de experiência**, mesmo que um conceito do entendimento lhes fosse ajuntado, porque eles se referem apenas ao sentimento, que todos reconhecem como meramente subjetivo e não pode, portanto, ser atribuído ao objeto; assim, aqueles juízos jamais podem se tornar objetivos.” (Prol. AA 04: 299n.)

inter-subjetivo, o que impossibilitaria, por exemplo, a identificação de desordens físicas ou mentais. Se tivéssemos que atribuir um tipo de ilusão a esse nível, poderia-se dizer que seria um tipo de ilusão que atinge a própria percepção empírica do objeto, confundindo as sensações meramente individuais ou mesmo ilusões de sensações com aquelas que podem ser coletivamente compartilhadas. Obviamente que essa distinção não é o objeto essencial da *Crítica*, mas, de todo modo, essa distinção é mencionada e tem sua função argumentativa.

## NÍVEL CIENTÍFICO (N2)

Aquilo que era considerado a coisa em si no nível anterior (N1) passa a ser considerado nesse nível argumentativo (N2) como fenômeno, enquanto que o objeto cientificamente considerado torna-se aquilo que se compreende como sendo a coisa em si. Em N1 a distinção entre fenômeno e coisa em si se dava pela diferença entre aquilo que poderia ser considerado como algo meramente subjetivo, no sentido singular, e aquilo que é subjetivamente compartilhado, isto é, aquilo que é considerado o comum ou habitual. Assim, em N1 tinha-se a distinção entre juízos nos quais se pensa uma sub-repção das sensações e os juízos de percepção. Se no primeiro caso tem-se uma unidade meramente individual da consciência, no segundo caso tem-se já uma unidade habitual da consciência empírica. Nesse âmbito o próprio conceito de coisa em si não envolve ainda necessidade.

O que a experiência nos ensina sob certas circunstâncias ela deve ensinar-me sempre a todos, e sua validade não se limita a um sujeito ou a sua situação presente. Por isso, declaro todos esses juízos objetivamente válidos; como no caso em que digo, por exemplo, que o ar é elástico: esse juízo é, inicialmente, apenas um juízo de percepção, apenas refiro, em meus sentidos, duas sensações uma à outra. Mas, se quiser chamá-lo um juízo de experiência, então exijo que essa conexão se subordine a uma condição que a faz universalmente válida. Quero portanto, que eu e todo mundo tenhamos sempre de unir necessariamente essas mesmas percepções nas mesmas circunstâncias. (Prol. AA 04: 299).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Cf. também: “E não é de modo algum culpa dos aparecimentos se nossa cognição toma a ilusão por verdade, isto é, se a intuição pela qual um objeto nos é dado é tomada como o conceito do objeto ou mesmo da existência deste, algo que apenas o entendimento pode pensar. O curso dos planetas nos é apresentado pelos sentidos ora como progressivo, ora como regressivo, e nisso não há nem verdade nem falsidade porque, desde que conceda que isso, por ora, é apenas aparecimento, não se faz nenhum juízo sobre o caráter objetivo de seu movimento.

**Assim, é verdade diremos que o arco-íris é um mero fenômeno ao ensejo da chuva entremeada de sol, mas que esta chuva é em si mesma**, o que também é correto na medida em que compreendemos o conceito de chuva apenas fisicamente como algo que numa experiência em geral, segundo todas as diversas situações dos sentidos, é não obstante determinado assim e não de outra maneira. (*KrV*, B 63).

Somente através disso [da unidade transcendental da apercepção] resulta de tal relação um juízo, isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e se distingue suficientemente da relação destas mesmas representações na qual há validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação. Segundo as últimas, eu só poderia dizer: quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso; não porém: ele, o corpo é pesado. A última expressão significa precisamente que ambas essas representações estão ligadas no objeto, isto é, sem distinção de estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção (por mais que também possa ser repetida). (*KrV*, B 142).

Agora em N2 a distinção entre fenômeno e coisa em si se estabelece no âmbito científico e, nesse caso, o fenômeno indica aquilo que é o habitual e estabelecido segundo uma lei de associação, enquanto que o conceito de coisa em si indica o objeto tal como é objetivamente considerado. No âmbito do fenômeno têm-se juízos de percepção, enquanto que no âmbito da coisa em si, tem-se os juízos de experiência. Com essa

---

Mas, visto que, se o entendimento não toma bastante cuidado para impedir que esse modo subjetivo de representação seja tomado como objetivo, um juízo falso pode facilmente surgir, diz-se, portanto: eles [os planetas] parecem ir para trás, mas essa aparência não deve ser creditada aos sentidos, e sim ao entendimento, ao qual, unicamente, cabe pronunciar um juízo objetivo a partir do aparecimento.” (Prol. AA 04: 291) “Ora, antes que um juízo de percepção possa tornar-se um juízo de experiência, requer-se primeiramente que a percepção seja submetida a um conceito do entendimento deste tipo: por exemplo, o ar cai sob o conceito de causa, que determina o juízo sobre ele como hipotético relativamente à expansão.\* Por meio dele, essa expansão é agora representada não como dizendo respeito somente à minha percepção do ar em meu estado, mas como pertencente *necessariamente*, e o juízo: o ar é elástico, torna-se universalmente válido e, só então, um juízo de experiência, por ser percebido por certos juízos que submetem a intuição do ar ao conceito de causa e efeito e com isso determinam as percepções não apenas uma em relação à outra em meu sujeito, mas em relação à forma do juízo em geral (aqui, a forma hipotética), e, desse modo, tornam o juízo empírico universalmente válido. (\*) Para um exemplo mais fácil de compreender, tome-se o seguinte. Quando o sol ilumina a pedra, ela fica quente. Esse juízo [e um simples juízo de percepção e não contém nenhuma necessidade, não importa quantas vezes eu e outros tenhamos percebido isso; tudo o que ocorre é que essas percepções se encontram costumeiramente conjugadas de certa maneira. Mas se digo: o sol *aquece* a pedra, um conceito do entendimento, a saber, o de causa, é adicionado à percepção e conecta *necessariamente* o o conceito de luz solar ao aquecimento, e o juízo sintético torna-se necessariamente válido de forma universal e, por conseguinte, objetivo, e, de uma percepção, transforma-se em experiência.” (Prol. AA 04: 301n.).

distinção se estabelece uma passagem da unidade meramente empírica da consciência, para uma consciência em geral, a qual está na base de todos os conhecimentos acerca da natureza. Assim, de um arco-íris enquanto fenômeno é a chuva entremeada de sol, enquanto que como coisa em si, pode-se dizer que se tratam de gotas de água funcionando como prismas que separam a luz amarela do sol em diferentes tipos de luzes com distintos comprimentos de onda. Ou ainda, com essa distinção entre fenômeno e coisa em si pode-se distinguir entre juízos de mera associação, como “a pedra parece pesada” e “o sol parece girar em torno da terra” e juízos de experiência como “a pedra é pesada”, ou ainda “a terra gira em torno do sol”. Como vimos, às vezes aquilo que a associação estabelece é corroborado pelos juízos de experiência, mas esse nem sempre é o caso.

A ilusão que opera nesse nível é a ilusão empírica, a qual se não observada conduz ao erro empírico. Exemplos de ilusão empírica são a visão de um lápis quebrado quando um lápis é colocado em um copo transparente com água ou mesmo o sol nascendo e movendo-se entorno da terra. Para evitar que essa ilusão conduza a um erro é necessário tomar precauções na avaliação da passagem de juízos de associação para juízos de experiência. O método para se evitar o erro deve ocorrer através da realização de experimentos científicos, os quais, a partir do controle de variáveis busca reconstruir o evento em questão de modo a não permitir que elementos meramente subjetivos da consciência empírica dos sujeitos determinem o que está sendo estabelecido com relação ao objeto, ou ainda, que elementos da consciência empírica não sejam aleatoriamente transpostos para o âmbito da consciência em geral.

Em N2 o conceito de coisa em si estabelece um limite entre aquilo que está sendo visto e percebido e aquilo que de fato é real. Assim, a coisa em si indica o objeto da ciência, ainda que ele não seja *imediatamente percebido*.<sup>3</sup> Por exemplo, quando se faz julgamentos acerca da composição atômica dos elementos está-se julgando sobre a realidade da natureza, algo que em certos casos um juízo de associação pode nem sequer possuir referência fenomênica direta. De certo modo, nesse nível o conceito de coisa

---

<sup>3</sup> O próprio Kant reconhece que nem todos os objetos fenomênicos precisam ser dados imediatamente na percepção, tal como é o caso do átomo. Cf. *KrV*, B273 e B 550.



em si funciona como um limite entre aquilo que se conhece e aquilo que ainda não se conhece. Nesse sentido, a coisa em si da ciência indica o campo da experiência real, ou seja, o que a ciência pode chamar de coisa em si é aquilo sobre o qual ela pode estabelecer juízos de experiência. Esse real pode ser distinguido tanto com relação ao mero fenômeno, entendido nesse nível como os objetos dos juízos de percepção, que nesse sentido indica apenas aquilo que a associação estabelece, quanto com relação àquilo que ainda não é conhecido, mas que é meramente hipotético, como a existência de vida em outros planetas.

Nesse sentido, a distinção entre coisa em si e fenômeno em N2 não é meramente empírica como em N1, pois ela se estabelece sobre um princípio objetivo, isto é, a capacidade de ligar duas percepções em uma consciência em geral, porém a sua aplicação ainda ocorre segundo circunstâncias contingentes, isto é, o que é objeto ou não de um juízo de experiência é determinado por questões contingentes como, por exemplo, o fato de que um cientista ter realizado sua pesquisa em um determinado contexto e não em outro pode fazer com que ele descubra uma nova espécie de animal e não outra. Em suma, trata-se de uma distinção realizada sobre um princípio objetivo, mas que preserva em si mesma uma certa contingência. Por isso que não é possível prever o que a ciência virá a descobrir ao longo do seu processo. De todo modo, nesse contexto essa distinção é importante, pois com o conceito de coisa em si indica-se o estabelecimento de uma relação objetiva, ou ainda, que se vinculou duas percepções segundo um conceito do entendimento fazendo com que aquilo que seja afirmado seja real para uma consciência em geral.

Mas é exatamente devido a essa contingência que permanece na definição daquilo que distingue o que é real daquilo que pode vir a ser real que a própria ciência não pode estabelecer *a priori* seus próprios limites. As ciências empíricas conhecem apenas barreiras temporárias, no sentido de que, elas não podem saber ou dizer nada acerca do que existe para além dessas barreiras antes de derrubá-las e estabelecê-las em outro ponto, por dizer assim.<sup>4</sup> Em outras palavras, em N2 é possível distinguir uma expe-

---

<sup>4</sup> Conferir o Prolegômeno, onde Kant assevera que as ciências e as matemáticas somente conhecem barreiras e não limites (Cf. *Prolog.*, AA 04: 352).

riência aparente e de uma experiência real, mas não se pode ainda justificar o conceito de uma experiência possível ou ainda de um campo da experiência possível. Ao menos não em sentido positivo, isto é, pode-se dizer que futuramente espera-se novas descobertas no âmbito das explorações espaciais, mas não se pode dizer o que se pode esperar, ou seja, fala-se das experiências futuras apenas de modo negativo, sem que se estabeleça nada com relação aos objetos nem que tipo de experiência se pode esperar.<sup>5</sup> O estabelecimento de algo positivo com relação a isso demanda a distinção que se estabelece apenas no próximo nível, a qual, por sua vez, já acontece dentro do âmbito da filosofia transcendental e não mais no âmbito do conhecimento científico.

### PRIMEIRO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DE NOSSA SENSIBILIDADE-ESTÉTICA TRANSCENDENTAL (N3)

De forma semelhante ao que ocorreu no nível anterior, também aqui o que era considerado como a coisa em si em N2 passa a ser considerado como fenômeno em N3. Em outras palavras, “as gotas de água que funcionavam como prisma” e eram consideradas como coisas em si passam agora a ser meros fenômenos:

Tomemos, porém, este empírico em geral e, sem nos preocuparmos com a sua concordância com cada sentido humano, perguntemos se ele também representa um objeto em si mesmo (não as gotas de chuva, pois estas já são, como fenômenos, objetos empíricos); em tal caso, a pergunta da referência da representação ao objeto é transcendental, e não apenas essas gotas são meros fenômenos, mas mesmo a sua figura arredondada e até o próprio espaço em que caem nada são em si mesmos, mas constituem simples modificações ou fundamentos da nossa intuição sensível, **permanecendo o objeto transcendental desconhecido a nós.** (*KrV*, B 63).

Para se entender o que está em jogo com essa distinção entre fenômeno e a coisa em si ou objeto transcendental, é preciso entender as

<sup>5</sup> Segundo Kant, “o entendimento que se ocupa unicamente com o seu uso empírico e não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento pode muito bem progredir, mas uma coisa não pode absolutamente realizar, ou seja, determinar para si mesmo os limites do seu uso e saber o que pode situar-se dentro ou fora de sua esfera total” (*KrV*, B297).

especificidades do contexto argumentativo em que ela é estabelecida. Em N1 e N2 a distinção ocorria com relação aos critérios de generalidade (em N1) e de objetividade (N2) que se atribuía aos próprios conhecimentos de objetos e as perspectivas subjetivas que lhe estabeleciam uma dicotomia. Agora, em N3 a distinção não acontece tendo em vista imediatamente o próprio objeto, mas se estabelecem por um processo reflexivo que analisa as representações e as respectivas faculdades envolvidas no processo de conhecimento. É apenas em N3 que a distinção entre fenômeno e coisa em si se desenvolve em um âmbito eminentemente filosófico, ou utilizando a terminologia de Kant, em um âmbito transcendental. Em N3 a distinção ocorre tendo em vista da análise da faculdade da Sensibilidade e ocorre no contexto da Estética transcendental. Além disso, a distinção tem uma função exclusivamente *negativa e limitativa*.

Na Estética transcendental, ao analisar as representações de espaço e tempo, Kant sustenta que elas são formas puras da intuição, pelas quais tudo que é apreendido na percepção já se encontra submetido. Kant argumenta que espaço e tempo não são conceitos, nem são representações abstraídas da experiência, mas representações que são condições de possibilidade da própria experiência, o que faz exatamente com que elas possam ser atribuídas a priori a qualquer objeto fenomênico. O que Kant não justifica, mas assume como um pressuposto, é que objetos são dados à nossa intuição. Trata-se de um pressuposto fundamental e não justificado de sua teoria. Talvez sua resposta para legitimar essa pressuposição seja a de que até mesmo um cético teria que concordar que de algum modo representações de objetos nos são dadas, o que corresponderia a dizer que de algum modo que algo nos afeta. Também não temos nenhuma consciência de que nossa mente tenha uma função ativa com relação ao que se percebe. Além disso, pressupor que os objetos tenham que nos ser dados é condizente com uma postura de “humildade teórica”, pois, do contrário, estar-se-ia defendendo que nossa sensibilidade seria como que originária, pela qual “é dada a própria existência do objeto da intuição” (*KrV*, B71), ou seja, a perspectiva de que a própria intuição do objeto implicasse de alguma forma na própria criação da existência do objeto “parece atribuível unicamente ao ente originário e jamais a um ente dependente tanto no que

concerne à sua existência como à sua intuição” (*KrV*, B 72). Deste modo, a questão que nos importa aqui é uma vez que esses objetos sejam dados aos nossos sentidos, eles são imediata e objetivamente determinados pelas condições subjetivas transcendentais da nossa sensibilidade, cujas formas são espaço e tempo.

Acerca do espaço Kant assevera que “somente **desde o ponto de vista humano**, podemos portanto falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada.” (*KrV*, B42f.) Note-se que afirmar que o espaço é a forma da intuição externa dos fenômenos e negar que ele seja algo com relação as coisas em si mesmas significa imediata e implicitamente aceitar a possibilidade de que existam outras *espécies* de intuições possíveis, ou mesmo outras formas de intuições sensíveis externas pertencentes a outros seres racionais sensíveis. Não é possível dizer o que seriam essas outras formas, por isso elas são definidas apenas negativamente. Nesse sentido, o conceito de coisa em si possui uma função meramente limitativa, pois serve para reconhecer que a nossa forma de apreender os fenômenos não precisa ser a única possível.

De forma semelhante, Kant assevera acerca do tempo: “Logo, o tempo é simplesmente uma condição subjetiva da nossa (**humana**) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito não é nada. Não obstante, no que tange a todas as coisas que podem nos ocorrer na experiência, o tempo é necessariamente objetivo.” (*KrV*, B 51, **negrito acrescentado**) Também com relação ao tempo como condição subjetiva dos fenômenos, Kant deixa claro que o tempo fora do sujeito não é nada, ou seja, para nós não representa ou significa nada. Kant aqui não está dizendo que talvez espaço e tempo não possam também ser formas das coisas em si mesmas, pois fazer esse julgamento também ultrapassaria as nossas faculdades e os limites da reflexão transcendental. Mas mesmo que esse fosse o caso, isso para nós não significaria nada, visto que se trata de algo que jamais poderia ser verificado. Essa possibilidade também é enunciada na Estética:

O campo de sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos, e quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo dos mesmos [espaço e tempo]. Essa realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intata a segurança do conhecimento de experiência: com efeito estamos seguros dele **quer** essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, **quer** apenas à nossa intuição destas coisas. (*KrV*, B56, grifo nosso).

Em outro momento Kant parece até reconhecer a possibilidade de que a nossa forma de intuição espaço-temporal também seja compartilhada por outros seres sensíveis, mas logo chama atenção para o fato de que isso se trata de uma mera especulação: “Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e tempo à sensibilidade do homem, e é de supor que todo ente pensante finito tem nisso que concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito).” (*KrV*, B72) Em suma, sendo ou não espaço e tempo apenas as formas humanas de intuir objetos, sendo ou não o espaço e tempo também propriedades das coisas em si, o caso é que não podemos decidir nada a respeito. Essas são questões que não podem ser respondidas e também para nós não fazem diferença, pois poder conhecer os objetos como eles nos aparecem é tudo que está ao nosso alcance: “O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanecemos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim **a todo homem**.” (*KrV*, B 59)

Na literatura há um debate com relação a compreensão do noumenon como indicando o mesmo objeto considerado de uma outra perspectiva, chamada de teoria dos dois aspectos ou dos dois pontos de vistas, e outra posição que entende que noumenon indica outra realidade, a qual pode possuir coisas que não são também fenômenos para nós, chamada de teoria dos dois mundos.<sup>6</sup> A partir da teoria desenvolvida na Estética, ambas

---

<sup>6</sup> Não se pretende neste artigo apresentar e sistematizar as diferentes interpretações que se encontram na literatura secundária sobre Kant. Pretendo que este seja o objeto de um outro trabalho. Mas apenas para indicar os principais autores e obras que defendem essas posições pode-se dizer que entre os intérpretes que defendem uma leitura dos dois aspectos, estão: Prauss (1974), Bird (1962), Allison (2004), Allais (2004), Westphal (2004), Rosenberg (2005), Hanna (2006), Robinson (1994), Langton (1998), Rosefeldt (2007), Abela (2002); Já os intérpretes que defendem a leitura dos dois mundos são os seguintes: Adickes (1929), Guyer (1987), Falkenstein

as posições precisam ser endossadas e, portanto, não devem ser interpretadas como exclusivas. Na verdade, a aceitação de ambas as possibilidades é uma consequência natural da forma como a investigação da Estética transcendental é conduzida. Afinal, ao se assumir que ao se falar da estrutura dos fenômenos, fala-se sempre a partir das características das nossas faculdades de conhecimento, nesse caso, a faculdade humana de sensibilidade, segue-se logicamente que é preciso reconhecer a possibilidade da existência não apenas de sensibilidades passivas que possuam outras formas de intuição (outras formas além de espaço e tempo, ou mesmo formas espaciais e temporais distintas das nossas), mas também a possibilidade de sensibilidades espontâneas (a qual nós também nem podemos fazer uma ideia definida do que seriam, apenas uma inferência negativa dizendo que elas não dependeriam de ser afetadas pelos objetos, como é o caso da nossa). Ora, exatamente por considerar ambas essas possibilidades de sensibilidades é preciso reconhecer tanto que os mesmos objetos, no caso os fenômenos, possam ser considerados de outra perspectiva, quanto que possam haver objetos que não nos são dados de forma alguma na nossa estrutura espaço-temporal. As duas passagens que seguem indicam claramente essas **duas** opções. A primeira passagem sustentando a leitura da possibilidade de **dois mundos**, a segunda passagem sustentando a interpretação da **dupla perspectiva**:

Como das condições particulares da sensibilidade não podemos fazer condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, podemos muito bem dizer que o espaço abarca todas as coisas que nos podem aparecer externamente, **mas não todas as coisas em si mesmas, possam essas ser intuídas ou não ou também ser intuídas pelo sujeito que se quiser. Relativamente às intuições de outros entes pensantes**, com efeito não podemos absolutamente julgar se estão vinculadas às mesmas condições que limitam a nossa intuição e nos são universalmente válidas. (*KrV*, B42f.)

Este [o fenômeno] **possui sempre dois aspectos: um em que o objeto é considerado em si mesmo** (desconsiderando o modo de intuí-lo,

---

(1989), Aquila (1983), Gram (1984), Walker (2010), Van Cleve (1999), Wood (2005), Ameriks (2011). Essa lista não é exaustiva, mas é apenas uma lista preliminar. Além disso, há muitas sub-variantes em cada um desses grupos. Sistematizar os principais aspectos e variantes com certeza demandaria um trabalho próprio, que não é o meu objetivo aqui.

mas cuja natureza permanece justamente por isso problemática), **o outro em que se vê a forma da intuição desse mesmo objeto**. Tal forma precisa ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual ele aparece, não obstante diga efetiva e necessariamente respeito ao fenômeno desse objeto. (*KrV*, B55).

Independentemente dessas duas possibilidades, uma coisa é certa, que os fenômenos são os únicos objetos que a nossa humana sensibilidade tem acesso e, por mais profunda que sege nossa investigação acerca dos fenômenos, estaremos sempre lidando apenas com fenômenos:

Mesmo se pudéssemos elevar essa nossa intuição **ao grau supremo de clareza**, com isso não nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em todo o caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa sensibilidade, e esta sempre só sob as condições espaço e tempo originariamente inerentes ao sujeito; o que possam ser os objetos em si mesmos **jamais se nos tornaria conhecido nem mesmo pelo conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno**, o qual unicamente nos é dado. (*KrV*, B 60).

Tratar de fenômenos é aceitar a perspectiva que o conhecimento humano é um conhecimento situado, ou seja, é um conhecimento realizado a partir de uma perspectiva humana, a qual, por sua vez, estabelece sempre um conhecimento a partir de relações. Assim, por exemplo, “o sentido externo não nos dando senão simples representações de relações, este só pode conter em sua representação a relação de um objeto ao sujeito e não o elemento interno do objeto em si. Com a intuição interna passa-se o mesmo.” (*KrV*, B 67).

Da perspectiva da *ciência*, a distinção estabelecida em N3 é equivalente ao estabelecimento de uma barreira que não pode ser removida: o conhecimento humano da realidade será sempre um conhecimento da realidade fenomênica, a qual será sempre situada e não ultrapassará um conhecimento relacional. Assim, por exemplo, a ciência jamais encontrará em suas investigações fenômenos que representem o absoluto, tal como o primeiro início do universo ou o absolutamente indivisível. A ciência somente pode alcançar o primeiro início relativo, isto é, o que até o momento pode ser considerado o primeiro início do universo, ou o indivisível

relativo, isto é, aquele que até o momento não pode ser dividido. Com a distinção em N3 e a restrição do conhecimento ao âmbito fenomênico impede-se que a ciência assuma a pretensão de um conhecimento absoluto da realidade. Em outras palavras, evita-se o que se poderia chamar de uma ilusão do cientificismo absolutista. Claro que uma vez que a ciência se apresente como o nosso único modo de *explicar* o fenômeno, então ela pode ser entendida como sendo o nosso modo exclusivo e exaustivo para *conhecer* e *explicar* a realidade fenomênica, no sentido de que não há para os seres humanos outra forma de *conhecer* a realidade fenomênica. Entretanto, a explicação científica não é a única forma de *tratar* com os fenômenos, mas esse ponto demandará a distinção que se estabelece em N4. Por ora, em N3 garante-se que ciência é sempre a única forma humana de acessar a realidade fenomênica e que ela jamais apresenta a realidade em sua forma absoluta, ou seja, de um conhecimento que não seja relacional segundo as nossas formas de intuição espaço e tempo.

Já da perspectiva da *Filosofia* a distinção em N3 tem implicações profundas para a metafísica, pois ela impede tanto que os fenômenos sejam transformados em *ilusão ou aparências*, ou seja, evita que a realidade fenomênica seja considerada simples fruto da imaginação da mente humana (posição que Kant atribui a Berkeley e nomeia de idealismo dogmático (*KrV* B 274) ou mesmo de místico ou fantasista (Prol. AA 04: 293)), quanto que se caia na *ilusão* de considerar que as propriedades sensíveis do fenômeno sejam atribuídas a essência da realidade mesma, como é o caso de Newton, que considera o espaço e tempo como duas realidades absolutas que existem como condição de possibilidade dos fenômenos, ou o caso de Leibniz, que considera espaço e tempo como propriedades inerentes aos objetos mesmos, posições nomeadas de realismo absoluto. Nesse sentido:

O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro. Deste modo, os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisto não há nenhuma ilusão. Ao contrário, se atribuo à rosa *em si* o vermelho, a Saturno os anéis ou a todos os objetos externos *em si* a extensão, sem atentar para uma determinada relação destes objetos com o sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, então primeiramente surge a ilusão. (*KrV*, B 70n.)



Em suma, a distinção estabelecida em N3 faz com que todas as características sensíveis atribuídas aquilo que conhecemos sejam restritas ao âmbito fenomênico, isto é, aos objetos tal como eles nos aparecem aos sentidos. Trata-se de uma distinção negativa e limitativa da nossa Sensibilidade, da sensibilidade humana, ou seja, é feita no intuito de restringir a nossa sensibilidade de modo que ela não seja ilegitimamente considerada como a única forma possível de apreender os objetos na percepção. Exatamente por que teoricamente são possíveis outras formas de sensibilidade, segue-se que a partir da distinção feita em N3 é possível que o noumenon ou a coisa em si indiquem tanto **os mesmos** objetos a partir de outra perspectiva, quanto que **existam ainda outros tipos** de objetos que não são fenômenos para nós. De todo modo, positivamente considerada a coisa em si não significa ou não diz nada para nós. Da perspectiva da ciência, a distinção estabelecida em N3 impede que a ciência subrepticamente traga para dentro de si antinomias e confunda suas questões com problemas da metafísica, algo que ocorre inevitavelmente quando a ciência pretende tratar da realidade em si mesma ou acredita estar conhecendo a estrutura da realidade em si mesma em sentido transcendental. Já da perspectiva da Filosofia, essa distinção impede tanto o idealismo absoluto, quanto de realismo absoluto. Em suma, a distinção estabelecida em N3 é uma distinção que encontra o seu nicho na Estética Transcendental e é realizada a partir da reflexão transcendental acerca dos limites da faculdade da Sensibilidade e, por conseguinte, apresenta as barreiras da nossa percepção.

## SEGUNDO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DA SENSIBILIDADE PELO ENTENDIMENTO (N4)

O segundo nível da Reflexão transcendental acrescenta novos aspectos com relação a distinção entre fenômeno e noumenon. Se em N3 a distinção se estabelecia como uma limitação da nossa sensibilidade por outras possíveis sensibilidades, agora, em N4, a distinção ocorre devido a uma consequência lógica da **limitação da nossa sensibilidade pelo nosso entendimento**. Sem essa nova perspectiva possibilitada a partir do modo como nossas faculdades interagem não poderíamos nem pensar o conceito de noumenon, ainda que de forma problemática. Ou ainda, esse novo as-

pecto indicado pela distinção entre coisa em si e fenômeno refere-se exatamente a possibilidade de não identificarmos *pensamento* com *conhecimento*. Além disso, é importante notar que a distinção entre fenômeno e noumenon em N4 refere-se a uma distinção entre **duas formas de consideração do mesmo objeto**, ou seja, nesse âmbito há uma corroboração das leituras de Allison (2004) e Prauss (1974). A principal consequência para o idealismo transcendental em garantir que a *mesma* coisa possa ser considerada a partir de dois pontos de vista, um fenomênico e outro noumênico, é a garantia de que seja possível pensar o ser humano como estando **ao mesmo tempo** submetido a duas legislações, a da natureza e a da liberdade. Em outras palavras, se não pudéssemos argumentar positivamente de que **o mesmo objeto** pudesse ser considerado de outra perspectiva, então não haveria espaço para se falar de moralidade **neste mundo**. Vale lembrar que a interpretação dos dois aspectos sustentada em N3 era apenas uma possibilidade. Apenas em N4 que essa interpretação é sustentada mediante um argumento transcendental acerca do funcionamento de nossas faculdades.

Na Estética Transcendental estabeleceu-se que “todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo” (*KrV*, B 136), já a Analítica transcendental estabelece como princípio supremo que “todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética da apercepção.” (*KrV*, B 136) Nesse sentido, as categorias, que são as representações a priori da faculdade do entendimento, tem como única função servir como regras de síntese. Isso significa que as categorias são formas pelas quais o múltiplo dado na sensibilidade é acolhido, perpassado e ligado de certa forma sob a unidade da apercepção. Dito ainda de outro modo, as categorias são formas pelas quais se liga e se sintetiza o múltiplo. Assim, as categorias “são apenas regras para um entendimento cuja inteira faculdade consiste no pensar, isto é, na ação de conduzir à unidade da apercepção a síntese do múltiplo que lhe foi dado alhures na intuição; portanto num entendimento que por si não conhece absolutamente nada, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que lhe precisa ser dada pelo objeto.” (*KrV*, B 145) Fora dessa função sintetizadora as nossas categorias não serviriam para nada. Nas palavras de Kant:

Enquanto condições da possibilidade como objetos podem nos ser dados, espaço e tempo não valem mais que para objetos dos sentidos, por conseguinte da experiência. Além desses limites, espaço e tempo não representam absolutamente nada, pois estão apenas nos sentidos e fora destes não possuem realidade alguma. Os conceitos puros do entendimento estão livres dessa limitação e se estendem a objetos de uma intuição em geral, seja esta semelhante à nossa ou não. Contudo que apenas seja sensível e não intelectual. Esta ulterior extensão dos conceitos para além da *nossa* intuição sensível não nos serve a nada. Com efeito, trata-se então de conceitos vazios de objetos dos quais não podemos de modo algum julgar, mediante tais conceitos, se são alguma vez possíveis ou não; trata-se de simples formas do pensamento sem realidade objetiva, pois não dispomos de nenhuma intuição à qual pudesse ser aplicada a unidade sintética da apercepção que unicamente aqueles conceitos contêm, de modo que lhes fosse possível determinar um objeto. (*KrV*, B 148).

Note-se que segundo a passagem acima, as categorias possuem uma abrangência maior que as formas da intuição espaço e tempo. Essa abrangência lógica mais ampla não significa, entretanto, a garantia de um maior *significado ou um sentido real*, mas é exatamente essa maior abrangência que garante a possibilidade de se fazer uma distinção epistemológica transcendental entre **pensar e conhecer**:

Pensar um objeto e conhecer um objeto não é, portanto, a mesma coisa. (...) Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma mas sem nenhum objeto, através dele não sendo absolutamente possível conhecimento algum de qualquer coisa porque, por mais que eu soubesse, nada haveria nem poderia haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento. Ora, toda intuição possível a nós é sensível (Estética); portanto, o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode tornar-se conhecimento em nós somente na medida em que tal conceito for referido a objetos dos sentidos. (*KrV*, B 146).

Essa maior amplitude possibilita falar de um *pensamento* acerca de um objeto em geral que está na base dos fenômenos. Claro que essa possibilidade se funda em um raciocínio epistemológico de segunda ordem e

não de primeira ordem. Quando se fala acerca do objeto transcendental ou do objeto em geral, pelo qual se pensa “um algo” ainda que sem nenhum vínculo com uma intuição sensível particular, não se está fazendo propriamente um **uso particular** das categorias, ou seja, não se está aplicando uma categoria para determinar um objeto.<sup>7</sup> Em outras palavras, quando se fala que o conceito de um objeto transcendental ou de um objeto em geral atua como fundamento do fenômeno, não se está aplicando as categorias de substância ou de causalidade para dar significado ou para se determinar o que de fato é esse noumenon ou coisa em si, pois esse seria um discurso epistemológico de primeira ordem dentro. O que ocorre, na realidade, é que, no contexto de uma reflexão transcendental é legítimo pensar, segundo a forma como as nossas faculdades operam e segundo o modo como a própria reflexão transcendental é levada a cabo, que esse “objeto em geral” ou esse “objeto transcendental” sejam o fundamento do fenômeno. Claro que esse raciocínio é desenvolvido em comparação com aquele desenvolvido em N3, mas agora considerando a perspectiva de um entendimento discursivo que pode ser pensado independente de uma sensibilidade passiva determinada. Nesse caso, o noumenon ou a coisa em si indicam um espaço lógico alcançado pela reflexão transcendental, que sempre permanece para nós como indeterminado, mas que ainda assim, nos permite representar possibilidades de distintos pensamentos e até mesmo formas de consciência que não *conhecemos*. Isso fica indicado na passagem abaixo:

(...) [N]o *pensamento* as categorias não são limitadas pelas condições de nossa intuição sensível, mas possuem um campo ilimitado; somente o *conhecimento* daquilo que pensamos, a determinação do objeto, requer intuição. Na carência desta, o pensamento do objeto pode de resto ter sempre ainda suas conseqüências verdadeiras e úteis para o uso da razão do sujeito. Mas visto que não está dirigido sempre à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas também à do sujeito e de sua vontade, tal uso não pode ainda ser exposto aqui. (*KrV*, B 166n.).

---

<sup>7</sup> Cf. “Todavia, não é um conhecimento propriamente dito apenas indicar como a intuição do objeto *não é*, sem poder dizer o que está contido nela. Com efeito, então de modo algum representei a possibilidade de um objeto para o meu conceito puro do entendimento porque não pude dar nenhuma intuição correspondente a tal conceito, mas pude apenas dizer que a nossa não vale para ele. Mas o principal consiste aqui no fato de que a semelhante algo jamais poderia ser aplicada uma única categoria.” (*KrV*, B 149).

Assim, por exemplo, é devido a esse espaço lógico que surge a partir de um discurso de segunda ordem, denominado aqui de âmbito do pensamento, que posso dizer que o “eu transcendental” *existe* como uma inteligência consciente meramente da sua faculdade de ligar,<sup>8</sup> ou ainda que o noumenon é o *fundamento* do fenômeno. Não há nada que me impeça de realizar esse raciocínio, se eu tiver o cuidado de não considerar o conceito de noumenon como um efetivo objeto de conhecimento. Isso pode ser confirmado nas passagens elencadas abaixo:

Se elimino de um conhecimento empírico todo o pensamento (mediante categorias), não resta simplesmente nenhum conhecimento de qualquer objeto, pois mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto. Se, ao contrário, deixo de lado toda a intuição, permanece ainda apesar disso a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível. Por isso, as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados. Todavia, elas não determinam com isso uma esfera maior de objetos, pois não se pode admitir que tais objetos possam ser dados, sem pressupor a possibilidade de um outro modo de intuição além do sensível, para o que não somos de maneira alguma autorizados. (*KrV*, B 309).

O entendimento, portanto, limita à sensibilidade, sem com isso ampliar o seu próprio campo, e, advertindo-a a não pretender referir-se a coisas em si mesmas, mas unicamente a fenômenos, pensa um objeto em si mesmo, mas somente como objeto transcendental, que é a causa do fenômeno (por conseguinte, não sendo ele mesmo fenômeno), e não pode ser pensado nem como magnitude, nem como realidade, nem como substância etc. Portanto, ignoramos completamente se esse objeto transcendental encontra-se em nós ou também fora de nós; se é suprimido simultaneamente com a sensibilidade ou se, eliminando a sensibilidade, ele ainda permaneceria. Se quisermos denominar

---

<sup>8</sup> Cf. “Portanto, existo como inteligência consciente meramente da sua faculdade de ligar; mas com respeito ao múltiplo que precisa ligar, tal inteligência está subordinada a uma condição limitadora denominada sentido interno, condição de tornar aquela ligação intuível somente segundo relações de tempo, as quais se encontram completamente fora dos conceitos próprios do entendimento. Por isso, tal inteligência só pode conhecer-se a si mesma como, com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual, nem ser dada pelo próprio entendimento), meramente se aparece e não como se conheceria se sua sua *intuição* fosse intelectual.” (*KrV*, B 159).

noumenon tal objeto pelo fato de sua representação não ser sensível, somos livres para fazê-lo. Todavia, visto que não podemos aplicar a ele nenhum dos conceitos do nosso entendimento, essa representação permanece vazia para nós e não serve para nada a não ser para traçar os limites do nosso conhecimento sensível e deixar vazio um espaço que não podemos preencher nem pela experiência possível nem pelo entendimento puro. (*KrV*, B 344f.).

Nas passagens acima fica indicado que o noumenon ou a coisa em si, a qual também pode ser chamada em certos contextos de objeto transcendental ou de objeto em geral, não é propriamente um objeto determinado ou um algo cognoscível para além da experiência sensível. É nesse sentido que Kant constantemente reafirma que se trata de uma *ampliação problemática* e não de uma ampliação real do nosso entendimento. Contudo, apesar de ser problemática, ela não é sem sentido ou descabida, mas é resultado de uma gradual reflexão transcendental acerca do modo como operam as nossas faculdades. Nas palavras de Kant:

Em conclusão, porém, não se pode absolutamente entrever a possibilidade de tais noumena, e o âmbito além desta esfera dos fenômenos é (para nós) vazio, isto é, nós possuímos um entendimento que se estende *problematicamente* para além daquela esfera, mas não possuímos nenhuma intuição, antes, nem sequer o conceito de uma possível intuição, pela qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade e o entendimento possa ser utilizado *assertoricamente* para além desta. Portanto, o conceito de um noumenon é simplesmente um *conceito limite* negativo. Tal conceito não é, entretanto, inventado arbitrariamente, mas se conecta com a restrição da sensibilidade, sem contudo poder colocar algo positivo fora do âmbito da mesma. (*KrV*, B 310).

O fato do conceito de noumenon não ser um conceito inventado arbitrariamente, faz com que ele possua um estatuto transcendental. Ele é o resultado de uma reflexão transcendental e possui uma importante função limitativa. É exatamente pela má compreensão da função meramente limitativa desempenhada pelo conceito de noumenon que surge a ilusão transcendental relativa a N4:

Pensamos uma coisa em geral e determinamo-la por um lado sensivelmente, distinguindo, entretanto, desse modo de intuir o objeto, o objeto geral representado in abstracto; ora, aí resta uma maneira de determiná-lo simplesmente pelo pensamento, a qual, na verdade, é uma simples forma lógica sem conteúdo, mas, contudo, parece a nós ser uma maneira pela qual o objeto existe em si mesmo (noumenon), sem considerar a intuição, que é limitada a nossos sentidos. (*KrV*, B 345f.).

Ou seja, a característica especial da ilusão transcendental que surge em N4 se refere ao fato de tomarmos simples formas lógicas por formas que determinam um objeto com o real.

Se compararmos N3 com N4, pode-se dizer que em N3 estabeleceu-se uma limitação da percepção humana com base na possibilidade de outras sensibilidades (passivas ou não), enquanto que em N4 houve uma limitação da nossa sensibilidade a partir do ponto de vista do nosso entendimento, ou seja, em N4 assume-se a possibilidade de um entendimento semelhante ao nosso, mas vinculado a outras sensibilidades (ainda que de espécie semelhante a nossa, ou seja, que fosse passiva). Se em N3 o âmbito fenomênico indicava os **limites da nossa percepção possível**, em N4, uma vez estabelecido que as categorias somente adquirem um verdadeiro uso, um uso real, e um significado objetivo na medida em que são vinculadas às nossas formas de espaço e tempo, o conceito de fenômeno passa também a indicar os **limites do nosso conhecimento possível**.

**Em N4** a interpretação mais adequada é aquela que fala de um mesmo objeto considerado a partir de **duas perspectivas**, de um lado considerado como fenômeno, de outro considerado como noumenon. É exatamente isso que ocorre quando se fala que o noumenon é aquilo que as próprias categorias permitem pensar quando se abstrai da nossa forma de percepção. De um lado, uma coisa considerada apenas a partir da perspectiva do pensamento, de outro lado, a mesma coisa considerada agora como um objeto de um conhecimento possível. Garantir que os **mesmos** objetos possam ser pensados a partir de duas perspectivas, a do conhecimento e a do pensamento, é de fundamental importância na *Crítica da razão pura*, pois é apenas com a distinção que se realiza em N4 que Kant consegue justificar, na solução à *Terceira antinomia*, que o ser humano pode ser con-

siderado como estando submetido à natureza e ao mesmo tempo podendo ser pensado como livre. Se não fosse esse o caso, ainda seria possível dizer que nesta vida ou neste mundo o homem é um ser sensível e um objeto determinado pelas leis da natureza e em outra vida (em um além mundo ou em uma outra existência) o homem pode ser pensado como uma essência livre. Mas isso não resolveria o problema de se pensar a liberdade e a moralidade *neste mundo*. Para isso é necessário que a argumentação que se estabelece em N4 tenha sucesso e que ela seja categórica em mostrar que o **mesmo** objeto possa ser concebido a partir de duas perspectivas distintas.

### TERCEIRO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DO NOSSO ENTENDIMENTO PELA NOSSA RAZÃO (N5)

Se em N4 estabeleceu-se um espaço lógico limitativo a partir da limitação da sensibilidade pelo entendimento, em N5 não se ultrapassa esse limite estabelecido em N4, porém, se acrescenta uma caracterização a esse limite, não com relação à sensibilidade, mas com relação à razão. Em N5 assume-se a possibilidade de existência do noumenon como um **objeto distinto** que não possui uma contra-parte fenomênica para que se possa a partir disso estabelecer uma relação analógica com o fenômeno, permitindo o uso regulativo das ideias.

Em N4 pressupunha-se que o nosso entendimento ou um entendimento semelhante ao nosso pudesse ser vinculado a uma sensibilidade que possuísse outras formas da intuição. Nesse caso, o conceito de noumenon indicava um espaço lógico responsável por limitar o campo do nosso **conhecimento possível**. Em N5 assume-se a possibilidade da existência de um entendimento de espécie distinta do nosso, isto é, de um entendimento no qual as categorias não fossem apenas regras de síntese, mas que de alguma forma aquilo que fosse pensado se apresentasse de maneira imediata como um todo analítico. Pode-se conjecturar que esse entendimento, que às vezes Kant nomeia de *intellectus archetypus*,<sup>9</sup> seria um entendimento divino, pois para ele pensar seria de certo modo criar esse algo pensado. Mas além de um intelecto divino e criador, também se poderia

<sup>9</sup> Kant menciona essa possibilidade em *KrV* B 145 e desenvolve ela de modo mais detido no parágrafo 77 da *Crítica da faculdade do juízo*.



pensar na possibilidade de que outros seres, não necessariamente criadores, mas cuja capacidade cognitiva possibilitasse abarcar um conteúdo mental imediatamente como um todo analítico, talvez como que por meio de uma espécie de intuição intelectual que captasse a essência daquilo que estaria por detrás do mundo fenomênico, ou seja, que captasse a essência da coisa mesma. Apesar de não podermos sequer fazer uma ideia clara do funcionamento de tal tipo de intelecto ou de razão, também é importante notar que a reflexão transcendental tenha de considerar essa possibilidade, pois, *mutatis mutandis*, negar essa possibilidade seria afirmar que o nosso intelecto é a única forma de intelecto possível, algo que não temos legitimidade para fazer.<sup>10</sup> Também aqui, o conceito de noumena é problemático pois sua função é indicar “que resta um lugar tanto para **outra espécie** qualquer de intuição quanto para coisas enquanto objeto dela.” (*KrV*, B 343, negrito acrescentado) Note-se que aqui, uma vez que noumenon também indica os objetos de uma intuição de espécie distinta da nossa, isto é, de uma sensibilidade que não seja passiva, e de um intelecto distinto do nosso, isto é, de um intelecto cujas formas de pensamento não operem apenas como regras de síntese, mas que de alguma forma captassem o pensamento como uma unidade analítica que não demandasse uma síntese anterior, então surge aqui a consideração não apenas de que o noumenon indica o objeto fenomênico considerado de outro ponto de vista, mas também de que noumenon indica a possibilidade **de objetos completamente distintos dos fenômenos**, ou seja, de coisas que nem sejam fenômenos para nós. Assim, surge a leitura de que a distinção entre fenômeno e noumenon indica também **dois mundos distintos**, dois tipos de realidades as quais não necessariamente pressupõe uma identidade numérica de entes entre eles. Em outras palavras, noumenon não indica apenas o aspecto para nós incognoscível da coisa em si do fenômeno, mas também indica a possibilidade de um conjunto de coisas que para nós não é fenômeno, ou seja,

---

<sup>10</sup> Cf. “Para o entendimento humano, tal ato [o da síntese a partir da unidade sintética da apercepção] é inevitavelmente o primeiro princípio, a ponto de não poder fazer-se o menor ideia de um outro entendimento possível, seja de um que intuísse ele mesmo, seja de um que, embora possuísse como fundamento uma intuição sensível, esta fosse de tipo diverso da que se encontra no espaço e no tempo.” (*KrV*, B 139) “Seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas.” (*Prolog.*, AA 04: 350f.).

de coisas que possam existir como simples entes de um mundo inteligível. Veja-se como isso é indicado nos excertos abaixo:

“Todavia, já está em nosso conceito que - quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de entes dos sentidos (phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si - contrapomos a estes entes dos sentidos **quer** os objetos mesmos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), **quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido** (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (noumena). (KrV, B 306, grifo nosso).”

Ora, visto que uma tal intuição, a saber, a intelectual, encontra-se simplesmente fora do nosso poder de conhecimento, não pode também o uso das categorias de modo algum estender-se para além dos limites dos objetos da experiência. **Aos entes dos sentidos, na verdade, correspondem certamente entes do entendimento; mas, mesmo que haja entes do entendimento, com os quais o nosso poder sensível de intuição não possui absolutamente nenhuma relação**, os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas do pensamento a nossa intuição sensível, não se estendem minimamente para além desta. (KrV, B 308f, grifo nosso).<sup>11</sup>

Assim, se em N4 tinha-se o estabelecimento da distinção entre dois aspectos, agora, em N5 surge a distinção entre dois mundos ou dois tipos distintos de realidade.

O mundo fenomênico é compreendido sempre como um conhecimento condicionado, ou seja, o fenômeno é conhecido na medida em que se estabelece uma relação com a nossa forma de conhecer, a qual, por sua vez, opera essencialmente por meio de estabelecimento de sínteses e comparações. Assim, é característica essencial do fenômeno que ele indique sempre o conhecimento de um condicionado, isto é, de algo que

<sup>11</sup> Cf. também: “O noumenon, por outro lado, não pode ser chamado um tal *objeto*, pois ele significa justamente o conceito problemático de um objeto **de uma intuição totalmente diversa da nossa e de um entendimento totalmente diverso do nosso** que é, por conseguinte, ele mesmo um problema. Logo, o conceito de noumenon não é o conceito de um objeto, mas constitui um problema - inevitavelmente vinculado com a limitação de nossa sensibilidade - se **pode haver objetos totalmente independentes da intuição sensível**. Esta questão pode ser respondida só indistintamente, resta um lugar para objetos ulteriores e diversos de modo que estes não podem ser pura e simplesmente negados, mas, na falta de um conceito determinado (já que nenhuma categoria é apta para isso), tampouco podem ser afirmados como objetos do nosso entendimento.” (KrV, B 344).

depende de uma outra condição. Essa condição por sua vez, novamente possui a sua condição e assim, o entendimento se vê frente a uma possível série infinita de condicionados, a qual nunca pode aspirar completude. É nessa ânsia por encontrar completude que o entendimento humano “arranca” as suas categorias da sua função meramente sintética e as projeta para pensar um incondicionado<sup>12</sup> que extrapola o mero “soletrar de fenômenos”<sup>13</sup>. Surge assim, uma divisão interna à nossa faculdade de entendimento. De um lado Kant passa a denominar entendimento em sentido estrito a faculdade das categorias cuja função é determinar o fenômeno e, por outro, a *razão* em sentido estrito, isto é, a faculdade do entendimento que se projeta para fora do uso condicionado das categorias e cria as ideias transcendentais, isto é, uma faculdade que busca incessantemente o incondicionado e produz a partir de suas representações, as ideias de incondicionados. Se em N4 o entendimento em sentido estrito fazia a limitação da sensibilidade, agora em N5 pode-se falar que o conceito de noumenon é pensado a partir da limitação que a razão em sentido estrito faz com relação ao entendimento em sentido estrito. Assim, em N5 surge um novo significado para o conceito de noumenon, isto é, ele indica um mundo inteligível que limita o mundo sensível, ou ainda, ele indica um mundo composto por puros entes do pensamento que são pensados como incondicionados. Em N5 não se afirma que esses puros entes do pensamento existam, pois isso seria uma ampliação ilegítima do nosso entendimento, o que se afirma em N5 é a possibilidade lógica de que existam puros entes do entendimento que seriam incondicionados e, além disso, não possuiriam uma contraparte fenomênica.

É nos Prolegômenos que se encontra uma caracterização detalhada do significado e da utilidade da distinção estabelecida em N5:

A razão, por todos os seus conceitos e leis do entendimento que lhe são suficientes para o uso empírico, e, portanto, no interior do mundo sensível, não obtém deles, entretanto, nenhuma satisfação; pois as

<sup>12</sup> Cf. “A razão exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. Em primeiro lugar, portanto, as ideias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado, podendo ser dispostas em uma tábua que é ordenada de acordo com os títulos das categorias.” (*KrV*, B 436).

<sup>13</sup> Cf. *KrV* B370.

questões que se repetem infinitamente lhe retiram qualquer esperança de resolvê-las por completo. As ideias transcendentais, que almejam essa completude, são, para a razão, problemas desse tipo. **Ora, a razão vê claramente que o mundo sensível não poderia conter essa completude, não mais, portanto que todos os conceitos que servem somente para entender esse mundo:** espaço e tempo, e tudo que introduzimos sob nome de conceitos puros do entendimento. O mundo sensível nada mais é que uma cadeia de aparecimentos conectados segundo leis universais, e não tem assim, uma existência própria; não é a coisa em si mesma e, portanto, refere-se necessariamente àquilo que contém o fundamento desses aparecimentos, mas como **coisas em si mesmas. Só na cognição destas últimas a razão pode esperar ver alguma vez satisfeito seu anseio pela integralidade na progressão do condicionado para as suas condições.** (...) **Devemos, então, conceber para nós mesmos um ser imaterial, um mundo inteligível e o mais elevado dos seres (todos estes sendo puros *noumena*), porque só nessas coisas, enquanto coisas em si mesmas, a razão encontra preenchimento e satisfação, algo que nunca pode encontrar na derivação dos aparecimentos** a partir de seus fundamentos homogêneos, porque esses aparecimentos efetivamente se referem a **algo que é distinto deles** (e, assim, heterogêneo por completo), dado que aparecimentos sempre pressupõe uma coisa em si mesma e, assim, a anunciam, quer se possa ou não conhecê-la mais detalhadamente. (*Prol*, AA 04: 353ff, grifo nosso).

É apenas com a perspectiva de dois mundos e de que existem seres inteligíveis que não são também fenômenos que se pode pensar em Deus, por exemplo. Ou qual seria em N4, a contrapartida fenomênica de Deus? Ora, argumentação em N5 sustenta que na distinção de objetos em geral o conceito de noumenon não indica apenas uma outra perspectiva dos fenômenos, mas faz referência também a outros tipos de coisas, as quais são qualificadas como incondicionadas. Entre essas coisas encontra-se o possível ente Deus. Novamente aqui o próprio conceito “possibilidade” não é utilizado no âmbito de um discurso de primeira ordem, mas sim de segunda ordem, isto é, no âmbito da reflexão transcendental que faz referência, a partir da limitação do nosso entendimento pela nossa razão, a um espaço lógico que não pode ser absolutamente negado e no qual o incondicionado é um objeto possível, ainda que para outras racionalidades.

É apenas com a distinção estabelecida em N5 entre mundo sensível e mundo inteligível que Kant pode construir adequadamente a sua teoria de um uso regulativo das ideias da razão. Quando se fala de um Sábio Criador do universo que criou a natureza como um todo organizado, o ente Deus não é determinado como existente, porém, ele é pensado como um possível algo “x” que existe fora do âmbito do fenômeno, o qual nos permite pensar em um conjunto articulado da experiência possível. Novamente nos Prolegômenos encontra-se uma passagem que sistematiza esse ponto:

**A experiência, que contém tudo o que pertence ao mundo sensível, não estabelece uma fronteira para si própria: a partir de cada condicionado ela chega sempre a outro condicionado. Aquilo que pode estabelecer sua fronteira deve situar-se inteiramente fora dela, e esse é o campo dos puros entes inteligíveis.** Para nós, contudo, esse é um espaço vazio, no que se refere a *determinação* da natureza desses seres inteligíveis e, nessa medida, se excluirmos conceitos dogmaticamente determinados, não podemos ultrapassar o campo da experiência possível. Mas, como uma fronteira é ela própria algo positivo, que pertence tanto ao que está em seu interior como ao espaço situado fora de uma totalidade dada, a razão compartilha de uma cognição real, positiva, simplesmente ao se expandir até essa fronteira, desde que não tente ultrapassá-la, porque lá encontra à sua frente um espaço vazio, no qual pode, sem dúvida, pensar em formas para coisas, mas não as próprias coisas. Mas *estabelecer a fronteira* do campo da experiência por meio de algo que lhe é, de outro modo, desconhecido, é todavia uma cognição que ainda resta à razão nessa perspectiva, com o que ela nem se encerra no interior do mundo sensível, nem fica à deriva fora dele, mas, como convém ao conhecimento de uma fronteira, limita-se somente à relação entre aquilo que está fora dela e o que está contido em seu interior.

A teologia natural é um conceito desse tipo, situado na fronteira da razão humana, dado que esta se vê compelida a lançar os olhos para a ideia de um ser supremo (e também, no aspecto prático, para a de um mundo inteligível) **não para determinar alguma coisa quanto a esse puro ser inteligível e, portanto, exterior ao mundo sensível, mas apenas para dirigir seu próprio uso no interior desse mundo segundo princípios da máxima unidade possível** (tanto teórica quanto prática), **e, para esse propósito, servir-se da relação entre o mundo e uma razão independente enquanto causa de todas essas conexões não apenas para inventar para si um ser, e sim, dado que**

**para além do mundo sensível deve necessariamente encontrar-se algo que é pensado apenas pelo puro entendimento**, para *determinar*; dessa maneira, esse ser, embora, é claro, apenas por analogia. (*Prol.* AA 04: 360f, grifo nosso).

É através de um pensamento por analogia que se pensa então Deus como um ente do pensamento ao qual, na verdade, *não se determina objetivamente nenhuma propriedade*, nem mesmo que ele exista ou que ele seja possível (no sentido estrito de possibilidade estabelecido pelo uso real da categoria). Essa “determinação analógica” nos propicia um uso regulativo que, por sua vez, nos é necessário quando queremos ultrapassar a experiência concreta dada e pensarmos também no **campo da experiência possível**. Isso é reafirmado também na *Crítica da razão pura*, na seção *Do uso regulativo das ideias da razão pura*:

Afirmo que as ideias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos. No caso em que forem compreendidas desse modo, não passarão de simples conceitos racionalizantes (dialéticos). **Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo** que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade **seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*)**, isto é, um ponto do qual realmente não partem os conceitos de entendimento na medida em que se situa totalmente fora dos limites da experiência possível, no entanto serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da superfície do espelho). Todavia, **esta ilusão** (cujo efeito ludibriador é perfeitamente evitável) **será, não obstante, absolutamente necessária se além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda a experiência dada** (enquanto parte de toda experiência possível), por conseguinte, com vista também **a sua extrema e máxima ampliação possível**. (*KrV*, B672f, grifo nosso).

A característica peculiar da *ilusão* que surge em N5 é a de considerar que esses entes que são pensados como existentes sejam considerados realmente como existentes, ou seja, uma ilusão que é ela mesma necessária para o uso regulativo produz o erro apenas quando se confunde o uso regulativo e com um uso constitutivo das ideias da razão pura. Mas é importante notar que a própria ilusão de que existem esses objetos para além dos limites da experiência possível, em um mundo noumênico, ela própria não é prejudicial, na verdade ela é necessária. Em outras palavras, o uso da ideia de Deus *como se* fosse um ente inteligível realmente existente é algo necessário, ou seja, mesmo sabendo-se que não se está determinando a sua possibilidade real ou sua existência real, deve-se agir como se esse ente fosse real. Isso significa que uma interpretação dos dois aspectos, tal como defendida por Allison e Prauss, não conseguiria captar e justificar adequadamente o uso regulativo das ideias. Apenas a partir de uma distinção entre mundo sensível e inteligível, a qual implica na *pressuposição lógico-reflexiva* da existência de um mundo inteligível, com a existência de incondicionados, entre eles Deus, pode-se adequadamente entender a completa dimensão do uso regulativo das ideias da razão pura. Em outras palavras, mesmo que o uso regulativo das ideias envolva apenas sempre um *como se* que não determina positiva e constitutivamente nada com relação ao noumena, ainda assim, é inevitável que o próprio uso regulativo envolva no âmbito do pensamento a assunção de uma ontologia noumênica. Isso quer dizer que, ao se *pensar* em uma natureza sistematicamente organizada e criada a partir de um plano de um Sábio Criador torna-se logicamente inevitável pensar na existência de tal Criador e, por conseguinte, também na perspectiva da existência de dois mundos que não possuem uma identidade numérica entre entes, ou seja, que nem todo noumenon seja apenas um outro tipo de consideração com relação ao fenômeno. Assim, apenas com a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível e somente por não haver uma identidade numérica entre fenômenos e noumenons pode-se compreender adequadamente o uso regulativo das ideias. Em suma, sem a distinção que se opera em N5, não seria possível uma parte importante da filosofia transcendental que se desenvolve na *Dialética transcendental e que é importante para delimitar o conceito de um campo da experiência possível*.

Se em N3 estabeleceu-se o **limite de toda percepção possível** e em N4 o **limite de todo o conhecimento possível**, em N5 se estabelece o **limite de toda experiência possível**. Apenas com a possibilidade do uso regulativo das ideias é possível que o entendimento gradativamente consiga ultrapassar a simples concatenação de fenômenos para buscar uma interconexão mais elevada e elaborada e assim alcançar um conceito abrangente e completo da natureza, por conseguinte, estabelecer claramente o conceito de Natureza empírica como o **campo da experiência possível**. É apenas com a atuação das máximas da razão que o entendimento humano consegue alcançar uma unidade sistemática, a qual é, por sua vez, inerente ao conceito de experiência possível. Assim, a experiência possível não se reduz a experiência efetiva e também não ao conceito de um conhecimento objetivo efetivo, pois ela também envolve um conhecimento regulativo que só em sentido secundário e mediato pode ser chamado de conhecimento efetivo.<sup>14</sup>

Em cada nível da reflexão transcendental acrescentou-se um novo significado à distinção entre fenômeno e noumenon. Apesar disso, em nenhum dos níveis acima Kant ultrapassou os limites críticos ou foi vítima da ilusão transcendental, pois em nenhum momento estabeleceu a existência dos noumena em sentido positivo. Na verdade, Kant apenas apresentou diferentes aspectos do conceito de noumena no seu sentido negativo, sendo que cada aspecto da distinção desempenhava uma função específica. Desse modo,

<sup>14</sup> Essa relação da razão com o entendimento que possibilita o conhecimento sistemático da natureza pode ser visto na seguinte passagem: “O entendimento constitui um objeto para a razão do mesmo modo como a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento é uma tarefa da razão, assim como o entendimento conecta mediante conceitos e submete a leis empíricas o múltiplo dos fenômenos. Mas sem esquemas da sensibilidade, as ações do entendimento são *indeterminadas*; assim também a *unidade da razão* é em si mesma *indeterminada* com respeito às condições sob as quais e ao grau até que ponto o entendimento deve ligar sistematicamente os seus conceitos. No entanto, se bem que *na intuição* não possa ser descoberto esquema algum para a completa unidade sistemática de todos os conceitos do entendimento, apesar disso pode e tem de ser dado um *analogon* de tal esquema que seja a ideia do *maximum* da divisão e da reunião do conhecimento num princípio. Com efeito, é possível pensar de modo determinado aquilo que é o mais extenso e o absolutamente completo, pois foram eliminadas todas as condições restritivas que fornecem uma multiplicidade indeterminada. Logo, a ideia da razão é um *analogon* de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento. Ora, visto, que todo princípio que estabelece a priori a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim os princípios da razão pura possuem também realidade com vistas a este último, só que não para *determinar* algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito



não se pode interpretar a característica da negatividade e a função limitativa como se desenvolvendo num plano simples. É por isso que noumenon é um conceito que por um longo tempo vem sendo objeto de controvérsias na literatura secundária. Na medida em que a reflexão transcendental avança para novos níveis de complexidade e abstração, o significado do conceito de noumenon se complexifica. Assim, passando-se da análise da sensibilidade para o entendimento e então para a razão, em cada um desses níveis surge um novo aspecto do conceito de noumenon, ainda que em cada um deles indicava-se apenas um uso problemático desse conceito. Em outras palavras, em nenhum momento ele deixou de indicar um objeto problemático ou se fez dele uma determinação constitutiva positiva.

#### **QUARTO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - A DETERMINAÇÃO PRÁTICA DO NOUMENON PELA RAZÃO (N6)**

Em N6 ocorre uma mudança de perspectiva. Não se está mais pensando no uso da razão para o conhecimento dos objetos, mas no uso prático da razão pelo qual ela estabelece o que deve acontecer, isto é, da razão como construtora de realidade. Nesse caso, com certeza há uma certa dificuldade de se usar o termo transcendental, pelo menos no sentido estrito tal como ele é definido no início da *Crítica da razão pura*<sup>15</sup>, mas o próprio Kant não é completamente inflexível ao longo da obra com relação a definição de transcendental, pois esse termo também é usado de forma mais genérica para se referir a um nível teórico que fica acima da experiência empírica, isto é, de estruturas e de perspectivas que de uma forma ou outra são abordados pela reflexão transcendental desenvolvida ao longo da *Crítica da razão pura*.<sup>16</sup> Por isso, ainda que N6 se refira ao uso prático da razão, ou seja, ainda que seja uma caracterização que ocorre no âmbito da filosofia prática, ainda assim, optou-se por nomear esse nível como parte da reflexão transcendental.

---

à experiência pode tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo.” (KrV, B692ff.).

<sup>15</sup> Cf. KrV, B 25, B80.

<sup>16</sup> Cf. Em KrVB 844, por exemplo, Kant fala de uma teologia transcendental.

Em N6 ocorre uma determinação prática do noumenon, a qual se distingue daquela operada em N5 que consistia de um uso meramente regulativo fundado em uma analogia. Tanto em N5 quanto em N6 se está a volta com ideias, com conceitos de incondicionados e com a faculdade da razão em sentido estrito. Mas em N5 se pensava no noumenon com o objetivo teórico de ampliar ao máximo o campo da experiência possível, agora em N6 o objetivo é prático, isto é, busca-se criar uma nova realidade dentro da experiência possível. Se em N5 Deus era pensado por analogia como um criador que nos permitia pensar a natureza como sistematicamente organizada e assim pensar em formas de conhecer essa organização sistemática, agora em N6 Deus é pensado como um motivador para o nosso agir. Se em N5 se buscava uma forma de promover e facilitar o conhecimento da natureza em suas formas particulares (as leis empíricas), em N6 busca-se um modo de tornar possível a criação de um mundo moral. Nas palavras de Kant:

Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (como pode ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). **Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível**, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, **é uma simples ideia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia**. Consequentemente, **a ideia de um mundo moral possui uma realidade objetiva**, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que se encontram, na medida em que o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente. (*KrV*, B836, grifo nosso).

O conceito de mundo moral faz referência a um mundo inteligível que possui realidade objetiva. Mas essa realidade é sempre apenas prática, isto é, ela não serve para determinar constitutivamente a existência em sentido teórico, ou seja, não é uma determinação com fins teóricos.

No âmbito teórico de N5 faz-se um uso condicional do conceito de noumenon, ou seja, pensa-se na existência de um mundo inteligível com certos entes para que se realize um uso regulativo das ideias. Esse uso é condicional pois depende da intenção e interesse em delimitar adequadamente o campo da experiência possível e de fazer um uso mais adequado possível das representações a priori para possibilitar a experiência empírica. Mas pode-se optar por não querer fazer isso, ou seja, a princípio pode-se optar por permanecer com a distinção estabelecida em N4 sem nenhum prejuízo para a delimitação dos limites do meu conhecimento possível. Agora, em N6 não existe essa condicionalidade, ou seja, não há outra opção, *a razão no seu uso prático determina* que eu devo assumir que existe uma realidade noumênica para que eu possa fazer um uso prático da minha razão. Nesse sentido, pode-se dizer que em N6 a razão prática determina, ainda que unicamente para fins práticos, que eu deva considerar os noumena como existentes, pois somente assim eu posso fazer um uso adequado das ideias morais. Em N6 ocorre então uma determinação dos noumena com finalidade estritamente prática, isto é, a razão no seu uso prático estabelece a existência de puros entes inteligíveis. Veja-se o excerto abaixo:

Já que somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo dos fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exhibe uma tal conexão entre moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós. Portanto, Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe. (*KrV*, B 839).

Como já foi dito acima, é importante acentuar que a determinação prática positiva do noumenon que se estabelece em N6 também não implica a derrubada dos limites teóricos estabelecidos de N3-N5. Trata-se de uma assunção teórica cuja finalidade é unicamente prática.<sup>17</sup> Ou seja, apesar de haver uma determinação do noumenon, ainda assim, não há um desrespeito

<sup>17</sup> Cf. “E deste modo é enfim sempre a razão pura, se bem que só no seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas si num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais.” (*KrV*, B 846).

ao que se estabeleceu de N3-N5, pois se faz um uso positivo da determinação das ideias dentro do limite do negativo, isto é, não se usa essas ideias para derivar delas nem princípios teóricos determinantes com relação ao mundo (como acontece no modelo da razão às avessas)<sup>18</sup>, nem para determinar novos preceitos morais. Na verdade, o que ocorre é a concessão de uma determinação teórica (como a categoria de existência para Deus) unicamente para o benefício das leis morais. Ou seja, assim como aconteceu em N5 onde se pensava num conceito de noumenon para o benefício do conhecimento dos fenômenos, agora em N6 é para o benefício do uso imanente prático da razão que se pensa a existência do noumenon. Na segunda *Crítica* Kant torna mais clara essa perspectiva e fala que a razão teórica aceita *conceder* suas categorias, como a de existência, para se pensar nos objetos como liberdade, alma e Deus,<sup>19</sup> isto é, a doutrina dos postulados é uma concessão de um uso teórico para fins práticos e não um uso teórico para fins teóricos, o que exigiria que as categorias devessem ser aplicadas, o que só é possível com relação aos objetos da nossa intuição sensível, algo que jamais poderia ocorrer com objetos como liberdade, alma e Deus.

Assim, se em N5 ocorreu uma determinação analógica do noumenon para o benefício da experiência possível, em N6 também ocorre uma determinação analógica, mas agora prática, isto é, para o benefício das leis morais, das quais somos imediatamente conscientes. A diferença entre N5 e N6 se refere ao uso que é feito dessas ideias e a questão da condicionalidade envolvida no uso, isto é, em N5 pode-se optar por não fazer um uso regulativo das ideias, mas em N6, devido a obrigatoriedade e importância que estão envolvidas na lei moral e nos fins essenciais da razão humana, não existe essa possibilidade.

Também em N6 existe um aspecto específico da ilusão transcendental que pode levar ao erro. Trata-se da ilusão de confundir a teologia moral com uma teologia transcendente, isto é, utilizar a determinação prática do noumenon para derivar um conjunto de proposições teóricas e práticas que não são exigidas intrinsecamente pelas leis morais e pela reflexão prática a elas associadas. Nas palavras de Kant:

---

<sup>18</sup> Cf. *KrV* B 720.

<sup>19</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 135.

A teologia moral é portanto só de uso imanente, a saber, para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo. Isto deve ocorrer adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não abandonando, de modo fanático e quem sabe até sacrílego, o fio condutor que uma razão moralmente legislante indica para uma vida boa a fim de então ligá-lo imediatamente à ideia do ente supremo. Neste caso, teríamos um uso transcendente da teologia moral que, exatamente da mesma forma como o uso transcendente da pura especulação, perverteria e frustraria os fins últimos da razão. (*KrV*, B847).

Não é possível desconsiderar as diferenças que se estabelecem entre N5 e N6. Apesar de ambos fazerem um uso analógico para falar do noumenon, o uso teórico de N5 possui o status de conhecimento regulativo, enquanto que em N6 o uso analógico prático para se falar do noumenon recebe a categorização de crença. É nesse sentido que no segundo prefácio da *Crítica da razão pura* encontra-se a famosa frase, “tive de suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*” (*KrV*, B XXX), isto é, Kant teve de restringir o pretense conhecimento teórico acerca do noumenon para poder determiná-lo praticamente, mas isso apenas enquanto um objeto de crença, ou seja, de um assentimento objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente. Claro que esse modo de caracterizar o noumenon em sentido prático como objeto de fé ocorre da perspectiva da filosofia transcendental apresentada na primeira *Crítica*. Quando se passa da primeira para a segunda *Crítica*, há novamente uma modificação de perspectiva e o que se denominava na primeira *Crítica* como objeto de crença, passa agora na segunda *Crítica* a ser considerado um conhecimento prático. Mas nesse caso, surgem novas nuances que não podem ser apresentados e explorados neste artigo, mas apenas como indicação, é possível distinguir um uso prático constitutivo e um uso prático regulativo, ou seja, a partir da segunda *Crítica*, possivelmente se poderia subdividir N6 em dois níveis distintos.<sup>20</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo-se um mapeamento ao longo da *Crítica da razão pura*, identificou-se seis diferentes níveis em que Kant opera uma distinção en-

<sup>20</sup> De certo modo eu apresentei essa interpretação em artigos como Klein (2013, 2017).

tre fenômeno e noumenon, sendo que apenas quatro ocorrem em um âmbito filosófico da reflexão transcendental. Assim: a distinção de N1 ocorre num âmbito de senso comum; a distinção de N2 ocorre num âmbito empírico do conhecimento científico; a distinção de N3 ocorre no âmbito da caracterização da nossa sensibilidade; a distinção de N4 ocorre no âmbito da limitação da nossa sensibilidade pelo nosso entendimento; em N5 a distinção ocorre no âmbito da delimitação do nosso entendimento pela razão; e, finalmente, em N6 a delimitação ocorre pela delimitação do uso teórico da razão pela uso prático a nossa razão. Se em N3 tanto a leitura dos dois aspectos, quanto a dos dois mundos era cogitada, a leitura dos dois aspectos é afirmada justificada em N4 e a leitura dos dois mundos em N5. Mostrou-se também que em cada um desses âmbitos a distinção possuía uma função importante tanto positiva na delimitação do que pode ser conhecido, quanto negativa, no sentido de evitar um aspecto específico de ilusão transcendental.

Uma das vantagens da presente interpretação é que ela reconcilia uma imensa discordância na literatura secundária sobre como interpretar coerentemente a diversidade de passagens e posições que se encontram no texto de Kant. Além disso, mostrou-se que a complexidade da diferentes posições assumidas por Kant devem ser lidas como complementares, ou seja, em cada um dos níveis ocorre um acréscimo importante com relação a distinção operante no nível anterior. Isso é feito de tal forma que todas as distinções sempre respeitem os resultados argumentativos alcançados anteriormente. Em outras palavras, apesar de multifacetada, a distinção kantiana entre fenômenos e noumenon oferece no seu conjunto uma posição coerente que limita o que é um possível objeto do conhecimento e a experiência possível, daquilo que não pode ser conhecido, isto é daquilo que para nós sempre será transcendente. Em nenhum momento a distinção kantiana desrespeita a impossibilidade de determinar positivamente e teoricamente o noumenon, mas permite um uso positivo do conceito em benefício das nossas próprias faculdades, tanto de conhecimento, quanto do agir.

## REFERÊNCIAS

- ABELA, P. *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ADICKES, E. *Kant's Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*. Tübingen: Mohr, 1929.
- ALLAIS, L. Kant's One World. *British Journal for the History of Philosophy*, v.12, p. 655–684, 2004.
- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. 'Kant's Idealism on a Moderate Interpretation'. In: SCHULTING, D.; VERBURGT, J. (ed.). *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht: Springer, 2011. p. 29–53.
- AQUILLA, R. E. *Representational Mind: a Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- BIRD, G. *Kant's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- FALKENSTEIN, L. Kant's argument for the Non-Satiotemporality of Things in Themseleves. *Kant-Studien*, v. 80, p. 265-283, 1989.
- GRAM, M. S. *The Transcendental Turn: the Foundation of Kant's Idealism*. Gainesville/ Tampa: Univ Pr of Florida, 1984.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HANNA, R. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Lisboa: Forense Universitária, 2002.
- KANT, I. *Prolegomenos a qualquer metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KLEIN, J. T. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013.
- KLEIN, J. T. The practical-regulative teleology and the idea of a universal history in the Critique of pure reason. In: SANTOS, L. R. dos; LOUDEN, R. B.; MARQUES, U. R. de A. (org.). *Kant e o A Priori*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017. v. 1. p. 291-302.
- LANGTON, R. *Kantian Humility: our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

- PRAUSS, G. *Erscheinung: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- ROBINSON, H. 'Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves'. *Journal of the History of Philosophy*, v. 32, p. 411–41, 1994.
- ROSEFELDT, T. 'Dinge an sich und sekundäre Qualitäten'. In: STOLZENBERG, J. (ed.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter, 2007. p. 167–209.
- ROSENBERG, J. *Accessing Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- WALKER, R. C. S. Kant on the Number of Worlds. *British Journal for the History of Philosophy*, v.18, p. 821–843, 2010.
- WESTPHAL, K. R. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WOOD, A. W. *Kant*. Malden: Blackwell, 2005.



## CAPÍTULO 7.

# A “NOVIDADE” DA TERMINOLOGIA CRÍTICA? SOBRE A “DEDUÇÃO” COMO TERMO JURÍDICO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

*Diego Kosbiau TREVISAN*

### 1. A “NOVA” TERMINOLOGIA CRÍTICA

Um dos traços característicos da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*) que foi primeiramente notado e não raro repreendido pelos seus críticos de primeira hora é a introdução de uma nova e, segundo muitos, curiosa terminologia. Para eles o resultado desta seria: “força da linguagem, criação de novas palavras, obscuridade misteriosa e orgulho de gênio”<sup>1</sup>. Ora, como

<sup>1</sup> “[S]urgem sutilezas sem fim, a caça por conceitos transcendentais e pelo idealismo que é intensificada até que se coloque em dúvida nossa personalidade. Tanto lá como aqui [há] força da linguagem, criação de novas palavras, obscuridade misteriosa e orgulho de gênio que, com desprezo, olha para aqueles que não pertencem ao partido como se olhasse para brutos e homens simples” (BERG, 1787, p. 814. Reimpressão: LANDAU, 1991, p. 681-682). Mencionemos alguns outros exemplos: “Não menos irritado fica-se em termos formais a respeito da terminologia de Kant. Ora, diz-se, para quê tais expressões não-alemãs como anfíbolia, antinomia, catártico, númeno, etc., nas quais detém-se, a todo momento, o entendimento humano erudito que, embora sadio, não é grego” (ROSENKRANZ, 1840, p. 359. Cf. Segundo capítulo: “Die Bekämpfung der Kant’schen Philosophie”). Em sua resenha da *KrV*, Garve esclarece que “o autor, para tornar compreensível seu sistema, achou necessário

Kant ressalta que a nova filosofia crítica “carece, para sua fundamentação, até mesmo de expressões técnicas bem próprias” (BRIEF an HERZ 24.11.1776 AA 10: 199), trata-se aqui de uma objeção de não pouca relevância. Não por acaso, a elucidação de termos centrais da filosofia crítica foi um dos esforços que os seguidores de Kant sentiram como mais urgente para a popularização e propagação da filosofia crítica (Cf. HINSKE, 1999). No *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* Schmid menciona como a “acusação mais injuriosa” que se poderia lançar contra Kant a de propor uma “inovação descabida ou até mesmo nociva da linguagem”, ou ainda que Kant tenha “sobrecarregado o pensamento com novas palavras inúteis e dificultado e confundido a reflexão filosófica” (SCHMID, 2005, p. 2). Os dicionários, coletâneas de textos propedêuticos e antologias sobre a filosofia crítica, como os de Mellin (1797-1803), Beck (1793-1796), do próprio Schmid (1798, Reimpressão: 2005) e outros<sup>2</sup>, assumiam como objetivo explícito contribuir para popularização da filosofia crítica ao elucidar o sentido “claro e cristalino” que o próprio Kant havia dado a seus conceitos<sup>3</sup>, sem acrescentar-lhes algo desnecessariamente.

Kant devia mesmo estranhar a incompreensão por que passavam muitos conceitos de sua filosofia crítica. Ora, enquanto todos apontavam a novidade dos termos e construções lexicais do criticismo, Kant afirmava em mais de um momento que não procurara “introduzir uma nova linguagem” (KpV AA 05: 10), mas, quando muito, apenas resgatar sentidos perdidos de termos comumente empregados na filosofia, como, somente para mencionar alguns, *ideia* (A 312/B 368-9), *absoluto* (A 324/B 381), de preferência na sua forma germanizada<sup>4</sup>. Para Kant trata-se de um “esforço

---

introduzir também uma nova terminologia” (GARVE, 1783, p. 839. Reimpressão: LANDAU, 1991, p. 35). Para outras citações na mesma direção, cf. HINSKE, 1974, p. 68-69; Idem. “Einleitung” em SCHMID, 2005, p. viii.

<sup>2</sup> Ver a introdução de Hinske à nova edição do dicionário de Schmid (SCHMID, 2005, p. x-xii).

<sup>3</sup> Em *Kunstssprache der kritischen Philosophie* Mellin compara seu trabalho com aquele de Baumeister (1734) relativamente à filosofia de Wolff. Com sua “semelhante compilação de definições” de Kant, Mellin pretendia colocar em dúvida a “queixa (...) de que Kant teria sido muito econômico em definições e se escondido por detrás de uma linguagem artificial estranha”. (MELLIN, 1798, p. i).

<sup>4</sup> “Dentre todas as línguas eruditas vivas, a língua alemã é a única que tem uma pureza que lhe é peculiar. Todas as palavras estrangeiras são nela sempre reconhecíveis, contrariamente, pois, ao inglês e ao francês, que estão repletos delas, sem que seja possível perceber que elas lhes tenham sido cedidas de alhures. Assim, vale o esforço de dirigir a atenção a isso e preferir servir-se entre parênteses das palavras estrangeiras. Tal atenção torna pouco a língua rica e, ao mesmo tempo, mais significativa e determinada. É preciso colocar limites à composição de novas palavras. O universal de uma língua e o *idiotismus*” (Refl. 5108. AA 18: 90).

infantil (...) forjar novas palavras onde a língua não padece da falta de expressões para conceitos dados” (KpV AA 05: 10). Se com isso se procura popularidade, então o filósofo age mal ao ceder aos agrados da “multidão”; mais importante que a aprovação imediata do público é a consistência do pensamento apresentado, ao invés da “atração de uma recepção inicial favorável, [deve-se] perseguir a perspectiva de uma aprovação que, embora tardia, é duradora” (Prol AA 04: 262). Ora, “enquanto esses pensamentos ainda se sustentarem, duvido muito que seja possível encontrar expressões que lhes sejam adequadas e, todavia, mais correntes” (KpV AA 05: 10-1). No entanto, ao longo da distendida redação da *KrV* na década de 1770, Kant percebeu bem claramente as dificuldades de várias naturezas, entre elas terminológicas, envolvidas na inédita empreitada crítica<sup>5</sup>. Na carta a Herz de final de 1773, Kant relata as dificuldades que encontrava na formulação da ciência que repousa no “procedimento da razão que isola a si mesma”. A entrega da obra tardava por tratar-se de uma “ciência inteiramente nova segundo sua ideia”<sup>6</sup>, o que lhe tomava muito tempo e esforço na procura pelo “método, pelas divisões, [e] pelas denominações exatamente apropriadas” (AA 10: 144)<sup>7</sup>. A crença de que a “ciência inteiramente nova” exigia não apenas uma grande aplicação de Kant em sua preparação, mas também um esforço mais detido do leitor em sua compreensão, prolongou-se até após a publicação da *KrV*. Em resposta a um dos primeiros críticos da *KrV*, Garve, que lhe chamara diretamente atenção para a “nova linguagem que domina por completo o mesmo [*scil.* o sistema de Kant]” (AA 10: 331-2), Kant escreve em 7.8.1783 que “esse tipo de ciência” tem o peculiar de que “a exposição do todo é exigida para a retificação das partes” (AA 10: 339)<sup>8</sup> e, recorrendo à “dificuldade do tema”, Kant justifica o “desagrado” provocado no leitor pela “obscuridade” do estilo e a “*novidade da linguagem*” (AA 10: 339-340). Por essa razão, a *KrV* não poderia obter

<sup>5</sup> Cf., entre outros, Arnoldt (1908) e a introdução de Erdmann à *Crítica da Razão Pura* na edição da Academia (AA 04: 569ss).

<sup>6</sup> Cf. também Prol AA 04: 262.

<sup>7</sup> Ou seja, aqui já há menção a três problemas centrais da então futura *KrV*: “o do método ‘transcendental’, o ‘problema da organização sistemática’ e o da ‘nova terminologia’” (HINSKE, 1999, p. 341).

<sup>8</sup> “Meu método não é o mais conveniente para reter o leitor e agradá-lo. É necessário que seu julgamento comece do todo e se dirija à ideia da obra. O resto pertence à execução. Aqui é possível que algo esteja faltando e que possa ser melhorado” (Refl. 5025 AA 18: 64).

facilmente a “popularidade” exigida por Garve. Kant insistia estar fazendo uma “ciência completamente nova”: não mais um sistema metafísico, mas uma “Crítica da razão que julga a priori” (AA 10: 340).

Ora, “*novidade*” não significa necessariamente uma “*nova*” linguagem. O estranhamento dos primeiros leitores e críticos da *KrV* poderia em parte residir justamente em sua incapacidade de apreender o fundo originário dos termos e conceitos empregados por Kant, o que fazia, paradoxalmente, com que a “nova” terminologia da “ciência completamente nova” fosse, na realidade, em grande parte uma *terminologia antiga e modificada para os propósitos do Criticismo*<sup>9</sup>. Acrescentemos aqui: tal estranhamento não se prolongaria até os estudos atuais sobre Kant, resultando na incompreensão de certos conceitos centrais de sua filosofia, interpretados, erroneamente, como meros sinônimos daqueles hoje em dia mais comumente utilizados e não, pois, segundo seu uso e emprego “antigo”? Como exemplo, podemos mencionar dois conceitos centrais da *KrV* e da filosofia crítica de modo geral: *dedução* e *antinomia*. Ora, por mais rigorosas que sejam as interpretações que procuram examinar a consistência lógica das antinomias kantianas, o sentido primeiro e prioritário deste termo não pode ser compreendido fora de seu lugar natural, a *jurisprudência*, onde designa um conflito de leis em uma legislação e não prioritariamente em um sistema lógico consistente<sup>10</sup>; da mesma forma, como argumentamos na sequência do presente artigo, não se pode entender o conceito kantiano de dedução no significado atualmente dominante do termo, como a deriva-

<sup>9</sup> Segundo Tonelli, as fontes para os novos termos kantianos após 1769 poderiam ser divididas em 2 grandes grupos: a) os termos tomados do *Essay* de Locke e dos *Nouveaux Essais* de Leibniz; e b) os termos que se originam da tradição alemã-aristotélica. Os termos de a) surgem prioritariamente entre 1769-1770 (exemplos: “percepção”, “intuição”, “puro”; o sentido lógico de verdade como “ausência de contradição independente da realidade”; já “subjetivo” e “objetivo” originam-se de Baumgarten e da tradição moral britânica). Por sua vez, os pertencentes a b) aparecem prioritariamente a partir de 1770. “Após 1770 ressurgem em Kant toda uma série de termos aristotélicos que no século 17 na Alemanha haviam sido amplamente difundidos, como ‘categoria’, ‘transcendental’, ‘analítica e dialética’. Ademais, encontram-se termos de proveniência quase que exclusivamente grega, que no século 17 eram, decerto, conhecidos, porém relativamente raros, como ‘canon’, ‘antinomia’, ‘antítese’, ‘paralogismo’, ‘anfíbolia’ e as três formas do juízo, ‘problemático’, ‘assertórico’ e ‘apodítico’”. (TONELLI, 1964, p. 236). Tonelli desconsidera, todavia, a origem *jurídica* de conceitos centrais para o criticismo, como “antinomia” e “dedução”. Contra Tonelli, mencionemos *en passant* que por *Deduction* em Kant não podemos entender o sentido aristotélico do termo, como veremos na sequência.

<sup>10</sup> Tratamos da origem e significado jurídico de “antinomia” em Trevisan (2018). Na obra se encontra também uma interpretação mais detida sobre a função sistemática de antinomia e dedução na *KrV* após o resgate de seu significado originalmente jurídico.

ção de um enunciado qualquer em uma cadeia silogística, mas, antes, apenas em seu sentido originalmente *jurídico*, nomeadamente a justificativa da aquisição ou defesa de um direito, autorização ou competência. O atual resgate do sentido peculiar de cada um destes termos equivaleria à elucidação dos conceitos centrais ao criticismo feita na época de seu surgimento e à qual Kant faz repetidas vezes menção. Da elucidação histórica e genética de certos termos resulta seu esclarecimento sistemático para a melhor compreensão da filosofia crítica. Vejamos agora o caso da “dedução” como termo jurídico.

## 2. O SENTIDO DE “DEDUÇÃO” NA FILOSOFIA CRÍTICA

Logo no início do § 13 do Capítulo sobre a dedução transcendental das categorias, Kant torna bem clara a origem *jurídica* do conceito de dedução que assume em sua filosofia transcendental em oposição, pois, ao sentido lógico-matemático mais convencional do termo. Citemos a passagem:

Quando falam de autorizações <*Befugnissen*> e demandas <*Anmaßungen*>, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid iuris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve provar <*dartun*> a autorização ou a pretensão jurídica <*Rechtsanspruch*>. Nós nos servimos de uma variedade de conceitos empíricos, sem a oposição de ninguém, e nos julgamos autorizados, mesmo sem uma dedução, a atribuir-lhes um sentido e um pretense significado porque temos sempre à mão a experiência para provar sua realidade objetiva. Há também conceitos usurpados, no entanto, tais como *felicidade* e *destino*, que circulam de fato com uma complacência quase universal, mas são por vezes questionados através da questão *quid iuris*; cai-se então num considerável embaraço, relativamente à dedução dos mesmos, pois não se pode oferecer um claro fundamento jurídico <*Rechtsgrund*>, nem a partir da experiência nem da razão, pelo qual a autorização de seu uso ficasse clara. (A 84-85/ B 116-117).

O modelo jurídico de dedução, cuja principal função na filosofia teórica é justificar pretensões de posse e uso de objetos e/ou conceitos ao

atribuir-lhes sentido e significado, foi desenvolvido por Kant em paralelo com a argumentação originalmente jurídica a respeito da justificativa da aquisição ou defesa de um direito, autorização ou competência, e em lugar de um procedimento demonstrativo lógico-matemático que, como formula a segunda regra para a “direção do espírito” de Descartes, apoia-se em “puras ilações” enquanto caminho mais seguro para o conhecimento claro e distinto<sup>11</sup>. Decerto, costuma-se compreender o termo “dedução” seja no sentido aristotélico de uma derivação do particular a partir do universal, em oposição, pois, à indução como o procedimento de universalização que parte do particular<sup>12</sup>, seja ainda no sentido lógico-matemático mais comum de uma “derivação de um enunciado (tese) a partir de outros enunciados (hipóteses) com ajuda das regras da inferência lógica (ilação lógica)”<sup>13</sup>, ou seja, algo aparentado ao sentido originalmente ligado ao método categórico-axiomático de Euclides, composto por definições, axiomas, postulados e princípios<sup>14</sup>, que em boa parte da filosofia moderna foi tomado como modelo metodológico para a argumentação filosófica. Não por acaso, portanto, o termo “dedução” está intimamente ligado a uma forma de filosofia que procura não meramente justificar ou legitimar o uso e emprego de seus princípios ou conceitos operatórios, mas sobretudo

<sup>11</sup> “[O]bservemos que há uma dupla via que nos leva ao conhecimento das coisas, a saber, a experiência ou a dedução. É preciso notar, além disso, que as experiências acerca das coisas são muitas vezes enganadoras, ao passo que a dedução ou a ilação pura <deductionem vero sive illationem puram> de uma coisa a partir de uma outra se pode omitir (...), mas nunca pode ser malfeita pelo entendimento, mesmo o menos racional” (DESCARTES, 2011, p. 11).

<sup>12</sup> Comentando a oposição “dedução/indução” na apropriação medieval da filosofia de Aristóteles, Seeberg escreve: “A dedução mesma, no sentido moderno, significa *apodeixis*’ ou – ocasionalmente limitada a deduções <Ableitungen> a partir de hipóteses – *‘syllogismos*” (SEEBERG, 2006, p. 167-168). No próprio Aristóteles, no entanto, “dedução” designa uma prova indireta, *apagoge*, que não reivindica uma demonstração rigorosa. Apenas a partir de Euclides “dedução”, ainda que mantendo seu caráter indireto, adquire maior pregnância demonstrativa: “O *‘apagoge’* (*deductio*) em Aristóteles não significa, portanto, uma prova forte, mas antes uma estratégia argumentativa que opera com enunciados em maior ou em menor medida prováveis. Como prova forte, o termo surge na forma desde então mais corrente de uma prova indireta, portanto através da refutação do contrário de uma assunção, p.ex., por meio da inferência de consequências contraditórias, primeiramente em Euclides [*Elementa*, Livro X, Proposição 27]”. (SEEBERG, 2006, p. 168).

<sup>13</sup> “Dedução denomina-se a derivação <Ableitung> de um enunciado (tese) a partir de outros enunciados (hipóteses) com auxílio das regras da ilação lógica (inferência lógica)” (LORENZ, 2001, p. 27).

<sup>14</sup> “Nas ‘definições’ são elucidados os conceitos fundamentais, tais como ponto, linha e superfície; nos ‘postulados’ são formuladas as exigências de construção e existência; e nos ‘princípios’ (também denominados ‘axiomas’ desde o notório comentário sobre Euclides de Proclo) são condensadas equações de natureza não especificamente geométrica. O método categórico-axiomático de Euclides consiste em fundar ‘teoremas’ de forma sistemática e remetê-los a axiomas evidentes por si mesmos” (LEIBNIZ, 2003, p. 411. Observação do editor).

do, espelhando-se no método matemático, fundamentá-los, *demonstrá-los* em um sistema silogístico-dedutivo, não raro identificando a própria razão à capacidade e possibilidade de um conhecimento rigoroso e dedutivo<sup>15</sup>. Para Wolff, por exemplo, a filosofia como ciência rigorosa deve ser capaz de provar ou *demonstrar* rigorosamente *todos* seus princípios:

Na filosofia é permitido empregar apenas aqueles princípios que são suficientemente demonstrados. Visto que a filosofia é uma ciência, é preciso que suas afirmações sejam derivadas de princípios certos e inabaláveis através de silogismos válidos. (WOLFF, 2006, § 117).

Provar rigorosamente um princípio significa deduzi-lo corretamente, isto é, atribuir-lhe os predicados que real e necessariamente lhe convêm numa rede silogística completa. Nesse contexto, vale a pena reproduzir uma passagem dos *Elementa matheseos universae* de Wolff a respeito do procedimento silogístico como modo demonstrativo nas matemáticas:

O procedimento na inferência de conclusões a partir de princípios não é outro senão aquele que é exposto em todos os pequenos livros de lógica que tratam de silogismos. Pois as demonstrações dos matemáticos são uma sequência de entinemas e, decerto, de tal forma [constituídas] que tudo pode ser inferido por força de silogismos (...). Uma demonstração é então completa quando as premissas de seus silogismos podem ser provadas por outros silogismos até que se obtenha um silogismo cujas premissas são ou definições cuja possibilidade já fora demonstrada ou outras proposições idênticas. (WOLFF, 1968, § 45).<sup>16</sup>

Para Wolff, com efeito, a filosofia, por aspirar ao mesmo grau de certeza que as matemáticas, deve adotar o *mesmo método das matemáticas* (WOLFF, 2006, § 139), mais bem corporificado no *intellectus systematici* de que dá exemplo o “velho geômetra Euclides” (WOLFF, 2011, § 253. Cf. BAUM, 2001). Ao assumir explicitamente não o sentido lógico-matemático, mas sim o *jurídico* de dedução, Kant se afasta, assim, da compreensão wolffiana de filosofia como ciência objetiva demonstrada (*scien-*

<sup>15</sup> “E podemos considerar na razão esses quatro estágios: 1º descobrir as provas; 2º colocá-las numa ordem da qual se possa ver a conexão; 3º aperceber-se da conexão em cada parte da dedução; 4º extrair a conclusão. E podemos observar esses estágios nas demonstrações matemáticas”. (LEIBNIZ, 1921, p. 424, livro 4, cap. XVII).

<sup>16</sup> Sobre Wolff e, de modo geral, o *mos geometricus* da filosofia moderna, Cf., dentre outros, Arndt (1971).

*tia obiective spectata*), implícita em seu emprego rigorista de “dedução”. Trata-se de mais um passo explícito e consciente de Kant em sua recusa da *identitas methodi philosophicae et mathematicae* de, entre outros, Wolff (WOLFF, 2006, § 119).

Antes de passar à discussão das fontes do conceito jurídico de dedução adotado por Kant, cabem algumas palavras prévias sobre a relação, no próprio Kant, entre os dois sentidos, jurídico e lógico-matemático, de dedução mencionados até aqui. Ainda que seja verdade que Kant por vezes menciona um sentido puramente lógico de *deductio* como uma *Ableitung*, isto é, “uma inferência *imediata (consequentia immediata)* (...) de um juízo a partir de outro sem um juízo intermediário (*judicium intermedium*)” (Log. AA 09: 114), tal sentido é atribuído sobretudo à lógica geral, não à transcendental, sendo designado, não sem motivo, pelo correlato latino do termo, *deductio*, e pelo termo alemão *Ableitung* em lugar de *Deduktion*<sup>17</sup>. Para Kant, o termo *Deduktion* utilizado na filosofia transcendental significa, decerto, a “justificativa” da pretensão ou reivindicação de validade e autorização do uso de um conceito ou princípio, porém não prioritária ou unicamente sob a forma de uma inferência silogística. Que uma dedução (jurídica, transcendental) *possa ter* ou efetivamente *tenha* uma estrutura silogística básica (sobretudo o *modus ponens*) não implica, porém, que ela seja *idêntica ou redutível* a esta última<sup>18</sup>. Ora, os juristas da época admitiam que o *resultado* de uma dedução jurídica poderia ser *articulado* de acordo com uma inferência silogística; porém, a marca característica de uma dedução jurídica, ou seja, a *formulação* da relação específica jurídica entre

<sup>17</sup> É certo que Kant não parece tão rigoroso nessa distinção. Em KrV B 119 uma “derivação ou dedução fisiológica <*physiologische Ableitung*>” é diferenciada de uma *Deduktion*, ao passo que nos *Prolegomena* ambas são tomadas por sinônimo: (“... *Ableitung oder Deduction* (...)” (Prol AA 04: 324); ademais, Kant parece utilizar “(subjete) *Ableitung*” para designar aquilo que corresponderia à dedução metafísica das ideias transcendentais (A 336/B 393). Sobre os usos e ocorrências de “dedução” (*Deduktion* ou *Ableitung*) em Kant, cf. Henrich (1975) e Seeberg (2006, p. 173-182).

<sup>18</sup> É possível afirmar, com Baum, “que para Kant o modo jurídico de argumentação da dedução e a forma silogística de uma prova não permanecem de forma alguma em conflito (...). A dedução transcendental das categorias de Kant é ambas: uma inferência dedutiva e uma justificação ou prova de uma autorização”. (BAUM, 1986, p. 10). Cf. também Caimi: “As prescrições retóricas dos juristas explicam a formulação textual <*wording*> externa da dedução transcendental. Mas isso não significa que a dedução kantiana de 1787 não tenha estrutura lógica para além desses elementos retóricos” (CAIMI, 2014, p. 15). Contra Baum, porém, entendemos que em Kant a marca característica e definidora da dedução consiste em ela ser uma “justificação de uma autorização”, e não uma “inferência dedutiva”; e contra Caimi defendemos que o modelo jurídico de dedução não é um simples elemento “retórico” a ser “preenchido” pelo que “verdadeiramente interessa”: “a estrutura lógica”.



*fato e lei*, não pode ser *respondida* pelo procedimento lógico-matemático de prova dedutiva<sup>19</sup>. Se ao cabo da dedução B Kant apresenta o “resultado dessa dedução dos conceitos do entendimento” sob a forma de um silogismo *modus ponens*<sup>20</sup> e no escrito sobre a impressão de livros realiza uma dedução estritamente jurídica na forma de um silogismo (VUB AA 08: 77-87), o fato, contudo, é que a questão sobre a legitimidade da pretensão avançada em cada caso já fora definida segundo o modo propriamente *jurídico*, não lógico-matemático, de dedução. Portanto, mesmo que uma dedução jurídica tenha uma estrutura lógica ou mesmo siga um modelo geométrico<sup>21</sup> a sua marca característica reside alhures, a saber, na sua distinção entre *res facti* e *quid iuris*, à qual corresponde aquela entre *quaestio facti* e *quaestio iuris* a ser abordada na dedução kantiana<sup>22</sup>.

Dito isso, cumpre aqui ressaltar esta peculiaridade do sentido jurídico de dedução e sua influência na (auto)compreensão jurídica da *KrV* e, de modo geral, do projeto crítico, contrapondo-o ao seu sentido lógi-

<sup>19</sup> A. Aichele exprime algo semelhante ao restringir o alcance da ossatura silogística numa dedução jurídica: “A dedução jurídica mostra-se, portanto, como um procedimento lógico de análise das condições e dos conceitos, o qual possibilita uma decisão sobre a capacidade de subsumirem-se certas classes de acontecimentos sob regras extensionalmente superiores segundo o *modus ponens*. Tal procedimento realiza isso ao elucidar relações lógicas existentes entre a premissa maior e a menor. Em virtude da origem empírica dessas classes de acontecimentos [*scil.* dos fatos contidos na premissa menor], o resultado desse procedimento não pode, no entanto, reivindicar, como a prova matemática ou puramente teórica, validade objetiva, mas antes apenas certeza subjetiva, por conseguinte probabilidade para além de toda dúvida racional. Dessa forma, a decisão por fim tomada não permite nunca que se reivindique certeza ou verdade absoluta, embora ela seja, em última instância, válida”. (AICHELE, 2011b, p. 132).

<sup>20</sup> “Nós não podemos *pensar* nenhum objeto senão por meio de categorias; nós não podemos *conhecer* nenhum objeto pensado senão por meio de intuições que correspondam àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e este conhecimento, na medida em que seu objeto seja dado, é empírico. O conhecimento empírico, porém, é experiência. *Consequentemente, nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser apenas de objetos da experiência possível*”. (B 165-6).

<sup>21</sup> Como, por exemplo, a dedução da lei moral ou do conceito de liberdade na Analítica da *Crítica da Razão Prática* (*KpV*). Cf. Wolff (2009). Wolff analisa de forma precisa o procedimento a *more geometrico* nesse momento da *KpV*; porém, na nossa opinião, perde totalmente de vista o sentido jurídico da dedução em Kant. Se se interpreta a Analítica da *KpV* como uma dedução geométrica, fica-se sem entender por que razão Kant não fizera o mesmo na *KrV*, na *KU*, etc. Acreditamos que a formatação geométrica da “dedução” na *KpV* tem um caráter em parte irônico (conforme a resposta de Kant no prefácio à acusação de não ter fornecido um novo princípio da moral, mas apenas uma nova formulação, cuja serventia pode ser atestada se comparada à de novos princípios na matemática. *KpV* AA 05: 08) e em parte comprobatório de que o conceito jurídico de dedução acolhido pode assumir uma estrutura lógico-matemática, sem que, para Kant, seja redutível a ela.

<sup>22</sup> “Os elementos que surgem nas definições jurídicas de ‘*deductio*’ (distinção entre *quaestio facti* e *quaestio iuris*, tratamento de perguntas sobre fatos e perguntas sobre direitos com um propósito de prova, derivação dedutiva da pretensão jurídica) são totalmente adotadas por Kant”. (HERBERGER, 2001, p. 1743) Discutimos esse ponto no cap. 9 de Trevisan (2018).

co-matemático. *Somente sob esse pano de fundo histórico-filosófico preciso a dedução kantiana pode ser considerada como uma dedução “despretensiosa”*<sup>23</sup>. Com efeito, como se constata na contraposição entre as provas na matemática e na filosofia, exposta no capítulo sobre a Disciplina da Razão Pura da *KrV*, Kant assume que na filosofia transcendental não são possíveis ou permitidas *demonstrationes*, mas apenas *probationes*. *Apenas neste sentido determinado faz sentido falar de algo como “direito em lugar da matemática”*<sup>24</sup>.

### 3. FONTES DO CONCEITO KANTIANO DE “DEDUÇÃO”

Numa perspectiva puramente etimológica é permitido dizer que o sentido originário do termo germanizado, *Deduction* ou *Deduktion*, no idioma alemão é *jurídico*, não lógico ou matemático<sup>25</sup>. A palavra germanizada é primeiramente documentada em meados do século 16 como transposição do termo latino *deductio*, designando “(escrito de) exposição, apresentação de um conflito jurídico, exposição” <*Darlegung(-sschrift)*,

---

<sup>23</sup> Henrich interpreta essa inversão kantiana da tradição lógico-matemática através de sua nova “fundamentação jurídica” como uma “renúncia ao todo” e, de certa forma, uma moderação nas pretensões de prova em filosofia: “Em um conflito jurídico não é preciso dirigir-se ao contexto completo no qual são constituídas uma coisa em litígio e a pretensão a ela. De relevo é apenas a referência a alguns poucos aspectos da coisa e da pretensão que lhe concerne, a saber, a pretensão relativa àquelas circunstâncias da origem de ambos que decidem sobre a legitimidade da pretensão” (HENRICH, 2001, p. 102). Aichele interpreta a “despretensão” da dedução jurídica como resultado da impossibilidade de se determinar com certeza absoluta a subsunção do singular (ação) sob um universal (lei jurídica): “A certeza visada [na dedução] somente pode ser, segundo a terminologia do século 18, subjetiva, pois aqui se trata sempre da compreensão conceitual de um indivíduo por meio de termos universais. Por esse motivo, a sentença final não resulta de um procedimento lógico-matemático que é, por princípio, automatizado, mas antes exige, na figura do juiz, uma instância própria de decisão que não é decerto imune a erros”. (AICHELE, 2011b, p. 130). Para Aichele, há aqui a reprodução da relação circular da imputação da filosofia jurídica da modernidade. Ver, por fim, Ishikawa: “[Para Kant] uma demonstração rigorosa forte dos princípios supremos do conhecimento é, em virtude de seu caráter inevitável, por princípio impossível. Portanto, uma prova para tais princípios seria realizável não como tarefa de um fundamento de prova ou argumento <*Beweisgrund*> no sentido mais forte do termo, mas, antes, segundo o paradigma jurídico originário, uma tarefa de um fundamento jurídico <*Rechtsgrund*>”. (ISHIKAWA, 1995).

<sup>24</sup> Cf. Höffe (2003, p. 286ss). Höffe menciona a substituição da matemática pelo direito como modelo de prova na Doutrina Transcendental do Método, porém, quando aborda a dedução metafísica e transcendental, ele se cala sobre o modelo jurídico de dedução. Fica-se, assim, sem qualquer referência a um elemento central do “método jurídico” em Kant, a saber, como a Disciplina se relaciona com o capítulo sobre a dedução.

<sup>25</sup> Em latim é mais difícil de afirmar com certeza a origem jurídica do termo *deductio*. Segundo a *Encyclopedia of Ancient History*, “*deductio* tem muitos sentidos na cultura e direito romanos: parte das cerimônias de casamento romanas, a fundação de uma colônia, e a instituição do direito contratual romano. O primeiro desses [sentidos] é o mais provável”. (BAGNALL, 2012, p. 1959).

*rechtsstreitliche Ausführung; Exposition*><sup>26</sup>; apenas de forma derivada *Deduktion* passa a designar, a partir do final do século 16, também uma “derivação, ilação, inferência (do particular/individual a partir do universal)”, dedução <Her-, Ableitung, Folgerung (des Einzelnen/Besonderen aus dem Allgemeinen)‘ *Schlussfolgerung*> (...) sobretudo na filosofia, matemática e lógica como designação de um modo de pensar e método científico de conhecimento” (DEUTSCHES..., 1996, p. 67). Conscientemente ou não, ao evocar e empregar o sentido jurídico de dedução Kant conserva também o sentido originário do termo alemão “prova”, *Beweis*, que tem sua sede na terminologia jurídica, designando uma “comprovação” judicial por meio de documentos, testemunhas, etc<sup>27</sup>. Para Kant, portanto, também num sentido *etimológico*, devemos entender prioritariamente por “dedução” algo próximo ao sentido de *apagoge* como uma “petição” ou “ação jurídica” <*Klageschrift*> (SEEBERG, 2006, p. 169; BUSOLT, 1976, p. 1108) e não, pois, um procedimento matemático-dedutivo de fundamentação no sentido de uma derivação de proposições a partir de axiomas.

Com efeito, dicionários da filosofia crítica contemporâneos a Kant documentam e comprovam também *conceitualmente* essa opção kantiana. No *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* de Schmid é ressaltado o sentido jurídico de dedução como uma prova cujo objetivo é prioritariamente justificar ou legitimar uma pretensão jurídica ou permissão relativa ao uso de uma representação (no caso das categorias, um conceito puro do entendimento, isto é, uma representação universal) ao indicar que ela não é “vazia”, mas, antes, refere-se a um objeto e, assim, possui significado, realidade objetiva:

Dedução (ou prova <*Beweis*>): 1) em geral: a prova de uma pretensão jurídica, de uma autorização <*Befugnis*>; 2) em particular: dedução (legitimação) de uma representação; prova dos direitos de utilizá-la; prova de que uma representação tem sentido, significado, realidade, validade

<sup>26</sup> “Primeiramente, baseado diretamente no latim medieval, [*Deduction surge*] como termo jurídico sob o significado de ‘exposição (escrita) de um estado-de-coisa relevante para a decisão de um caso controverso, de uma questão jurídica, execução ou apresentação (jurídica); reflexão detalhada, definição, elucidação, descrição, relato; confronto (jurídico); execução institucional’; em expressões como dedução sobre algo, como primeiro termo de um *composita* ou (mais raramente) raiz em: escrito, literatura, procedimento de dedução <*Deduktionschrift, -literatur, -verfahren*>; dedução jurídica <*Rechtsdeduktion*>” (DEUTSCHES..., 1996, p. 67).

<sup>27</sup> “‘Prova’ era utilizado na linguagem jurídica no sentido de ‘esclarecer através de juramento, testemunha, documentos e similares’ <*durch einen Eid, Zeugen, Urkunden u. dgl. klarlegen*>” (TRÜBNER, 1939).

objetiva, [de que] ela não é vazia, mas antes refere-se a um objeto. (SCHMID, 2005, p. 159).

No *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* de Mellin são igualmente ressaltados o sentido e a origem jurídicos do conceito kantiano de dedução. A dedução seria a *kritische Beweis* que “comprova” <darthun> a legitimidade ou correção de uma dada pretensão jurídica. Nesse sentido preciso, ela seria sinônimo, pois, de uma *Rechtsdeduktion*:

[Dedução]: prova transcendental, também prova crítica, *deduction* (...). Kant tomou a palavra dedução de empréstimo aos juristas, que entendem por ela a prova <*Beweis*> que deve comprovar <darthun> uma pretensão jurídica. Assim, em uma situação litigiosa, Caio levanta a pretensão a um capital que alguém legou; a prova de que essa pretensão é fundamentada em seus direitos e, por conseguinte, o capital pertence a Caio chama-se *dedução*. É possível chamar de dedução jurídica <*Rechtsdeduction*> essa dedução que prova ou certifica <*nachweist*> o que é de direito (*quid iuris*) em um caso particular. (MELLIN, 1797-1803, p. 37ss).

Resta aqui a pergunta sobre a *fonte concreta* de tal conceito jurídico de dedução tomado por Kant que guarda proximidade com o sentido lógico usual do termo, mas que, não obstante, possui uma especificidade compreensível apenas no interior da constituição jurídica da *KrV*.

D. Henrich foi o primeiro comentador a chamar a atenção à origem jurídica do conceito kantiano de dedução (HENRICH, 1975, 1984, 1989). Segundo ele, toda a tradição da *Kant-Forschung* cometera o erro de interpretar a dedução transcendental como o tradicional procedimento lógico-matemático ligado ao termo. “Contudo, ao adotar-se essa leitura aparentemente natural e quase irresistível, já se perdeu aquilo que é distintivo à ideia metodológica que dá às deduções de Kant uma estrutura unitária” (HENRICH, 1989, p. 32). Ora, a retificação desse equívoco implicaria levar a sério o “paradigma jurídico” de dedução, elucidando-se as fontes dessa prática que, após a abolição do Sacro Império Romano-Germânico, tornou-se quase que “extinta e praticamente incompreensível” (HENRICH, 1989, p. 33). D. Henrich mostrou como o paradigma jurídico-dedutivo de prova, en-

quanto um *Sachterminus* bem preciso, encontra suas raízes históricas numa modalidade de prática jurídica que, na Prússia, viria a ser codificada, sobretudo no século 18, nos chamados *Deduktionsschriften*. Outros comentadores deram continuidade às investigações de D. Henrich e aprofundaram direta ou indiretamente o estudo de fontes por ele iniciado, sem, no entanto, modificá-lo significativamente<sup>28</sup>. Quem foi mais longe na investigação sobre a história do conceito de dedução foi um aluno de Henrich, Ulrich Seeberg. De acordo com ele, a referência mais antiga às *Deduktionen* remonta ao final do século 15, quando ainda eram tomadas como sinônimos de “justificação” <*Rechtfertigung*> e “prova” <*Beweis*> (SEEBERG, 2006, p. 199, n. 74). De modo geral, as deduções eram utilizadas em casos extra-jurídicos, em situações de litígio entre Estados e territórios germânicos, e também em processos judiciais intraestatais. Elas eram em parte publicadas extrajudicialmente e em parte encontravam um uso intrajudicial como partes constituintes de um processo judicial, sendo mantidas posteriormente em atas de tribunal. Em todas as formas que assumiam e independente do tema específico que tratavam, esses escritos apresentavam uma “defesa ou contestação jurídica de pretensões”, que frequentemente se fundava em relações genealógicas que abarcavam muitas gerações ou resultavam de relações contratuais antigas. (SEEBERG, 2006, p. 200).

Com efeito, o significado jurídico do conceito de dedução é fartamente discutido em dicionários e *lexika* do período. No *Repertorium reale practicum Iuris privati Imperii Romano-Germanici* de Hellfeld, publicado primeiramente em 1755, as *deductiones* são definidas como as “apresentações ou execuções <*Ausführungen*> e provas jurídicas por meio de documentos e argumentos <*Gründe*> devidos a uma certa pretensão ou a uma presumida autorização <*Gerechtsame*>” (HELLFELD, 1755, p. 1122). No entanto, não apenas no jargão jurídico a *Deduktion* recebe o sentido de *Beweis* de uma determinada *Anspruch* ou *Gerechtsame*. Johann Christoph Adelung no Verbete “*Deduction*” presente no *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, cuja primeira edição é de 1774, define “dedução” como “um escrito no qual são investigadas as pretensões e as autorizações, que naquelas se fundam, de um partido”

<sup>28</sup> Mencionemos os nomes por nós consultados: Aichele (2011a, 2011b), Bübner (1982), Frank (1997), Ishikawa (1995, 2003), Kaulbach (1982), Pivatolo (1999), Proops (2003) e Seeberg (2006, 2007).

(ADELUNG, 1818, p. 1433. Verbete: “Deduction”). Segundo o mesmo Adelung, as *Gerechtsamen*, as “autorizações” mencionadas por ele e por Hellfeld não seriam apenas simples “*Rechte*”<sup>29</sup>, direitos, mas antes “a *faculdade* ou *competência* <*Befugniß*> fundada em um direito”<sup>30</sup>, ou seja, “autorizações” ou “competências”, fundadas em um direito ou em uma lei, de uso legítimo de determinado objeto ou pretensão jurídica. No *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaft und Künste*, de 1832, o uso de “dedução” é também distinguido de seu uso no plural: enquanto que o singular designa um “procedimento formal sob o qual se entende a posse litigiosa de uma coisa, sobretudo de um terreno”, as *Deduktionen* significam, no plural, mais especificamente as “apresentações ou execuções jurídicas, portanto escritos cuja tendência consiste em comprovar <*darthun*> convincentemente a legitimidade <*Rechtsbeständigkeit*> de um caso <*Angelegenheit*> controverso” (ALLGEMEINE..., 1832, Bd. 23, p. 316-317). As deduções seriam possíveis em questões tanto de direito privado como de público ou estatal. O peculiar das deduções residiria no fato de que “por tal palavra [pensa-se] prioritariamente em um tratamento por escrito de controvérsias públicas, e nesse sentido as deduções constituem nomeadamente para a história e para os anais jurídicos um elemento importante de nossa literatura alemã”. O verbeete prossegue:

As diversas deduções constituíam um dos centros de gravidade mais reluzentes da atividade erudita de nossos antigos *Reichspublicisten* [scil. os juristas especializados em direito público e estatal durante o Sacro Império Romano-Germânico]; sob um ponto de vista histórico, contudo, elas são geralmente e em parte documentos importantes para a história alemã geral e particular, levadas ao prelo por ocasião de esclarecimentos jurídicos. (ALLGEMEINE..., 1832, Bd. 23, p. 317).

<sup>29</sup> Como, de resto, se costuma traduzir “*Gerechsam*” nas edições em português da *KrV* em A 751/B 779.

<sup>30</sup> “As *Gerèchtsamen* [são] as autorizações <*Befugnisse*> que se fundamentam em um direito ou uma lei. Sujeitar-se a *Gerèchtsamen*. Uma cidade que tem autorizações <*Gerèchtsamen*>. Observação: no *Oberdeutsch* apenas *Rechtsame*. Neste mesmo emprego, como advérbio ou adjetivo toma-se *gerechsam* por *rechtmäßig*, além de *Gerechsamkeit* por *Gerechsam*. Não é justificado afirmar que *Gerechsam* não têm singular. No entanto, o plural surge mais frequentemente”. (ADELUNG, 1818, Bd. 2, p. 582). Cf. Zedler: “*Rechtsamen* oder *Gerechsam*”. Estas “são tantas quantos forem os direitos ou competências específicos <*besondern Rechte und Gerechlichkeiten, oder Befugnisse*> devidos a certas pessoas”. (ZEDLER, 1731-1754, Bd. 30, p. 1423).

Por fim, no *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, também de 1832, T.W. Krug define a *Deduction* em seu sentido tanto jurídico como lógico, referindo-a explicitamente à “escola crítica”:

Dedução (de *deducere*, derivar <*ableiten*>) é propriamente a derivação de uma proposição a partir de uma ou várias outras. Visto que, contudo, na prova deriva-se também algo a partir de uma outra coisa ou de uma certa coisa (ou de algo decididamente assumido), as provas denominam-se frequentemente também *deduções*. Em especial os juristas costumam denominar assim suas provas e, com efeito, na medida em que elas dizem respeito ao fato <*Thatsache*>, como *deductiones facti*; na medida, contudo, em que elas dizem respeito à pergunta propriamente jurídica, como *deductiones iuris*. Os filósofos, especialmente os da escola crítica, costumam igualmente denominar *deduções* suas provas a partir da legalidade originária do espírito humano <*ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes*> e, decerto, como [deduções] transcendentais. Todavia, eles não se põem de acordo quanto ao uso dessa palavra, já que muitos denominam toda prova filosófica uma *dedução* e a prova matemática, porém, uma *demonstração*. (KRUG, 1832, p. 567).

Infelizmente não é possível aqui prolongar-se no exame e análise dos *Deduktionsschriften* e em sua apropriação por parte de Kant<sup>31</sup>. No entanto, acreditamos que a referência à farta discussão sobre a origem e significado jurídicos do conceito de dedução utilizado por Kant na *KrV* e na filosofia crítica basta para ao menos questionar a pertinência exegética de certo tipo de interpretação que procura interpretar o procedimento central de prova no criticismo, a dedução, sob uma chave meramente lógica. Um olhar histórico demorado sobre a terminologia da filosofia crítica não tem apenas um interesse de vazia erudição, mas, pelo contrário, é *conditio sine qua non* para a compreensão adequada do pensamento de Kant.

---

<sup>31</sup> Para tanto, mais uma vez remetemos a Trevisan (2018).

## REFERÊNCIAS

- ADELUNG, J. C. *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Bd. 1. 1. Aufl. Leipzig 1774–1786, 5 Bde.; 2. Aufl. Leipzig 1793–1801, 4 Bde., Supplementband 1818.
- AICHELE, A. Enthymematik und Wahrscheinlichkeit: Die epistemologische Rechtfertigung singularer Urteile in Universaljurisprudenz und Logik der deutschen Aufklärung: Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. *Rechtstheorie*, v. 42, Sonderheft – Rechtsrhetorik, 2011a.
- AICHELE, A. Metaphysisches oder logisches Systemprinzip. Die Dynamik des Unbedingten und seine Deduktion in Schellings Naturphilosophie von 1799. In: DANZ, C.; STOLZENBERG, H. (Hg). *System und Systemkritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 2011b.
- ALLGEMEINE Encyklopädie der Wissenschaft und Künste. Hg. von J. S. Ersch und J. G. Gruber. Leipzig: 1832. Bd. 23.
- ARNDT, H. W. *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- ARNOLDT, E. Die äußere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft. In: KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Teil I. Berlin: Cassirer, 1908.
- BAGNALL, R. S. *et alli. The Encyclopedia of Ancient History*. Huebner, London: Wiley-Blackwell, 2012.
- BAUM, M. Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant. In: FULDA, H.; STOLZENBERG, J. (Hrsg.). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001.
- BAUM, M. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum, 1986.
- BAUMEISTER, F.C. *Philosophia definitiva*. Wittenberg: [s.n.], 1734.
- BECK, J. S. *Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften*. 3 Bände. Riga: [s.n.], 1793-1796.
- BERG, F. Rezension zu Johann Georg Heinrich Feder, Über Raum und Causalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie. In: *Wirzburger Gelehrter Anzeigen für das Jahr 1787*, Stück 83, 17. Oktober 1787. p. 814. [Neudruck: LANDAU, A (Hrsg.). *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra: Landau, 1991].
- BÜBNER, R. Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente. In: BÖHLER, D.; KUHLMANN, W. (Hrg.). *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.



- BUSOLT, G. *Griechische Staatskunde*. 2. Hälfte: *Darstellung einzelner Staaten und der zwischenstaatlichen Beziehungen*. Register, München: C.H. Beck, 1976.
- CAIMI, M. *Kant's B Deduction*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii. Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*. Hamburg: Meiner, 2011.
- DEUTSCHES Fremdwörterbuch Völlig neubearbeitet im Institut für deutsche Sprache. Bd. 4. Gerhard Strauß (Leitung), Elke Donalies, Heidrun Kämper-Jensen, Isolde Nortmeyer, Joachim Schildt, Rosemarie Schnerrer, Oda Vietze. Berlin & New York: de Gruyter, 1996.
- FRANK, M. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1997.
- GARVE, C. [„Rezension zu der Kritik der reinen Vernunft“]. In: ALLGEMEINE deutsche Bibliothek. Anhang zum 37.-52. Band, Abteilung 2, Berlin u. Stettin, 1783. [Neudruck: Landau, A. (Hrg.). *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra: Landau, 1991].
- HELLFELD, J. A. *Repertorium reale practicum Iuris privati Imperii Romano-Germanici*. Bd 2. Jena: [s.n.], 1755.
- HENRICH, D. Die Deduktion des Sittengesetzes. In: SCHWAN, A. (Hrg.). *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt: WBG, 1975.
- HENRICH, D. Systemform und Abschlussgedanke. Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken”. In: GERHARDT, V. (Hrg.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des Kant-Kongresses Berlin*. Bd. 1. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2001. Bd. 1.
- HENRICH, D. Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe - eine Diskussion mit Dieter Henrich. In: TUSCHLING, B. (Hrg.). *Probleme der 'Kritik der reinen Vernunft'. Kant-Tagung Marburg 1981*. Berlin & New York: De Gruyter, 1984.
- HENRICH, D. Kant's Notion of a deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: FÖRSTER, E (Hrg.). *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- HERBERGER, M. *Quaestio iuris/quaestio facti*. In: HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001.
- HINSKE, N. Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte. *Kant-Studien*, 65, 1974.

- HINSKE, N. La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los Prolegómenos de Kant. In: KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1999.
- HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Moderne Philosophie*. München: C.H Beck, 2003.
- ISHIKAWA, F. Zum Gerichtshof-Modell der Kategorien-Deduktion. In: CROITORU, R. (Hrg.). *The Critical Philosophy and the Function of Cognition. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Romanian Kant Society*. Bucharest: Diogene, 1995.
- ISHIKAWA, F. Grundmotive des Gerichtshof-Modells der Kategorien-Deduktion Kants. In: MOHRS, T.; ROSER, A; SALEHI, D. (Hrg.). *Die Wiederkehr des Idealismus? Festschrift für Willhelm Lütterfelds zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-. 29 v.
- KAULBACH, F. *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982.
- KRUG, W. T. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Bd 1. Leibzip: Nabu Press, 1832.
- LANDAU, A (Hrg.). *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781-1787*. Bebra: Landau, 1991.
- LEIBNIZ, G. W. *Frühe Schriften zum Naturrecht*. lateinisch-deutsch. Hrsg., mit einer Einl. und Anm. vers. sowie unter Mitw. von Hans Zimmermann übers. von Hubertus Busche. Hamburg: Meiner, 2003.
- LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1921.
- LORENZ, K. Deduktion. In: HISTORISCHES Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001. Bd. 2. p.27.
- MELLIN, G. S. A. *Encyclopädische Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Leipzig: [s.n.], 1797–1803. 6 Bände.
- MELLIN, G. S. A. *Kunstsprache der kritischen Philosophie*. Jena: [s.n.], 1798.
- PIEVATOLO, M.C. The Tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason. *Ratio Juris*, v. 12, n. 3, p.311-327, 1999.
- PROOPS, I. Kant's Legal Metaphor and the Nature of a Deduction. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 2, 2003.
- ROSENKRANZ, F. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig: [s.n.], 1840.
- SCHMID, C. C. E. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. (1798). Neu hrsg., eingel. und mit einem Personenreg. vers. von Norbert Hinske Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005.

SEEBERG, U. *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts. 2006.

SEEBERG, U. Kants Vernunftkritik als Gerichtsprozeß. In: BOWMAN, B. (Hrg). *Darstellung und Erkenntnis*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007.

TONELLI, G. Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'. *Archiv für Begriffsgeschichte*, v. 9, p. 233-242, 1964.

TREVISAN, D. K. *Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juridischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018.

TRÜBNER'S deutsches Wörterbuch. Hrsg. von Alfred Götze. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 1939.

WOLFF, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen (Discursus praeliminaris de philosophia in genere)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2006.

WOLFF, C. *Elementa matheseos universae. (Conspectus commentationis de methodo mathematica)*. Hildesheim: Olms, 1968. Bd. 1.

WOLFF, C. De differentia intellectus systematici & non systematici. / Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand, übers., ein. und hrsg. von Michael Albrecht. *Aufklärung*, v. 23, p. 229-301, 2011.

WOLFF, M. Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 57, n.4, 2009.

ZEDLER, J.H. *Großen vollständigen Universal-Lexicon Bd. 30*. Halle und Leipzig: Halle Waisenhaus, 1731-1754.

## CAPÍTULO 8.

### A LINGUAGEM DAS MULHERES NO ÂMBITO PRIVADO E A LIMITAÇÃO DO USO PÚBLICO DE SUA RAZÃO: UMA COMPARAÇÃO ENTRE KANT E WOLLSTONECRAFT

*Monique HULSHOF*

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant oferece algumas considerações sobre a especificidade das mulheres no que diz respeito ao uso da linguagem. Ele atribui ao sexo feminino “eloquência”, “loquacidade” e poder de persuasão por meio da “sensibilidade” ou da “comoção”. Com essa descrição, Kant parece estabelecer uma certa superioridade das mulheres em relação aos homens. Ele afirma que, através do discurso, elas são capazes de dominar os homens no âmbito doméstico: com suas palavras “sensíveis e comoventes”, conseguem submetê-los às regras da sociedade familiar.

Conforme espero demonstrar, no entanto, essa aparente superioridade no uso da linguagem insere-se em uma compreensão sexista da mulher, a partir da qual Kant defende a inferioridade física e intelectual do sexo feminino e sua submissão aos homens tanto no âmbito doméstico quanto no âmbito civil. Pretendo examinar as observações de Kant sobre a linguagem das mulheres, para elucidar dois pontos importantes. Em primeiro lugar, explicitarei como a forma de expressão pela linguagem que, para Kant, caracteriza as mulheres baseia-se em uma concepção teleológica da natureza que as define como *frágeis e medrosas*. Em segundo lugar, argumentarei que Kant se vale dessa concepção teleológica da natureza para restringir o discurso das mulheres à esfera doméstica. Devido à constituição peculiar de sua natureza, elas são caracterizadas como incapazes de fazer uso da linguagem para tratar de questões civis, portanto incompetentes para o debate público. Kant nega desse modo que as mulheres possam fazer uso público da razão e as coloca na condição de menoridade civil natural e permanente.

Não são raras as tentativas de defender Kant contra suas afirmações sexistas. Muitos argumentam que o filósofo reproduz as ideias de seu tempo, e que seria injusto, ou pelo menos anacrônico, criticar suas afirmações machistas a partir de perspectivas contemporâneas, ligadas a questões de nossa época. Antes que esse argumento seja mais uma vez levantado, gostaria de propor, ao longo do texto, uma comparação da concepção kantiana sobre a linguagem das mulheres com a compreensão apresentada por Mary Wollstonecraft em seu livro de 1792, *Reivindicação sobre os direitos da mulher*. A relação entre Kant e Wollstonecraft pode ser traçada a partir de um interlocutor comum que marca suas posições filosóficas sobre a mulher com muita clareza: Jean-Jacques Rousseau. Pretendo mostrar que Kant reproduz algumas das afirmações sobre as mulheres feitas por Rousseau no quinto livro do *Emílio ou sobre a educação*, ao passo que Wollstonecraft assume posição crítica, contrapondo-se diretamente aos argumentos ali apresentados.

## I. KANT SOBRE A FRAQUEZA DO CORPO FEMININO E A LINGUAGEM CARACTERÍSTICA ÀS MULHERES

Na seção da *Antropologia* dedicada ao “caráter do sexo”, Kant apresenta um quadro em que as mulheres parecem ocupar uma posição de superioridade em relação aos homens. Afirma que a natureza empregou “mais arte na organização da parte feminina do que da masculina”, dotando as mulheres de “inclinações sociais” que as tornam capazes de dominar os homens tanto para a “comunidade sexual” quanto para a manutenção da “união doméstica”. Estabelecendo um jogo de dominação entre os sexos, no qual cada um deles tem de ser superior à sua maneira, Kant afirma que os homens naturalmente dominam as mulheres por sua “força” e “coragem”; já as mulheres, por serem dotadas de uma constituição “fraca” e “medrosa”, têm de possuir outro instrumento para dominar o sexo oposto. É nesse quadro que Kant introduz a especificidade das mulheres quanto ao uso da linguagem:

O homem é mais fácil de investigar, a mulher não revela seu segredo, ainda que não guarde bem o de outros (devido à loquacidade). Ele ama a *paz do lar* e se submete de bom grado ao regimento dela, simplesmente para não se ver estorvado em seus afazeres; a mulher não teme a *guerra doméstica*, em que ela combate com sua língua, e em vista da qual a natureza lhe deu **loquacidade** <*Redseligkeit*> e **eloquência carregada de emoção** <*affektvolle Beredheit*>, que desarmam o homem. (AA VII 304).

De acordo com Kant, diferentemente da situação no estado de natureza, em que o sexo feminino se encontra submetido pela força ao masculino, no estado civil são dadas as condições para que as mulheres encontrem no uso da linguagem uma forma de dominar os homens. A natureza concede às mulheres loquacidade e eloquência, para que possam vencer e persuadir os homens mediante um discurso emotivo e comovente. No estado civil, elas desenvolvem a capacidade de agradar em público e com seu “gosto” e “charme” conseguem mostrar-se vantajosas aos olhos dos homens conquistando-os de modo a garantir e manter o matrimônio.

A característica de agradar e conquistar os homens por meio da fala e dos gestos é atribuída por Kant às mulheres com base em um prin-

cípio teleológico da natureza. Segundo esse princípio a natureza é sábia e institui a organização das mulheres tendo em vista dois fins específicos: a “conservação da espécie” e “o cultivo e refinamento da sociabilidade” (AA VII 305).

Sem oferecer qualquer justificação ou explicação para tal princípio, Kant afirma que a natureza, com o propósito de conservar a espécie, constitui a mulher como “fraca” e “medrosa”<sup>1</sup>. Como ela tem a função de carregar o embrião que dará continuidade à espécie, seu corpo é frágil e um instinto de proteção faz com que ela tenha medo de ferimentos corporais e outros perigos. Essa constituição natural torna as mulheres fisicamente dependentes dos homens, que podem protegê-las com sua força. Por outro lado, afirma Kant, as mulheres precisam exigir dos homens essa proteção, uma vez que estes possuem uma constituição rude e bruta, logo têm de ser dominados pelas mulheres e convencidos a manter a comunidade doméstica.

Nesse sentido, o propósito de conservação da espécie é complementado pelo segundo propósito da natureza que consiste em cultivar e refinar a sociabilidade. Tendo em vista esse segundo propósito, a natureza concede ao sexo feminino o poder de usar a linguagem para persuadir os homens a protegê-las e a manter a sociedade doméstica. A loquacidade e a eloquência na linguagem, portanto, são atribuídas por Kant às mulheres como uma forma de compensação de sua fragilidade física.

Assim, Kant confere às mulheres um papel fundamental na constituição da sociabilidade. São elas que possuem, mediante inclinações naturais, as habilidades discursivas e gestuais necessárias para exigir dos homens o decoro, o domínio de suas próprias inclinações e o refinamento. Elas conquistam o sexo masculino pelo agrado, conduzindo os homens ao comportamento suave e cortês. Para Kant, as mulheres contribuem dessa maneira para a formação do gosto e até mesmo para a constituição de uma aparência de moralidade. Ele afirma que as mulheres levam o homem “não

---

<sup>1</sup> No artigo “The problematic status of gender-neutral language in the history of Philosophy : the case Kant”, Kleingeld ressalta a obscuridade da relação que Kant traça entre “a biologia (o sexo) e as capacidades racionais” (p.138) e afirma que esta relação com a biologia torna impossível considerar que em sua concepção as diferenças entre os sexos seriam “contingentes ou meramente culturais” (p.135).

precisamente à moralidade mesma, mas àquilo com que se veste, a decência moralizada, preparação e exortação àquela” (AA VII 306).

Mediante essa reconstrução das afirmações presentes no “caráter do sexo”, importa ressaltar, em primeiro lugar, que para Kant a especificidade da linguagem das mulheres é estabelecida unicamente com vistas ao casamento, ou seja, à comunidade sexual e social entre os sexos. Por possuírem uma constituição física limitada, ou seja, por terem o corpo frágil, as mulheres desenvolvem a linguagem emotiva em busca da proteção masculina, que garantirá a possibilidade de procriação. Em segundo lugar, cabe notar que para Kant essa capacidade de agradar por meio da fala e dos gestos não é ensinada às mulheres. Trata-se pelo contrário de uma inclinação natural: as mulheres não são loquazes e comoventes na conversação porque são educadas para isso na interação social, mas apenas desenvolvem as disposições para a sensibilidade na linguagem e para a conversação agradável que já haviam sido atribuídas a elas pela finalidade da natureza.

A essa caracterização da linguagem das mulheres como linguagem sensível, agradável e comovente podemos acrescentar ainda as considerações de Kant sobre a predominância, no sexo feminino, da sensibilidade sobre o intelecto. Na seção das *Lições de Antropologia* Busolt dedicada à “faculdade do conhecimento sensível em oposição à faculdade do entendimento”, Kant faz a seguinte comparação entre as mulheres e as crianças:

Crianças e mulheres são tomadas por sensíveis. – O entendimento das crianças faz os primeiros ensaios com a sensibilidade. Uma prova nítida disto é que as crianças obtêm mais facilmente conceitos através de gravuras em relevo [*Kupferstiche*] – O sexo feminino sempre deve sensificar mais os seus conceitos, porque as mulheres ultrapassam a apresentação sensível em todas as peças graças à sua natural boa disposição de ânimo [*Natürlichen Herzens*]. A preponderância da sensibilidade também ocorre no homem comum. Ele é usualmente impedido de usar o entendimento. Quanto maior for a sensibilidade, menor será o entendimento. (AA XXV 1445).

Para Kant, portanto, as mulheres possuem entendimento. No entanto, o uso da capacidade intelectual, nelas, é mais limitado do que nos homens, porque sua compreensão vincula-se de maneira mais intensa à



sensificação dos conceitos. Kant parece sugerir aqui a limitação da capacidade intelectual das mulheres para o pensamento abstrato. Essa observação acerca da preponderância da sensibilidade em relação ao entendimento presente nas *Lições Busolt* é suprimida na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Não obstante, considerando-se as observações presentes nas seções sobre as “fraquezas da mente na faculdade de conhecer” e sobre as “enfermidades da mente”, podemos notar que Kant mantém sua posição sobre o assunto. Na seção sobre as “fraquezas da mente” ele compara mais uma vez as mulheres às crianças, afirmando que embora possam ter um entendimento sadio, possuem uma deficiência em seu uso, o que as obriga a serem sempre representadas por um tutor em questões legais ou civis. Essa limitação, que existiria nas mulheres, do uso de entendimento por conta da predominância da sensibilidade também é claramente sugerida na seção sobre as “enfermidades da mente”:

Amênia (amentia) é a incapacidade de colocar suas representações tão-somente na conexão necessária para a possibilidade da experiência. Nos manicômios, o sexo feminino é, devido **a sua loquacidade**, o mais sujeito a essa enfermidade, a saber, as mulheres intercalam tanta coisa de sua viva imaginação naquilo que estão contando, que ninguém compreende o que querem verdadeiramente dizer. (AA VII 215).

Podemos concluir que, para Kant, a linguagem das mulheres no âmbito privado também está ligada ao predomínio da sensibilidade. Ele considera que elas são muito afetadas pela imaginação e pelas inclinações, o que dificulta o uso de seu entendimento para o conhecimento abstrato e para conceber princípios de caráter universal que não estejam imediatamente ligados a seus interesses privados.

## II. A CRÍTICA DE WOLLSTONECRAFT A ROUSSEAU: A PERVERSIDADE DO SISTEMA EDUCACIONAL

Essas considerações feitas por Kant em sua *Antropologia* ecoam as observações sobre a diferença entre os homens e as mulheres introduzidas no quinto livro de *Emílio ou sobre a Educação*. Ali, Rousseau defende que a diferença entre os sexos atende aos fins da natureza, que atribui a cada um

deles uma “destinação particular”. A desigualdade entre as mulheres e os homens não seria portanto uma “instituição humana” ou do “preconceito”, mas obra da natureza — e da razão —, que atribui às mulheres a destinação de fazer filhos e a responsabilidade de cuidar deles (ROUSSEAU, 1995, p. 428-429).

Assim, para Rousseau a primeira diferença assinalável entre os sexos consiste em que “um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar o homem” (ROUSSEAU, 1995, p. 424). A partir do estabelecimento dessa desigualdade natural entre homens e mulheres Rousseau sustenta que estas devem ser educadas de maneira diferente dos homens. Se possuem uma constituição física fraca, seu corpo não deve ser educado para ser forte, mas para agradar e seduzir os homens. Da mesma forma, seu espírito, correspondente à constituição de seu corpo, deve voltar-se para a satisfação do sexo masculino:

Toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância. (ROUSSEAU, 1995, p. 433).

Nesse quadro que descreve como fundamental a função da mulher de contribuir para a sociabilidade, a linguagem é apresentada por Rousseau como um dos principais talentos do sexo feminino para agradar. Ele afirma que “o talento para falar ocupa o primeiro lugar na arte de agradar”. Por isso, “as mulheres têm a língua fácil, falam mais cedo, mais desembaraçadamente e mais agradavelmente do que os homens” (ROUSSEAU, 1995, p. 446).

De acordo com Rousseau, esse talento para a conversação no âmbito privado está certamente ligado ao cultivo do espírito e da razão. Todavia, a razão do sexo feminino tem uma constituição distinta da razão do sexo masculino. A mulher possui uma razão mais simples que a do homem, na medida em que não é apta para a generalização de ideias e para a abstração. Noutros termos, o intelecto das mulheres não tem compe-

tência para “as investigações sobre as verdades especulativas e abstratas, os princípios e axiomas das ciências – em poucas palavras, tudo o que tende a generalizar as ideias” (ROUSSEAU, 1995, p. 463). Pelo contrário, no sexo feminino a razão volta-se inteiramente ao particular, o que confere às mulheres grande capacidade de observação de detalhes e sutilezas:

Uma mulher, que é **fraca** e não vê nada exterior, aprecia e julga os móveis que pode empregar para suprir sua fraqueza e esses móveis são as paixões dos homens. Sua mecânica é mais forte do que a nossa, todas as suas alavancas vão abalar o coração humano. Tudo o que o seu sexo não pode fazer por si mesmo, e que lhe é necessário ou agradável, é preciso que ela tenha a arte de fazer com que o queiramos; cumpre pois que ela estude a fundo o espírito do homem, e não por abstração o espírito do homem em geral, mas o espírito dos homens que a cercam, o espírito dos homens a que está sujeita, ou pela lei ou pela opinião. É preciso que aprenda a penetrar os sentimentos deles pelos seus discursos, por suas ações, por seus olhares, por seus gestos. É preciso que por seus discursos, por suas ações, por seus olhares, por seus gestos ela saiba dar-lhes os sentimentos que agradam a eles, sem sequer parecer pensar nisso. (ROUSSEAU, 1995, p.463).

Nota-se, portanto, que as considerações de Rousseau sobre o uso da linguagem pelas mulheres são muito semelhantes aos argumentos de Kant examinados acima. A mulher é apresentada como um ser naturalmente frágil. Por isso precisa desenvolver um mecanismo de dominação dos homens mediante os afetos. Um dos principais expedientes desse mecanismo consiste no uso da linguagem, sobretudo na conversação. Além disso, Rousseau e Kant se assemelham ao sustentar que a fragilidade “natural” das mulheres conduz a uma limitação de seu intelecto. Para ambos, elas não têm a capacidade para o raciocínio abstrato.

Ora, enquanto Kant se limita a reproduzir e reforçar várias das afirmações sobre as mulheres apresentadas no *Emílio*, Mary Wollstonecraft empenha-se, exatamente na mesma época, em criticar radicalmente as justificativas oferecidas por Rousseau para estabelecer a desigualdade entre os sexos.

Primeiramente, observe-se que, ao contrário de Kant — que reproduz a justificativa rousseauniana da submissão das mulheres argumentando que sua fraqueza corporal limita o uso de suas capacidades intelec-

tuais —, Wollstonecraft faz uma crítica dura à perversidade do sistema de educação para as mulheres vigente em sua época. Em sua *Reivindicação dos direitos da mulher* (WOLLSTONECRAFT, 2016), defende que as mulheres têm a mesma capacidade intelectual que os homens, mas que seu entendimento se encontra em uma condição degradante devido à negligência de sua formação ou instrução. Wollstonecraft procura mostrar como a conduta dos pais e a administração das escolas restringe a educação das mulheres, principalmente impede desenvolvimento do raciocínio abstrato, obrigando-as a desenvolver exclusivamente a beleza, a sensibilidade e a conversação agradável.

Ainda que conceda inicialmente que a natureza tenha constituído o corpo das mulheres mais fraco do que o dos homens, Wollstonecraft argumenta que a debilidade física do corpo feminino é acentuada socialmente. As meninas são obrigadas a se vestirem com roupas que limitam seu movimento, são obrigadas a ficar sentadas por horas para cuidar de suas bonecas e ouvir as conversas das mulheres, porque são impedidas de sair de casa e de correr livremente como os meninos. Dessa maneira, sofrem uma deformação em seus corpos. A imposição das noções de beleza e delicadeza proíbe o movimento dos corpos femininos e o crescimento de seus membros, tornando seus músculos debilitados e sua constituição física enfraquecida. Em contraposição às recomendações de Rousseau acerca da educação das mulheres Wollstonecraft (2016) afirma:

Para preservar a beleza pessoal – a glória das mulheres! – os membros e as faculdades são comprimidos com as piores faixas chinesas, e a vida sedentária que elas são condenadas a levar, enquanto os meninos divertem-se ao ar livre, enfraquece os músculos e relaxa os nervos. Quanto aos comentários de Rousseau, que há muito têm encontrado eco em vários escritores, sobre a inclinação natural delas – ou seja, que existe desde o nascimento, independentemente da educação – para bonecas, trajés e conversas, são tão pueris que não merecem uma refutação séria. É, de fato, bastante natural que uma menina, condenada a permanecer sentada durante horas, ouvindo a tagarelice ociosa de amas débeis ou assistindo à toaleta de sua mãe, tratará de se juntar à conversação [...]. (p.65).

A isso Wollstonecraft acrescenta que é absurdo e muito pouco filosófico por parte de Rousseau presumir que as meninas sejam natural-

mente coquetos devido a um impulso para propagar a espécie. Elas não possuem uma tendência natural para a conversação e para o agrado, mas são estimuladas a isso por uma educação inapropriada.

Wollstonecraft defende que o cultivo da fragilidade corporal da mulher tem como resultado a limitação do uso do entendimento. A fragilidade e a dependência corporal impostas pelos homens causa fragilidade e dependência mental, que torna as mulheres submissas e obedientes aos homens. Como não são educadas para pensar e refletir por si mesmas, mas apenas para agradá-los, as mulheres se submetem a todas as decisões masculinas, sem questionamento algum. Assim, Wollstonecraft argumenta que são os homens que impedem a educação das mulheres para o pensamento abstrato ou para a generalização de ideias, com o intuito de mantê-las dependentes e submissas não apenas no âmbito doméstico, mas também no âmbito civil.

### **III. O ESCLARECIMENTO DAS MULHERES: A LIMITAÇÃO DE USO PÚBLICO DE SUA RAZÃO**

A compreensão que Kant apresenta em sua *Antropologia* sobre as características do sexo feminino com base em um princípio teleológico da natureza tem consequências importantes para sua concepção de Esclarecimento. Ainda que argumente que as mulheres tenham eloquência e loquacidade suficientes para dominar os homens na esfera privada, garantindo assim a manutenção da comunidade doméstica e os primeiros passos para o cultivo e o refinamento da sociabilidade, Kant exclui as mulheres de qualquer função na esfera pública.

Assim como em seus opúsculos políticos — como “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?” e “O que significa orientar-se no pensamento?” —, na *Antropologia* Kant insiste em diversos momentos na importância da comunicação dos pensamentos e da liberdade de expressão no debate público sobre as questões civis. Ao discorrer sobre o egoísmo lógico, considera fundamental a liberdade de expressão, pois é o meio pelo qual nos asseguramos da verdade de nossos juízos. Kant argumenta que se essa liberdade “é recusada, nos é simultaneamente sub-

traído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro” (AA VII 128). Além disso, reitera por duas vezes as máximas que guiam o entendimento humano no processo de Esclarecimento ou de “saída da menoridade”: “pensar por si mesmo”, “pôr-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do outro” e pensar sempre de acordo com a razão. (AA VII 228).

Entretanto, é notável como Kant exclui inteiramente a possibilidade de as mulheres fazerem uso de seu entendimento na esfera pública. Na já mencionada seção sobre as “fraquezas da mente”, ele afirma que, devido à limitação do uso de seu entendimento, as mulheres têm de ser sempre representadas por um homem que possa tomar as decisões em seu lugar nos assuntos civis. As mulheres não podem falar por si mesmas e são colocadas, por meio de dispositivos legais, em um estado permanente de menoridade legal ou civil (AA VII 209).

Assim, embora possuam o domínio da linguagem na esfera privada, a fim de convencer os homens a protegê-las, as mulheres só podem falar em defesa de seus interesses privados no interior da sociedade familiar. Quando se trata de questões civis, Kant as declara incapazes de falar por si mesmas, já que não podem fazer um uso apropriado de seu entendimento:

Ainda que, no tocante à fala, a mulher tenha pela natureza de seu sexo saliva suficiente para defender a si mesma e a seu marido diante de um tribunal (no que diz respeito àquilo que lhes pertence), e, portanto, possa ser declarada literalmente mais que capaz de falar por si própria (*übermündig*), ainda assim as mulheres não defendem pessoalmente os seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres cívico-estatais, mas somente mediante um responsável (*Stellvertreter*), assim como tampouco convém a seu sexo ir à guerra, e essa menoridade legal (*gesetzliche Unmündigkeit*) no que se refere ao debate público a torna tanto mais poderosa no que se refere ao bem-estar doméstico: porque aqui entra o direito do mais fraco, que o sexo masculino, já por sua natureza, se sente convocado a defender. (AA VII 209).

A linguagem eloquente característica das mulheres é para Kant, portanto, inteiramente restrita à esfera privada. No âmbito político, elas não podem usar seu poder de persuasão para defender seus próprios direi-

tos sem a figura de um representante legal. São incapazes de pensar por si mesmas, de argumentar e debater publicamente e, por isso, estão excluídas da esfera das decisões políticas. Kant reitera desse modo o jogo desigual de dominação entre os sexos. As mulheres, ao se manterem longe da vida política e do debate público, reforçam a imagem de que são frágeis e exercem dessa maneira maior poder sobre os homens na esfera privada, exigindo com sua fragilidade a proteção da força masculina.

Em posição contrária, Wollstonecraft (2016) defende enfaticamente a igualdade entre homens e mulheres quanto à capacidade racional e à possibilidade de fazer uso do entendimento no âmbito civil. Propondo uma reformulação completa do sistema de ensino, argumenta que em primeiro lugar as meninas têm de ser ensinadas a exercitar seu entendimento, para que se tornem independentes e possam pensar por si mesmas. Esse fortalecimento do entendimento somente pode ocorrer em conjunto com o fortalecimento do corpo, portanto com a mudança da concepção de que as mulheres tenham como destinação agradar os homens por sua beleza, delicadeza e conversação. Em segundo lugar, juntamente com o ensino do exercício da reflexão e do entendimento deve ser assegurada a liberdade de expressão do pensamento. As mulheres têm de poder pensar por si mesmas e comunicar seus pensamentos, questionando a obediência cega e a submissão aos homens. Nesse sentido, Wollstonecraft afirma que a humanidade, compreendida como universalidade que inclui todas as mulheres, só se tornará mais sábia e virtuosa quando “uma política sã difundir a liberdade” (p. 60). Sendo assim, é fundamental não apenas para a ciência, mas para a política e para a moral que as mulheres sejam ensinadas a exercitar a sua razão e o pensamento abstrato, pois apenas a razão pode assegurar sua liberdade: “devemos cultivar o entendimento, para salvar a pobre criatura do estado frágil e dependente da mais inócua ignorância. É somente o uso adequado da razão que nos faz independente de tudo – exceto da límpida razão – ‘cuja função é a liberdade perfeita’” (p.157).

À luz da reivindicação de Wollstonecraft — de que as mulheres devem ter a liberdade de pensar por si mesmas, de comunicar livremente seus pensamentos e de pensar segundo as leis da razão —, não parece anacrônico afirmar que Kant apresenta uma concepção limitada e sexista sobre o papel das mulheres na esfera pública política. Filósofo atento ao

debate político de sua época<sup>2</sup>, Kant não ignorava a intensa discussão sobre a emancipação e os direitos civis das mulheres que ocorria na França, na Inglaterra e mesmo na Prússia<sup>3</sup>. A reprodução de uma compreensão semelhante à de Rousseau em suas aulas de *Antropologia* não é irrefletida, mas resultado de uma decisão filosófica, de um posicionamento conceitual de Kant sobre as mulheres que não se deve negar, ignorar ou justificar.

## REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*: Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KLEINGELD, Pauline. The problematic status of gender-neutral language in the history of Philosophy: the case Kant. *The Philosophical Forum*, v. 25, n.2, Winter 1993.

HULSHOF, Monique. A mulher deve dominar, o homem governar: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na Antropologia. In: MOSCÓN, Pablo; LERUSSI, Natalia (org.). *Estudios sobre antropología kantiana*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2019.

ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou Da educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SCHRÖDER, Hannelore. Kant's Patriarchal Order. In: SCHOTT, Robin (ed.). *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997. p. 275-296.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

---

<sup>2</sup> Tanto Schröder quanto Kleingeld procuram mostrar como Kant não apenas tinha conhecimento dos debates sobre direitos civis das mulheres – já que um de seus interlocutores era Theodor von Hippel, o autor de *Über die bürgerliche Verbesserung der Frauen* – como se recusava a conversar sobre filosofia ou política com mulheres eruditas de seu tempo, considerando-as como limitadas intelectualmente (Cf. SCHRÖDER, 1997, p.276; KLEINGELD, *op cit.*, p.143-144).

<sup>3</sup> Apresento este debate em mais detalhe em meu artigo “A mulher deve dominar, o homem governar’: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*”. (HULSHOF, 2019).



## CAPÍTULO 9.

### THE WORD 'DEMOCRACY' IN KANT'S POLITICAL WRITINGS

*Luigi CARANTI*

That Kant is no friend of democracy has puzzled many commentators and with good reasons. Kant seems to be committed, in light of his ethics, to a strong notion of equality among human beings. Moreover, Kant endorses Rousseau's idea that that no law can be legitimate unless it can - at least in principle - enjoy the consent of *all* consociates, a principle that sounds even more demanding than current criteria of democratic legitimacy. Think for example of Rawls' principle of liberal legitimacy: "Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason". (RAWLS, 1993, p. 137). Rawls refers to "the essentials of a constitution," but Kant and Rousseau have no restriction of this sort. They think we should "obey no external law except those to which I have been able to

give my own consent” (*ZeF*, 8:361). For them *any* law (constitutional or ordinary) is legitimate only if in principle it can be consented to by all. How can Kant criticize, in the harsh way he does, democracy, if he believes that political power is proper only if the people, actually *all* people, can agree with its laws and decrees?<sup>1</sup>

A popular way out of the puzzle has been to say that one should be careful with Kant’s use of the word ‘democracy’. What Kant despises is not democracy per se, but direct democracy. Only in direct democracy, so the argument goes, the mechanism feared by Kant of a faction (probably majoritarian) imposing its will against the other would be triggered. This solution, however, does not stand scrutiny if one looks at the reasons Kant provides to make sure that his republic is not conflated with democracy. Another solution – indeed quite peculiar – has been to deny Kant’s anti-democratic sentiments altogether, finding in Kant a source of inspiration for rather sophisticated conceptions of democracy (MALIKS, 2009; MAUS, 1992) or even an endorsement of revolution (YPI, 2014). What follows is an attempt to take Kant’s reservations seriously. Our main goal is to understand what is the main problem that Kant sees in the democratic form of government. We will suggest that Kant detects in democracy a double tendency: a) of citizens to think of their vote in terms of a tool to advance their private interests and b) of legislators to represent only the part of the population that voted for them.<sup>2</sup> From this reading of Kant’s concern, we will move to construe an account of the republic that is not in principle incompatible with democracy but that presupposes a) very high standards of public ethics among democratic citizens, b) a priority given to

---

<sup>1</sup> To be sure, at times Kant seems to side for a less demanding standard of legitimacy, which includes the acceptance of an essential element of democratic rule, that is, majority rule. In *On the Common Saying* (1793) he reiterates that those who possess the right to vote must agree *unanimously* to the law of public justice, but at the same time – he continues – one cannot expect a whole people to “reach unanimity, but only to show a majority of votes (and not even of direct votes, but simply of the votes of those delegated in a large nation to represent the people).” (*TP* 8:296) The solution to have both unanimity and majority rule is one any citizen living in a democracy is quite familiar with: we agree more or less unanimously that certain decisions will be taken through the majority rule. As Kant puts it: “Thus the actual principle of being content with majority decisions must be accepted unanimously and embodied in a contract; and this itself must be the ultimate basis on which a civil constitution is established” (*TP* 8:296).

<sup>2</sup> Maliks calls this “the opportunity view” of representation and contrasts it with the “exercise view” he attributes to Kant (MALIKS, 2009). Before him Jon Elster called this the social choice approach to politics (ELSTER, 1997).

the justice of political decisions as opposed to their procedural correctness, c) possibly the abandonment of the dogma of universal suffrage.

## 1. DEMOCRACY AS DESPOTISM IN *TO PERPETUAL PEACE*

In his published writings Kant uses the word ‘democracy [*Demokratie*]’ five times and the word ‘democratic [*demokratisch*]’ four times. Probably the two most significant occurrences are in *To Perpetual Peace* (1795) and in *The Doctrine of Right* (1797) although Kant makes passing yet significant uses of the word also in the *Anthropology*, in *Religion* and in the *Contest of the Faculties* (1798). In the 1795 essay (and in its preparatory work) we find the strongest and most explicit reservations against this form of government. Right after having introduced the general thesis of the first article, Kant adds a few remarks “to prevent the republican constitution from being confused with the democratic one, as commonly happens” (Zef, 8:351-2). Kant claims that the various forms of state can be classified by using two different criteria: either by taking into account how many rule (the form of sovereignty/*forma imperii*) or by focusing on the way in which the sovereign power is exercised (the form of government/*forma regiminis*).<sup>3</sup> The former criterion is quite unproblematic and yields the usual tripartition in monarchy (that Kant calls here “autarchy”), oligarchy, and democracy. The latter is more difficult to grasp and yet crucial to understand not only Kant’s view of democracy,

---

<sup>3</sup> Byrd and Hurschka (2010, p. 176) hold that when Kant distinguishes the forms of states in *To Perpetual Peace*, he is talking about executive powers only. So we can have monarchical, oligarchic or democratic executive powers, of the republican or despotic sort depending on whether they are distinguished from the legislative. But Kant would not be distinguishing whole political systems in monarchical, oligarchic or democratic, each of them either republican or despotic. Evidence cited to back this reading is Kant’s assertion that democracy necessarily founds [*gründet*] a (despotic) executive power. I cannot share this view. To begin with, the state whose forms are classified in *To Perpetual Peace* is called by Kant *civitas*. And the *civitas* is the state as a whole, not merely its executive power. Not accidentally, in the passage of *Doctrine of Right* where Kant returns on the classification, the state is characterized as *res publica latius dicta*. Secondly, when Kant distinguishes between despotic and republican *formae regiminis*, it is evident that he is talking about a political system *as a whole*. A despotic *civitas* is not a system in which the executive power is despotic, while possibly the legislative is not. It is a system *as a whole* that is despotic because the two powers are not properly distinguished. After all, Kant’s assertion that democracy necessarily founds [*gründet*] a (despotic) executive power need not be understood the way Byrd and Hurschka do. An alternative, and I think more natural, reading of this passage, is that democracy, a necessarily despotic political system as a whole, obviously displays a despotic executive power. After all, when Kant explains why democracy is necessarily despotic, he talks about how laws are made (by some against the interests of others), not about how they are executed.

but his entire political thought. Kant says that the *forma regiminis* “relates to the way – as defined by the constitution (that is, an act of the general will whereby the mass becomes a people) – in which the state makes use of its plenary power.” (*ZeF*, 8:352). Now, continues Kant, there are only two ways in which a state can make use of its power, the republican and the despotic. A state is republican if the executive power is separated from the legislative. It is despotic if this separation does not occur and “the laws are made and arbitrarily executed by one and the same power.”<sup>4</sup> (*ZeF*, 8:352).

Kant adds that “the legislative power can belong only to the united will of the people” and “the laws it gives must be absolutely incapable of doing anyone injustice.” (*MS*, 6:313). This repetition, almost word by word, of Rousseau’s notion of *volonté générale* suggests that the legislative power first and foremost issues the constitution which binds us together and that is in principle unanimously accepted by all citizens. Derivatively, the same power yields all ordinary laws which must reflect what the general will would say in specific circumstances. In other words, even at the level of non-constitutional laws, the rulers must always try to issue laws and decrees in accordance with the general will. A republic is thus a system in which no parliamentary majority, only in virtue of the fact of being majority, can enact partisan laws that are discriminatory against some citizens. If that happens, there is no guarantee that the laws are “absolutely *incapable* of doing anyone injustice” and the pre-political entitlements of human beings (their right to an equal share of external freedom) are in danger.<sup>5</sup>

The requirement that legislative power is to represent the general will is crucial to understand why for Kant democracy, at least “in the truest form of the word,” is necessarily a despotism and why the notion of a republican monarchy (or oligarchy) is not a contradiction. The key point is that political power must remember – when it makes decisions

---

<sup>4</sup> Kant emphasizes here the necessity of a separation between two powers, the legislative and the executive, and does not mention the judicial power. This has, however, little significance because in the *Metaphysics of Morals* he follows more closely Montesquieu by distinguishing between the “*ruling power* (or sovereignty) in the person of the legislator, the *executive power* (in the person of the individual who governs in accordance with the law), and the *judicial power* (which allots to everyone what is his by law) in the person of the judge (*potestas legislativa, rectoria et judiciaria*).” (*MS*, 6:313).

<sup>5</sup> On Kant’s theory of innate rights see Caranti (2011).

that affect the citizens – that it is obliged to interpret the general will as best as it can. This “burden of representation”, we might call it, hinges in the same way on one, some or all who are called to exercise power. A king can act “in the spirit of a representative system” if he does his best to interpret the general law in his rulings. Kant makes this point clearly in the *Contest of the Faculties* when he claims that there could be monarchies in which the king is “acting by analogy with the laws which a people would give itself in conformity with universal principles of right” (*SF*, 7:184). Of course, this would still be a “defective system” because, unlike the case of an elected president, it is left to the good will of the king to be a sincere and effective interpreter of the general will. *Mutatis mutandis*, the same can be said of the oligarchy.

At this point one would expect Kant to grant also to democracy this republican potentiality. A democratic demos may act, like a monarch or an oligarchy, “in the spirit of a representative system” if it does its best to interpret the general will. But Kant thinks that in a democracy, at least in democracy “in the truest sense of the word,” ruling cannot be exercised from the point of view of the general will. Kant’s explanation is that democracy “establishes an executive power through which all the citizens may make decisions about (and indeed against) the single individual without his consent, so that decisions are made by all the people and yet not by all the people: and this means that the general will is in contradiction with itself, and thus also with freedom.” (*ZeF*, 8:352). A few lines later Kant adds that a democratic system makes impossible the proclaimed attitude by Frederick II to be the “servant of the state” – an emphatic way of saying that the supreme rulers make decisions from the general will’s perspective. This is so, we read, “because everyone under it wants to be a ruler.”

Clearly, if we want to understand the essence of Kant’s diffidence towards democracy, we need to understand why every citizen’s desire to be a ruler necessarily leads to despotism. At first sight, one can hardly perceive an intrinsic flaw in this desire. What’s wrong, we may ask, with my ambition to be a ruler if I am ready to concede as legitimate the same ambition to all other citizens, as it happens in a democratic system? In fact, in stigmatizing every citizen’s desire to be a ruler Kant cannot mean that

there is something wrong in the attempt of each citizen to give her own sincere interpretation of the general will. This is in fact what must happen with every ruler, given Kant's standards, independently whether they are one, few, or all. What Kant seems to mean – at least this appears to me as the sole plausible reading – is that in a democracy (in the truest sense of the word) *everyone represents his or her own interests only*. This creates an attitude incompatible with the feature that should characterize the act of ruling, namely representing. While in a democracy I represent my will or that of my group, or even that of all citizens, if they happen to agree (*la volonté de tous*), the only thing that a republican ruler should try to represent is the general will.<sup>6</sup>

Notice the difference with the other two forms of governments. While in the case of a monarchy or an oligarchy one can at least hope that political authority is inspired by a sincere attempt to interpret the general will, in the case of a democracy, so understood at least, such hope is impossible. Citizens are *expected* to represent themselves only. Moreover, they don't even need to justify their decisions as arising from a care for the common good, in the way a king or an oligarchy in a constitutional system must do, because they are the ultimate source of power. In voicing their preferences as representing their private interests only, they need to offer no explanation. They do what they are authorized and expected to do. By mistaking the will of all for the general will, or even more grossly the will of the majority for the general will, democratic citizens think that anything they choose is right. Actually, Kant thinks, the more people are in power, the less likely it is they will remember the burden of representation – a burden that no political power, not even that “of the people by the people” can escape (*ZeF* 8: 353).

By the light of Kant's argument, this democratic ‘perversion’ is inevitable in the case of a direct democracy. In a direct democracy each citizen is literally speaking for herself only. This is where Kant departs from Rousseau most clearly. But although Kant is not explicit about it, one can reasonably infer that the same attitude may very well infect citizens

---

<sup>6</sup> In contemporary scholarship representation is often conceptualized differently. For example Urbinati emphasizes advocacy of specific interests as an essential component of representation. Still, she differentiates between advocacy and mere partisanship (URBINATI, 2000, p.775).

who are called to elect their representatives. This is certainly the case if governmental power is not checked by a constitutional law that secures everyone's freedom over and above the decision the majority. If this were the case, then again "all decide for or even against one who does not agree; that is, "all," who are not quite all, decide, and this is a contradiction of the general will with itself and with freedom." But, less obviously, the same holds also in the case in which a majority acts within constitutional limits but in a strongly partisan way. A constitutionally scrupulous legislative power may very well enact laws that protect the interests of some, instead of serving the general good. Hence there are reasons to believe that the sheer presence of constitutional limits to majority discretion would not suffice to satisfy the high standards Kant sets for a regime to be republican. A representative system in which all use their share of political power to advance sectarian interests seems to be as perverted and despotic as a direct democracy.<sup>7</sup> For Kant a system is "representative" not just because it has delegates and a parliament where they meet, as opposed to assemblies of all citizens. A system is representative, in this quite specific sense, when rulers (no matter how many) and citizens alike do not represent sectarian interests but further the common good.

## 2. TOWARDS A REPUBLICAN DEMOCRACY

This should help to see why Kant is so suspicious of democracy but it should also help us to conceive a form of democratic regime that does not necessarily fall into the sectarian perversion Kant fears. If the spirit of republicanism has shaped the minds of citizens and rulers in such a way that representatives issue laws not only formally consistent with the constitution, but also capable of furthering the general good; if, in other words, the "burden of representation" is accepted by electors and elected, then there is no reason why a democracy could not avoid despotism and be up to the standards of republicanism. Actually, if care for the general good is embedded in the polity, democracy has a clear advantage over the other

---

<sup>7</sup> Maliks expresses Kant's rejection of any partisan policy in terms of a test of universalization for proposed policies: "Subjecting proposed policies to the test of universalization without contradiction (reasoning according to the universal principle of right), legislators and subjects alike can methodically abstract from prejudices and loyalties to partial associations, assessing policy for its universal implications." (MALIKS, 2009, p.16).

two *formae imperii*. As Kant says, these “are always defective” because the power is exercised by one or few who by definition cannot represent all. Especially if they are not elected, let alone if unchecked by constitutional limits, one can at most hope that they freely choose to exercise their power in the right way. In contrast, in a republican democracy citizens have the chance to check that those in power (the delegates) further the general good and accept the burden of representation. There is no doubt, in fact, that Kant praises popular, we would say, ‘democratic’ control over the delegates. Remember that the criticism of democracy we are dealing with comes in the context of the first definitive article, whose main point is that republics are more peace prone than despotic regimes because republican governments, unlike despotic ones, are checked by the people in their decision to wage war.

Although Kant never explicitly mentions, let alone praises, a *republican* democracy, indirect evidence that he came to realize its possibility is to be found in the *Metaphysics of Morals* where he returns to the distinction among forms of government. As pointed out by Hanisch (2016, p. 70) in the *Doctrine of Right* we no longer find the idea that democracy is necessarily despotic. In paragraph 51 Kant says that the “united will of the people”, that is, the head of the state or the sovereign, can stand in three different relations to the people depending on whether one, several or all rule within the state.”(MS, 6: 338). Thus, “the form of the state will either be *autocratic*, *aristocratic*, or *democratic*.” (MS, 6: 338). This is the same classification of the forms of sovereignty we found in *To Perpetual Peace*. However, Kant does not add now that the democratic form necessarily degenerates into despotism. To be sure, he holds that autocracy is the simplest of the possible forms of state and, as far as the efficiency of the administration is concerned, is also the best. But he continues: “With regard to right itself, however, this form of state is the most dangerous for a people, in view of how conducive it is to despotism” (MS 6: 339). This seems the exact opposite of what Kant had told us in *To Perpetual Peace*. There, it will be recalled, we read that “the smaller the number of ruling persons in a state and the greater their power of representations, the more the constitution will approximate to its republican potentiality” (*ZeF*, 8:



353). with the consequence that monarchy is the form of state that has the greatest potentiality to “reach this one and only perfectly lawful kind of constitution [the republican].” (*ZeF*, 8: 353).

In the end, however, this complete reversal in the hierarchy of preferred forms of sovereignty is not important. What matters for Kant – and he is fully consistent in all his political writings on this – is the *forma regiminis*. Even in a monarchy the king may truly ‘represent’ the people. As we saw, we can have without contradiction a ‘republican monarchy’. In the end, it does not matter how many people exercise legislative power. What matters is 1) that legislators be clearly distinguished from those who interpret the laws (the judiciary), as well as from those who enact these laws (the executive)<sup>8</sup>; 2) that they exercise power and issue any laws (constitutional or ordinary) by having firm in mind the priority of the general good over private interests. Only on this condition is the Rousseauian/Kantian criterion of legitimacy satisfied and no one is in the position to claim that political power is exercised without his or her consent.

### 3. THE OPACITY OF THE GENERAL WILL

Assuming that the notion of republican democracy just suggested captures Kant’s intentions, one may want to move beyond the interpretative dimension and evaluate this notion from a normative perspective. An important objection one may have centers on the transparency of the general will on which everything turns. Kant seems to take for granted that for most, if not all, political decisions one can easily discern what the general will would say. This is, however, problematic. Who has the hermeneutical authority to indicate what decision furthers the general good in a society? Who knows what the general will wills in specific circumstances? Notice that the familiar problem of calculation suffered by utilitarianism is here exacerbated. It is already difficult to determine what political decision produces most happiness for the people affected.

---

<sup>8</sup> While in *To Perpetual Peace* Kant distinguishes only between legislative and executive power, he now has a more familiar tripartite distinction between legislative, judiciary and executive (MS 6: 317). Evidently, a regime is despotic if any of these powers is conflated with any of the remaining two.

But determining what decision promotes the general good includes, in addition to utilitarian considerations, clear limits related to individual rights that cannot be sacrificed for the sake of general happiness. Also we know from Isaiah Berlin (and from common sense) that fundamental goods tend to compete with each other. Who knows whether the general good is better served by a certain amount of violation of our privacy for the sake of security? A generic appeal to the fundamental duty of the state to protect citizens' equal spheres of external freedom won't be much of a guide. One can think that an x% of the state budget should be moved from defense to public schooling, or vice versa, having *no* partisan interest in upholding one decision or the other, and being inspired by a sincere care for the general good. What guidance does Kant's reminder of legislating from the perspective of the general will offer in these circumstances, all too common and physiological in the process of political will formation of a mature democracy?

Rousseau had his – very problematic – solution to the puzzle. He thought that if citizens think autonomously and free from conditionings in the assembly, whereby 'conditionings' he meant partisan interests, the general will won't fail to manifest itself with sufficient clarity. What the general good requires for all political decisions will emerge from the free and honest discussion in the assembly, inspired by a sincere attempt to discover the truth. Thus Rousseau envisions something halfway between a constitutional constraint (unconditioned and free discussion as a prerequisite of an assembly with legislating authority) and a moral commitment (citizens expected to make a sincere effort to look after the identification of the general good).

Kant seems to have a more realist view of how assemblies work, given, among other things, his view of human nature, namely the famous 'crooked wood' mentioned in *Religion*. Unlike Rousseau, Kant does not mix up institutional and moral constraints. Rather he seems to introduce a clear divide between what we would call today ideal and non-ideal theory and speculate within the former with not much attention to the latter. In ideal terms, a republic is a system, as we said, that legislates from the perspective of the general will. The system must be *representative*

precisely to ensure that legislators (one, few or all) do not represent themselves only, or the groups that elected them, but the whole polity and its fundamental interests. A nice example of that is to be found in the Italian constitution where article 67 that reads “every member of the parliament represents the whole nation and exercises its functions non-tied by electors”. And this strengthens the point made above regarding the insufficiency of separation of powers and constitutional limits to qualify a system as ‘representative’. A public ethos devoted to the general good robustly spread in the minds of elected and electors seems to be as crucial as institutional mechanism to make the system representative, i.e. non despotic, in Kant’s sense. Real republics never work precisely in that manner, but their ‘quality’ can be ranked depending on how the legislating activity is far from sectarian interests.

Even if we accept Kant’s methodological choice in favor of ideal theory, however, the problem of the general will’s opacity remains. Kant avoids the article of faith Rousseau proposes (the general will won’t fail to manifest itself in free assemblies), but introduces an ideal standard that can at best serve to rule out only *evidently* partisan pieces of legislation. While it is relatively easy to show that allocating all state resources to citizens with blonde hair can hardly be compatible with the general will, and while it could be still relatively easy to show that the 1% of the population cannot control the 90% of the resources without similar problems of compatibility, for the vast majority of political decisions there is reasonable disagreement as to what decisions further the general good. We touch here perhaps the weakest point of Kant’s whole criticism of democracy. The model based on the free competition of particular interests, on votes freely cast to advance one’s own good – in a word, the non-republican, liberal model of democracy we are accustomed to and that Kant seems to reject – at least rests on simple mechanisms of decision-making. The most popular policy is selected. Moreover, the liberal-democratic model does not seem to assume the highly idealized view of citizens and rulers who prioritize the general good over their private interests. From them it is only expected an adherence to constitutional essentials within which they can exercise their political rights as mere opportunities. Finally, even if people do care

for the general good (recent empirical surveys show that in fact people take themselves to be voting for the national interest, not for their own interests), a ballot competition between different interpretations of general good seems to be the only way of dealing with the structural opacity of that concept.

The difficulties just mentioned should not lead to the conclusion that Kant's republican emphasis is useless. Insisting that a system is not just unless it looks after the general good binds political power to a certain line of conduct. Like in Rawls' decent peoples, governments have a duty to provide a compelling case that their decisions further not the good of a group but that of the whole community. Moreover, citizens retain a right to contest the argument offered by political authority, although not a right to revolt against it, showing that other solutions would have better served the same goal. The importance of this is that Kant's republican constraint rules out the all too common and familiar argument that privileging my interests or those of my group is not only allowed but required by the logic of democracy. "I am opposing this law because it runs against the interests of my group and I owe loyalty to them, as opposed to the nation as a whole." On our reading, it is ultimately this ideology that Kant, here following Rousseau closely, most fears. A constraint to present political decisions as serving the general good can be easily bypassed through rhetorical arguments that sell the pursuit of sectarian interests as something done in the interest of all (a version of Gramsci's notion of hegemony). And yet the constraint at least rules out the overt and straightforward endorsement of a corporate-like ideology in political life.

In addition, the same difficulties regarding the opacity of the general will should not lead to the conclusion that Kant's model is committed to some sort of super epistemic power to discern the general will or to the unrealistic ideal that there should also be general agreement among citizens (at least *in foro interno*) as to what the general will dictates. Within a Kantian perspective, at least interpreted as we did, there is room for disagreement among competing yet reasonable interpretations. A political system where political issues are at least *framed* in terms of competing interpretations of what best furthers the general good is already

in pretty good shape, and in any event closer to the republican ideal than a system in which partisanship is accepted as a rule of the game.

## CONCLUSION

Kant's reservations against democracy are everything but outdated, dully conservative, elitist concerns. Key in Kant's vision of a just system is the principle of representation. This principle sets high and highly ideal standards for political agency, because it presupposes that citizens and rulers take up what we called the 'burden of representation'. This obligation binds rulers and ruled to prioritize care for the common good over and above the pursuit of legitimate sectarian interests. The main effort they are supposed to make is to adopt the perspective of the general will for *all* political decision, not only those related to constitutional matters. To be sure, Kant, like Rousseau, does not say much on how citizens and rulers should discern what the general will wants in particular circumstances. Kant seems to take for granted that for any difficult political decision there is a clear answer as to what one should do to promote the general good, as if the identification of the 'just' policy were only a question of having the right intention. The fact that Kant operates within what we call today 'ideal theory', however, does not make his criticism of democracy less interesting. Some important lessons can be learned if his criticism is taken seriously: a) a democracy, even a constitutional democracy, may still be an highly unjust system, specifically when it promotes interests and rights of some at the expenses of those of others; b) it does not matter how many exercise powers, but the manner in which power is exercised; hence, we could very well have an oligarchic system that is more just than a political system in which there is perfect equality concerning civic and political rights; c) justice is different and more important than democracy, even if one thinks that democracy has intrinsic, not merely instrumental value; d) unrestricted, unconditional universal suffrage may be unjust, in certain circumstances.

## REFERENCES

- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- BELL, Daniel. *The China model: political meritocracy and the limits of democracy*. Princeton: PUP, 2015.
- BERDAHL, Robert. *The politics of the Prussian mobility: the development of a conservative ideology 1770-1848*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: HARDER, Henry (ed.). *The proper study of mankind*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997. p. 191-242.
- BRENNAN, Jason. *The Ethics of Voting*. Princeton: PUP, 2011a.
- BRENNAN, Jason. The right to a competent electorate. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 61, p. 700–724, 2011b.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CARANTI, Luigi. Kant's theory of human rights. In: CUSHMAN, T. (ed.). *Handbook of human rights*. Abingdon New York: Routledge, 2011. p. 35-44.
- CRONIN, Ciaran. Kant's politics of enlightenment. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, v. 41, n. 1, p. 51-80, 2003.
- DAHL, Robert. *Democracy and its Critics*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- ELSTER, Jon. The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. In: BOHMAN, James; REHG, William. (ed.). *Deliberative democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1997. p. 3-34.
- ESTLUND, D. *Democratic authority*. Princeton: PUP, 2008.
- FISCHER, Klaus P. John Locke in the German enlightenment: an Interpretation. *Journal of the History of Ideas*, Baltimore, v. 36, n. 3, p. 431-446, 1975.
- FRANKLIN, Julian. *John Locke and the theory of sovereignty: mixed Monarchy and the right of resistance in the political thought of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- GIERKE, Otto. *Natural law and the theory of society 1500 to 1800*. Trans. Ernest Barker. Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 1957.
- GRAY, John. *Two faces of liberalism*. New York: W.W. Norton, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trans. William Rehg. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

- HAMPTON, Jean. Contract and consent. *In*: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip. *A Companion to political philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993. p. 478-492.
- HANISCH, Christof. Kant on democracy. *Kant-Studien*, Berlin, v. 107, n. 1, p. 64-88, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Fredrich. *Elements of the philosophy of right*. Ed. Allen W. Wood. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, Immanuel. Kants gesammelte Schriften. Ed. the Prussian Academy of Sciences and the Berlin Academy of Sciences. Berlin: Reimer. 1900-1955. 23 v.
- LACLAU, Ernesto et. al. *Contingency, hegemony, universality*. London: Verso, 2000.
- LOCKE, John. *Second treatise*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- LOCKE, John. A letter concerning toleration. Ed. James Tully. Indiana: Hackett Publishing Company, 1983.
- MALIKS, Reidar. Acting through others: Kant and the exercise view of representation. *Public Reason*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 9-26, 2009.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MANIN, Bernard Adam Przeworski; STOKES, Susan. Election and representation. *In*: MANIN, Bernard; PRZEWORSKI, Adam; STOKES, Susan (ed.). *Democracy, accountability, and representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MANSBRIDGE, Jane. Should blacks represent blacks and women represent women? a contingent 'yes'. *Journal of Politics*, Austin, v. 61, n. 3, p. 628-657, 1999.
- MAUS, Ingeborg. *Zur aufklarung der demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische uberlegungen im anschluß an Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- MILL, John Stuart. Considerations on representative government. *In*: GRAY, John (ed.). *On liberty and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- O'NEILL, Onora. Bounded and cosmopolitan justice. *Review of International Studies*, Cambridge, v. 26, n. 5, p. 45-60, 2000.
- PITKIN, Hanna F. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- POGGE, Thomas. Kant's Theory of Justice. *Kant-Studien*, Berlin, v. 79, n. 4, p. 407-433, 1988.

- RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RILEY, Patrick. *Will and political legitimacy: a critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discourse on political economy*. In: CRESS, Donald A. (ed.). *The Basic Political Writings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1987a. p. 111-140.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *On the social contract*. In: CRESS, D. A. (ed.). *The basic political writings*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1987b. p. 141-235.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper Torchbooks, 1947.
- SARTORI, Giovanni. *The theory of democracy revisited*. Chatham, New Jersey: Chatham House Publishers, 1987.
- URBINATI, Nadia. *Representative democracy: principles and genealogy*. Chicago: Chicago University Press, 2006.
- URBINATI, Nadia. Representation as advocacy: a study of democratic deliberation. *Political Theory*, Beverly Hills, v. 28, n. 6, p. 758-786, 2000.
- VALJAVEC, Fritz. *Die entstehung der politischen stromungen in Deutschland 1770-1815*. München: Verlag von Oldenbourg, 1951.
- YPI, Lea. On revolution in Kant and Marx. *Political Theory*, Beverly Hills, v. 42, n. 3, p. 262-287, 2014.



## CAPÍTULO 10.

### *DER HOMER DER REINEN VERNUNFT:* RAZÃO E LINGUAGEM NA *METACRÍTICA* DE HAMANN A KANT

*Mario SPEZZAPRIA*

Logo depois da ler a *Crítica da razão pura* (1781), Johann Georg Hamann (1730-1788) compõe um breve ensaio intitulado *Metacrítica sobre o purismo da razão*, que ele enviará ao amigo Herder em setembro de 1784<sup>1</sup>. Aparentemente, trata-se de uma espécie de paródia do texto kantiano, rica em metáforas e analogias, estilisticamente muito complexa e, portanto, repleta de passagens difíceis de serem interpretadas. Hamann remete diretamente a muitos excertos do texto original kantiano, operando todavia algumas *alterações* muito significativas, e obtendo assim uma sensação muito forte de *estranhamento*. Essas operações não são casuais, e

---

<sup>1</sup> A *Metacrítica* foi publicada póstuma em 1800 no volume *Mancherlei zur Geschichte der metacritischen Invasion*. Hrsg. Von Friederich Theodor Rink. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1800. O texto se encontra em Hamann (1951, p. 281-289).

uma atenta análise do panfleto hamanniano revela uma interpretação da filosofia kantiana muito precisa e específica.

A tese principal da *Metacrítica* hamanniana é a denúncia do uso “purificado” da razão e, por outro lado, a simultânea afirmação da prioridade e anterioridade da linguagem sobre essa mesma razão; dito em outros termos, a constatação de que não há uma razão única, abstrata e universal, mas uma “racionalidade” que sempre se expressa numa língua particular, determinada em modos e formas diferentes, que são por sua vez ligados a condições históricos-ambientais bem precisas, e portanto, a determinadas *tradições*. O pano de fundo no qual a *Metacrítica* foi pensada é, em primeiro lugar, a reflexão que Hamann conduzia há vários anos – de maneira relativamente homogênea – sobre a natureza e a origem da linguagem e sobre a prioridade de certos aspectos do nosso conhecimento ligados a sensibilidade. Hamann enfrentou esses temas sobretudo nos anos sessenta e setenta do século XVIII com seu amigo Herder, com o qual manteve uma relação marcada por uma viva discussão.

Longe de ser uma análise desenvolvida em forma analítico-dedutiva dos conteúdos da *Crítica da razão pura*, a *Metacrítica* não deve ser considerada apenas uma simples contraposição das teses do “Mago do Norte” às teorias kantianas (se este fosse o caso, colocar-se-ia a questão da exatidão das avaliações hamannianas relativamente à interpretação do texto kantiano original); antes, a *Metacrítica* é uma proposta de leitura crítica, e é, simultaneamente, a exposição de algumas teses alternativas no que diz respeito à natureza da razão, as quais se tornam mais claras a partir da afirmação da natureza linguística da razão. É a partir dessas considerações, então, que no interior da *Metacrítica* algumas afirmações hamannianas aparentemente surpreendentes, se confrontadas exclusivamente com o texto kantiano (já que, de fato, elas não podem ser inferidas diretamente do desdobramento das argumentações kantianas), podem eventualmente adquirir maior sentido, se as colocarmos no quadro do debate pré-romântico e iluminista sobre o papel da linguagem nos processos de formação conceitual, debate que Kant conhecia e cujas referências se encontram nas reflexões e nas lições de antropologia.

Percorrendo novamente a tese geral de fundo sobre a abstração do “pretensão” purismo da razão em Kant e sobre a prioridade da linguagem, a análise do texto hamanniano talvez permita encontrar algumas indicações preciosas – embora em forma de breve acenos metafóricos e alusões pouco explícitos em uma primeira leitura, sobre o pressuposto da presença de um tema linguístico no interior da *Crítica da razão pura*.

Em um trecho particularmente interessante do seu pequeno ensaio, Hamann, citando as expressões kantianas “receptividade das impressões” (*Rezeptivität der Eindrücke*) e “espontaneidade dos conceitos” (*Spontaneität der Begriffe*) (KANT, 1911, p. 47), substitui o termo utilizado por Kant, *Eindrücke* (“impressões”), por *Sprache* (“linguagem”). Trata-se obviamente de uma alteração de grande interesse, um artifício retórico que Hamann utiliza, sabendo que a expressão teria sido imediatamente notada pelos leitores que conheciam o texto original kantiano. Essa expressão se encontra logo depois da ampla argumentação sobre a progressão dos “três purismos” presentes na *Crítica da razão pura*, depois da denúncia de que Kant teria operado um isolamento e abstração da razão:

*Receptividade da linguagem [Sprache] e espontaneidade dos conceitos! – Desta dupla fonte de ambiguidade [doppelten Quelle der Zweideutigkeit] cria a razão pura todos os elementos da sua teimosia, da sua maneira de duvidar e da sua pretensão crítica; gera novos fenômenos e meteoros do horizonte versátil, através de uma análise, tão arbitraria como a síntese, da velha massa três vezes levedada: produz sinais e milagres com a todopoderosa e demolidora varinha mágica mercurial da sua boca ou com a bífida pena de ganso, apertada entre os três dedos silogísticos do seu punho hercúleo. (HAMANN, 1992, p. 143).*

Aqui Hamann se refere, em primeiro lugar, ao equívoco fundamental, que na sua opinião estaria no fundamento da *Crítica*, um tipo de “ambiguidade”, de “duplicidade” (*Zweideutigkeit*), que consiste na *oposição* entre receptividade (da sensibilidade) e espontaneidade (do entendimento), uma cisão que, segundo Hamann, está no fundamento do próprio conceito kantiano “purificado” de razão:

Ora se a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] e o entendimento [*Verstand*] brotam, como dois troncos do conhecimento humano, de uma única raiz comum, de tal modo que os objetos são *dados* através daquela e *pensados* através deste, para quê, então, uma separação tão violenta, inadmissível e obstinada daquilo que a Natureza uniu? Não será que ambos os troncos murcham e secam, por força de uma dicotomia e de uma cisão da sua raiz? Não conviria melhor à imagem do nosso conhecimento um único tronco com duas raízes, uma *em cima* no ar e outra *em baixo* na terra? (HAMANN, 1992, p. 145).<sup>2</sup>

De acordo com Hamann, trata-se de uma *divisão dúplice*: por um lado, tal divisão seria “impossível” e “arbitraria” (isto é, o resultado de um processo de *abstração*), já que os dois termos em questão, “sensibilidade” e “entendimento”, estariam sempre unidos (na “*natureza*”); por outro lado, essa cisão arbitrária da unidade real entre o elemento lógico/inteligível e material/sensível teria como consequência a afirmação de duas entidades distintas, que parecem aos olhos de Hamann completamente abstratas (se consideradas cada uma como algo subsistente por si mesmo). Assim sendo, essas duas entidades *consideradas enquanto separadas* seriam de alguma forma *não-vitais, estéreis*, improdutivas: “Não será que ambos os troncos murcham e secam, por força de uma dicotomia e de uma cisão da sua raiz?” (HAMANN, 1992, p. 145).

Mas voltemos à “unidade real” de sensibilidade e entendimento: segundo Hamann, essa se realizaria, somente na concretude da linguagem, composta de palavras que são “*objetos visuais e auditivos*”, feitos de “*sons e letras*” (*Laut und Buchstaben*):

*Sons e letras* [*Laut und Buchstaben*] são, portanto, formas puras *a priori*, nas quais não se encontra nada daquilo que pertence à sensação ou ao conceito de um objeto e são os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento humano e da razão [...] As palavras [*Wörter*] têm, portanto, um poder *estético e lógico*. Como *objetos visíveis e sonoros pertencem, com os seus elementos, à sensibilidade e à intuição*. Mas, segundo o espírito da sua *instituição e significação*, pertencem ao *entendimento* e aos *conceitos*. Por consequência, as palavras são tanto *intuições puras e empíricas quanto conceitos puros e empíricos: empí-*

<sup>2</sup> „[...] es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“ KANT (1911, p. 25).

*ricos*, porque as sensações visuais e auditivas atuam através delas; *pu-ros*, na medida em que o seu significado não é determinado por nada daquilo que pertence a essas sensações. As palavras, enquanto objetos indeterminados de uma intuição empírica, chamam-se, segundo o texto-base da razão pura, *fenômenos* estéticos: por conseguinte, de acordo com o eterno refrão do paralelismo antitético, as palavras, enquanto objetos indeterminados de conceitos empíricos, são *fenô-mentos* críticos, fantasmas, não-palavras ou a-palavras e é apenas por intermédio da sua instituição e da significação do seu uso que se tornam objetos determinados para o entendimento. Esta significação e a sua determinação procedem, como toda a gente sabe, da associação de um sinal *a priori* arbitrário e indiferente, mas *a posteriori* necessário e indispensável, com a própria intuição do objeto e, através deste laço repetido, o conceito, por intermédio do sinal verbal, enquanto intermediário da própria intuição, é comunicado, cunhado e incorporado no próprio entendimento. (HAMANN, 1992, p. 144-146).

Utilizando uma terminologia “kantiana”, Hamann pensa, assim, poder descrever como o elemento lógico e o elemento estético confluem *na palavra*, realizando assim a união *concreta* do real na sua objetividade, inteligibilidade e comunicabilidade. Em outras ocasiões, nosso autor define essa união real “hipostática” (consistente, substancial, concreta) ou “sacramental”, tendo como pressuposição sua concepção (de derivação teológica) da realidade como “hermenêutica infinita”.

Voltando agora à substituição/sobreposição operada por Hamann entre *Eindrücke* e *Sprache*, talvez seja possível entender com isso uma alusão ao fato de que Kant, além de não ter reconhecido a natureza da *linguagem* como o contexto real no qual a *sensibilidade* e o *entendimento* são unidos, além de ter oposto sensibilidade e razão, receptividade e espontaneidade, passividade e atividade, teria também colocado o domínio da linguagem no âmbito da passividade, exterior à esfera conceitual: ele teria separado linguagem e pensamento (BAYER, 1986; LEISS, 1981). Nesse sentido, Hamann estaria aqui indicando também os limites dessa posição e a distância da sua *própria* concepção de linguagem, segundo a qual a linguagem, além de ser o “lugar” onde estaria “guardado” todo nosso conhecimento na forma de tradições (a saber, de conteúdos estratificados historicamente), é, por outro lado, atividade, potência criadora, viva e

vital, que se realiza nas múltiplas formas do seu *uso* cotidiano, como uma contínua reelaboração daqueles motivos expressos pela tradição. Se na já citada metáfora da árvore do conhecimento, sentido e entendimento – abstratamente considerados separadamente – estão destinados a “secar” e “morrer”, ao contrário a linguagem, como lugar no qual ambos encontram sua síntese, seria, segundo Hamann, a expressão mais completa da vida que continuamente cria, ultrapassa os próprios limites, e seria abertura e disponibilidade infinita<sup>3</sup>.

Por sua vez, o processo da purificação operado pela filosofia kantiana, é apresentado como desenvolvimento histórico (e é, simultaneamente, uma espécie de “escada hierárquica”, do grau mais simples até o mais *refinado* de purificação):

A *primeira* purificação da filosofia consistiu, portanto, tentativa meio mal-entendida, meio malograda, de tornar a razão independente de qualquer tradição oral e escrita e da crença nessa tradição. A segunda é ainda mais transcendente e conduz nada menos que a uma independência da experiência e da sua indução quotidiana [...] O terceiro purismo, o mais elevado e, por assim dizer, empírico, refere-se pro consequente, ainda à linguagem, o único, primeiro e último organon e critério da razão, sem qualquer outro crédito que o da *tradução oral* e dos *usos e costumes*. (HAMANN, 1992, p. 142).

Inseridas no contexto mais geral de oposição às argumentações dedutivas racionalistas, verdadeiro cerne do pensamento hamanniano desde seus primeiros escritos juvenis (fim dos anos cinquenta/começo dos anos sessenta do século XVII), essas últimas afirmações devem ser consideradas como um convite a não limitar o valor da linguagem, composta de palavras enquanto “*objetos visíveis e sonoros*”, à sua significação lógico-analítica; ao contrário, a “autoridade” da palavras derivaria delas mesmas, da disponibilidade imediata para nossa compreensão (KNUDSEN, 1983; BAYER, 1992).

Na *Metacrítica*, porém, Hamann parece não se referir apenas à atividade linguística em geral. Ele acena a um “uso” criador e produtor

<sup>3</sup> Essa concepção de razão linguística e de atividade hermenêutica é também o pressuposto das escolhas estilísticas hamannianas. É evidente que uma crítica às pretensões do uso analítico-dedutivo da razão implica que essa mesma crítica seja expressa em formas diferentes, e sobretudo que o leitor se torne participante do processo hermenêutico.

ainda *mais específico* das *palavras*: a capacidade “criadora” delas no que diz respeito à reflexão filosófica mesma. Hamann trataria desse uso “específico” no trecho seguinte, em que nosso autor expõe o que aconteceria na linguagem da *Crítica da razão pura*:

Ora, é possível, pergunta o *idealismo*, por um dos lados, encontrar o próprio conceito a partir da simples intuição de uma palavra? É possível tirar da *matéria* da palavra razão [*Vernunft*], das suas 5 letras ou 2 sílabas – é possível a partir da *forma* que determina a ordem destas letras e sílabas, descobrir algumas coisas acerca do *conceito* da palavra razão? Aqui responde a crítica com os seus iguais pratos da balança. Na verdade, existem nalgumas línguas maior ou menor quantidade de palavras, a partir das quais se podem criar *logogrifos*, *charadas* estranhas e *rebus* espirituosos, através de uma análise e de uma síntese de letras ou de sílabas em novas formas. Mas, então, trata-se de novas intuições e fenômenos de palavras, que coincidem tão pouco com o conceito da palavra dada, como com as diferentes intuições elas próprias. (HAMANN, 1992, p. 146-147).

Ora, nenhum trabalho kantiano sobre a palavra nos aspectos formais e materiais é explicitamente tematizado na *Crítica* nem diretamente deduzível a partir do próprio texto kantiano. Nota-se a transposição de *análise* e *síntese* do plano lógico-dedutivo da obra kantiana para o âmbito que podemos definir como “empírico-linguístico”. A questão dos limites dos juízos analíticos *a priori* e sintéticos *a posteriori*, e a possibilidade de pensar juízos sintéticos *a priori* como fundamento de um saber científico são negligenciados por Hamann, e a análise e a síntese são reconduzidas a um outro tipo de abordagem, ou seja, a um trabalho de reflexão a partir das palavras consideradas na sua materialidade, compostas de “letras e sílabas”. Hamann parece transferir o problema do incremento de novos conhecimentos (a saber: como se chega a ter *novos conhecimentos* a partir da experiência), para um plano estético-linguístico e – por assim dizer – “operacional” sobre as *palavras*, que teriam um poder positivo, construtivo e produtivo para o próprio pensamento filosófico. A reflexão, a ação do pensamento, não ocorrem no *conceito* “*Vernunft*”, e sim na palavra “*Vernunft*” intuída. Implicitamente, Hamann estaria remetendo, portanto, a uma atividade “criadora-produtora” da palavra. À pergunta sobre como se forma, a

partir da palavra, seu conceito, ele responde que, evidentemente, não pode ser deduzido da *forma* linguística da palavra mesma, menos ainda da sua *materialidade*, especialmente se são considerados separadamente.

Assim, Hamann parece voltar a enfrentar novamente uma questão de *método*. Assim como o método dedutivo não lhe parece adequado para entender a essência da linguagem, ele afirma que aplicando *análise* e *síntese* à “forma e matéria” da linguagem podem se obter apenas novas formas/aparências linguísticas (“fenômenos de palavras”), não unidas a um novo conceito. Ou seja, utilizando os processos de análise e síntese na acepção “lógico-dedutiva”, nunca conseguimos entender como o conceito pode se encontrar sempre unido à “forma-matéria” das palavras, como essa atividade de “unificação” ocorre.

De toda forma, não se trataria *apenas* de uma questão de método. Nesse trecho estaria presente sobretudo uma alusão ao processo genético de formação dos conceitos (sob a ótica de interdependência entre linguagem-palavra e pensamento), que na perspectiva hamanniana são sempre conceitos “de uma palavra dada”, ou seja, conceitos-palavras (nota-se, com efeito, nesses trechos citados uma certa dificuldade de formulação por parte de Hamann, devida ao fato de que, ao nomear “intuição”, “conceito”, “matéria” e “forma”, ele os deve considerar separadamente, como se tivessem uma autonomia relevante, ao passo que, na realidade, segundo o nosso autor eles de fato se encontram unidos somente nas palavras).

Por outro lado, segundo Hamann (segundo a “paródia” que Hamann faz do texto kantiano), Kant também teria colocado a questão no sentido oposto, teria se perguntado se não seria possível derivar a *intuição* da palavra *Vernunft*, na sua “materialidade sensível”, do seu conceito:

É possível, além disso, pergunta o *idealismo*, pelo outro lado, encontrar, a partir do entendimento, a intuição empírica da uma palavra? É possível, a partir do conceito de razão [*Vernunft*], encontrar a matéria do seu nome, isto é, 5 letras ou 2 sílabas na nossa ou em qualquer outra língua? Aqui um dos pratos da balança insinua um categórico Não! Não seria possível, porém, a partir do conceito deduzir, na palavra, a forma da sua intuição empírica, forma, em virtude da qual das duas sílabas uma fica *a priori* e outra *a posteriori* sendo as suas 5 letras intuídas numa determinada relação ordenada? Aqui ronca o Homero da razão



um tão sonoro Sim! como supostamente Hans e Greta aos pés do altar, porque sonhou em espírito que descobriu já o *caráter universal*, até agora procurado, *de uma língua filosófica*. (HAMANN, 1992, p. 147).

Em conclusão, na *Metacrítica* Hamann faz essencialmente duas operações: em primeiro lugar, ele sustenta a tese de que Kant teria ignorado a natureza fundamentalmente linguística da razão. A linguagem seria reduzida apenas a mero instrumento passivo (lembramos da expressão que Hamann utiliza: “receptividade da linguagem”), e sua natureza ativa, criativa, não seria reconhecida. Em segundo lugar, propõe *sua própria* concepção de linguagem, como verdadeiro “a priori” originário, no qual o momento lógico e momento estético/sensível convergem numa unidade essencial que a concepção kantiana de razão *pura* desconheceria.

## REFERÊNCIAS

- BAYER, O. Vernunft ist Sprache. Kerigma und Dogma. *Zeitschrift für Theologische Forschung und Kirchliche Lehre*, [s. l.], 32, p. 278-292, 1986.
- BAYER, O. Laut und Buchstabe – Raum und Zeit. Hamanns Metakritik der transzendentalen Ästhetik Kants. *Archivio di Filosofia*, v. 60, p. 449-457, 1992.
- HAMANN, J. G. Excertos de Metacrítica sobre o purismo da razão. Tradução de Maria Filomena Molder. In: GIL, F. (coord.). AA.VV. *Recepção da Crítica da razão pura*. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Prefácio de Oswaldo Market. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 139-153.
- HAMANN, J. G. Metakritik über den Purismus der Vernunft. In: HAMANN, J. G. *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1951. p. 281-289. . Band III: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft: 1772-1788.
- KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band IV. Berlin: Reimer, 1911. p. 1-252.
- KNUDSEN, C. Das gewisse Wort. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie zwischen Tradition und Vernunftkritik. *Cahiers de l'institut du Moyen-Âge grec et latin*, v. 44, p. 86-101, 1983.
- LEISS, E. Die Vernunft ist ein Wetterhahn. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung. *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, [s. l.], v. 19, p. 259-273, 1991.

RINK F. T. (Hrsg.) *Mancherlei zur Geschichte der metacritischen Invasion*. Königsberg:  
Friedrich Nicolovius, 1800.

## CAPÍTULO 11.

A QUESTÃO DO GANHO DE SENTIDO NA  
*CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO.*  
ACERCA DE QUASE INSUSPEITADAS  
CONVERGÊNCIAS ENTRE HAMANN E KANT A  
PROPÓSITO DO PROBLEMA DA LINGUAGEM.

*José Miranda JUSTO*

Queria começar esta minha conferência com um agradecimento e duas breves, mas profundamente sentidas, homenagens. O agradecimento vai para o nosso Colega Professor Ubirajara Azevedo Marques por toda a gentileza que colocou no convite que me endereçou para que participasse neste Colóquio. Sinto-me extremamente honrado por tal convite, e só a imensa generosidade do nosso amigo Bira teria sido capaz de me trazer até uma reunião de especialistas kantianos, com os quais terei muito a aprender, muito mais do que aquilo que aqui posso trazer de novo.

A primeira homenagem vai para o nosso Colega e amigo Leonel Ribeiro dos Santos, o qual, infelizmente, não pode estar connosco por motivos de saúde. Ao Leonel caberia fazer a primeira intervenção neste Colóquio, não só pelo seu imenso saber kantiano, mas sobretudo porque ele é certamente, de entre todos nós, aquele que melhor estaria à altura de inaugurar estas jornadas de reflexão acerca do tópico da linguagem em Kant. A comunicação de abertura do Leonel desbravaria, sem dúvida, o terreno em que nos vamos mover ao longo destes dias e representaria um daqueles inesquecíveis aprofundamentos a que ele nos habituou. Pessoalmente, sinto com muita clareza que a falta dessa intervenção inicial do Leonel me deixa numa posição particularmente difícil, já que o que tenho para apresentar está muito longe de poder ter a abrangência e profundidade ampliada que esperaríamos dele. Só posso desejar-lhe, tal como já fiz pessoalmente, que possa rapidamente regressar ao nosso convívio fraternal e científico.

A minha segunda homenagem tem mais directamente a ver com o conteúdo da minha comunicação. Ela dirige-se ao Professor Josef Simon, da Universidade de Bonn, recentemente falecido. Josef Simon, para além de ter sido um proeminente cultor dos estudos kantianos, foi também um grande vulto da contemporaneidade no âmbito da filosofia da linguagem (“*Philosophie des Zeichens*”, como ele lhe chamava), e a sua dedicação à obra de um dos autores que vou referir na minha comunicação, precisamente Johann Georg Hamann, fez dele porventura o melhor conhecedor das últimas décadas – na perspectiva da meditação filosófica – desse pensamento experimentante e dissidente. Tive a honra de ter o Professor Josef Simon como orientador da minha tese de Doutoramento. E se hoje, nesta circunstância, me atrevo a fazer convergir na minha comunicação Hamann e Kant, é a ele que devo inteiramente o incentivo para pensar essa convergência e os respectivos limites, embora – como é natural – as deficiências da minha meditação sejam inteiramente da minha responsabilidade.

## 1.

Começo por apresentar-vos em traços genéricos a leitura que venho desenvolvendo há vários anos do pensamento de Johann Georg

Hamann. Trata-se de uma compreensão muito pouco convencional daquilo a que tenho chamado uma pan-hermenêutica hamanniana. Efectivamente, para mencionar apenas alguns textos capitais, Hamann parte da experiência pessoal do défice de sentido e da enumeração dos meios que se jogam na superação dessa falta, ou seja, na constituição de sentido – *Gedanken über meinen Lebenslauf* (1758) – para chegar depois a um conjunto de meditações sobre o tópico da interpretação – *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) – e mergulhar a partir daí numa utilização de inusitados meios retóricos e linguísticos que lhe permite ampliar uma prática de mais-pensar essencialmente metafórico que é acompanhada por algumas reflexões incontornáveis acerca do carácter estético-linguístico desses meios – sobretudo *Aesthetica in nuce* (1762) e vários textos sensivelmente da mesma altura ou subsequentes.

A passagem de menos sentido (ou ausência de sentido) a mais sentido constitui o eixo central das reflexões que referi e da prática estilística a que Hamann se entrega sobretudo a partir de 1760 – *Versuch über eine akademische Frage*. Hamann é, sem dúvida, um precursor de Schleiermacher, mas diverge dele pelo menos em dois aspectos essenciais: por um lado, Schleiermacher é inevitavelmente um académico que põe em curso uma escrita e uma oratória marcadamente teóricas (ou formais), enquanto Hamann é um pensador que se desvia deliberadamente das formas do pensamento teórico; por outro lado, a teorização de Schleiermacher acerca da interpretação e da produção de sentido tem manifestamente em vista o domínio dos textos – no sentido menos metafórico desta palavra –, ao passo que Hamann, seguindo uma tradição que vem pelo menos de Bacon, encara os diversos domínios da vida como susceptíveis de interpretação, já que os vê precisamente como livros – o livro da natureza, o livro da história e o livro dos livros. A questão da constituição de sentido estende-se assim a tudo o que nos rodeia, e os diferentes livros constituem material para um processo analógico produtor de mais sentido. É este posicionamento hamanniano que me leva a falar de uma pan-hermenêutica e do respectivo ganho de sentido.

Em Hamann, o ganho de sentido advém fundamentalmente da correlação entre três instâncias: 1. o plano do sentir; 2. o plano do dialógico; 3. o plano da diferença estilística.

A primeira categoria a sublinhar no pensamento hermenêutico de Hamann é a da experiência do sentir, seja ele corporal ou interior. A ausência ou déficit de sentido é experienciada como sensação e/ou como sentimento. Sem a presença de uma tal experiência não se desencadeia o desejo de sentido que conduzirá à busca dos meios capazes de alcançar uma constituição de sentido que consiga responder ao vazio, substituindo-o por uma experiência de plenitude, ainda que esta seja muitas vezes provisória. Experiência da falta e experiência da plenitude do sentido são, pois, os dois extremos de um território hamanniano decididamente empirista, no qual o sentir prevalece – pelo menos na base daquilo a que poderíamos chamar uma certa fenomenologia do pensar de Hamann – sobre as faculdades usualmente consideradas superiores. É assim nos *Gedanken über meinen Lebenslauf*, que Hamann nunca quis publicar em vida, e será assim, de uma forma ainda mais acentuada e referida implicitamente a Baumgarten, na *Aesthetica in nuce*.

O segundo plano que mencionei, o do carácter dialógico do empreendimento hamanniano, articula-se com o primeiro (e com o terceiro, como veremos mais adiante), e merece aqui um tratamento mais aprofundado já que, como se procurará demonstrar na segunda parte desta comunicação, mantém uma conexão particularmente motivante com o tópico da «comunicabilidade» na terceira *Crítica* de Kant. Para Hamann, como fica patente logo a partir dos *Gedanken über meinen Lebenslauf*, o desejo de sentido que decorre da experiência de ausência de sentido suscita, antes de mais, a procura de *um outro* a quem nos possamos dirigir na nossa ânsia de sentido. Este apelo não é um mero pedido de uma resposta acabada, antes corresponde à convicção profunda de que o germe da constituição de sentido não se alcança pela via de uma postura solipsista, mas sim na troca dialógica com o outro. Sem um destinatário das nossas interrogações e dos nossos esboços preliminares de resposta a perplexidade do não-sentido só pode cristalizar-se em si mesma. Esse outro poderá ser um indivíduo, poderá ser Deus ou poderá ser um livro. Mas é esse outro, na sua exigên-

cia de sustentabilidade do diálogo, que me obriga a configurar as minhas interrogações ou as minhas tentativas de resposta de tal maneira que elas possam ser verbalmente entendidas. O outro convida-me (e, em certo sentido, obriga-me) à passagem do pré-verbal ao verbal. A alteridade do outro é, pois, a de um *tu* actuante, mesmo que – por hipótese académica – ele se limitasse a escutar-me. A sua acção é a de conduzir-me a progredir no caminho da descoberta de mais sentido a partir das interrogações obscuras que em dado momento se instalaram em mim como experiência do invivível. Esse progredir é precisamente acréscimo de configuração do discurso, e é neste ponto que encontramos o cerne da ligação entre a temática hamanniana da constituição de sentido e a questão da linguagem, encarada esta sobretudo na sua dimensão discursiva (*Rede*). A referida alteridade do tu só existe no âmbito de uma dialogicidade fundamental que pode desde já entender-se como comunicabilidade, uma vez que ela potencia as possibilidades da relação eu/tu em direcção ao mais pensar, a que aqui chamamos ganho de sentido.

Este mais pensar de raiz dialógica ganha corpo e verdadeira constituição determinante no terceiro plano acima indicado, o plano daquilo a que chamamos estilo. Estilo, em sentido hamanniano, é o conjunto de escolhas verbais – orais ou escritas – que alguém adopta quer na vertente lexical, quer na vertente sintáctica, quer na vertente retórica. O estilo, em vez de ser, como muitas vezes se crê, uma panóplia de adornos, é, pelo contrário, o próprio mecanismo da constituição do pensar. Na acepção de Hamann, o estilo pensa. E quanto mais o estilo consegue afastar-se da norma, ou seja, do já-pensado, mais o pensar se amplia para zonas até então desconhecidas, zonas de descoberta sensível, entendível e também racional, naquilo a que Hamann chama, no *Versuch über eine akademische Frage*, o território do “pensar por conta própria”. São múltiplos os mecanismos criativos do estilo: deles destacaria sobretudo a analogia, a transposição metafórica, a repetição e a parataxe. Quanto à analogia, que é o mecanismo que mais nos pode interessar para a parte final desta comunicação, importa porventura destacar o modo como ela é tratada desde logo nas *Memoráveis Socráticas*. Aí, Hamann (2017, p. 16, NII: 61) caracterizando o seu modo de escrever (ou pensar) como socrático, afirma que “[a] analogia era a alma

dos seus [i.e. de Sócrates] raciocínios e dava-lhes por corpo a *ironia*.” (NII: 61; 2017: 16). Tendo presente a profunda unidade em que Hamann sempre vê o corpo e a alma, dir-se-ia que a ironia tem um papel fundamental na desarticulação do já-dito (e já-pensado), enquanto à analogia cabe o papel igualmente incontornável de criar sentido a partir dos estilhaços (ou seja, fragmentos) dados pela desarticulação, como se entende também de uma nota em que o autor cita Edward Young: “Analogy, man’s surest guide below.” (NII: 61; 2017: 16).

Nesta circunstância, não me alongarei sobre os restantes mecanismos do estilo hamanniano e passo de imediato a algumas observações sobre a terceira *Crítica* de Immanuel Kant.

## 2.

Como é bem sabido a *Crítica da Faculdade de Julgar* tem merecido ao longo do tempo as mais variadas leituras. Consequentemente são extremamente diversificados os tópicos dessa obra que foram tomados como eixos fundamentais da leitura da mesma. Não pretendo que seja nenhuma novidade tomar aqui por tópico crucial e por ponto de partida para as breves considerações que apresentarei a questão do “modo de pensar alargado”, a “erweiterte Denkungsart” mencionada por Kant no § 40 da obra (1981, p. 227, 1992, p. 196-197)

Começo por citar a passagem onde irrompe o “modo de pensar alargado”. Escreve Kant (1981, p. 226, 1992, p. 196-197):

As seguintes máximas do entendimento comum não pertencem de facto aqui como partes da crítica do gosto, mas podem contudo servir para a elucidação dos seus princípios. São as seguintes: 1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de todo o outro; 3. Pensar a todo o momento em unísono consigo próprio. A primeira é a máxima do modo de pensar livre de preconceito, a segunda do modo de pensar alargado, a terceira do modo de pensar consequente.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Utilizo, com algumas modificações, a tradução de António Marques e Valério Rohden: I. Kant (1992).



Se estas três máximas servem para a «elucidação» dos princípios fundamentais da crítica do gosto (apesar de não serem partes desta crítica) é certamente porque dão a ver – como desde já se pode começar a entender – qual a relação entre o eu e o outro no âmbito da crítica do gosto, ou seja, no âmbito do juízo estético. Assim, a máxima do “pensar alargado” surge como o tópico intermédio entre o “pensar por si”, “livre de preconceito” (aquilo a que em termos hamannianos poderíamos chamar um “pensar a expensas próprias”), e o “pensar em unísono consigo próprio”, o “pensar consequente”. O “modo de pensar alargado” introduz no âmbito das exigências que se colocam a todo o pensar que diz respeito ao eu um factor absolutamente novo que só indirectamente diz respeito a esse mesmo eu. Esse factor é o outro. Ora, uma vez que as três máximas se entrelaçam profundamente, sucede então que o “pensar por si” e o “pensar em unísono consigo próprio” não são independentes do “modo de pensar alargado”, antes reflectem a acção deste último sobre todo o pensar. “Pensar por si” é pensar à margem do preconceito, mas é também simultaneamente pensar “no lugar de todo o outro”, de tal forma que o outro funcione a um tempo como salvaguarda relativamente ao preconceito e como garantia de que o pensar se amplia necessariamente, não mais podendo ser mera reprodução do já-pensado. De igual maneira, “pensar em unísono consigo próprio” é também um acto que recebe a influência do “modo de pensar alargado”, designadamente na medida em que o outro está presente, com a sua exigência de racionalidade, e obriga a que o “pensar em unísono consigo próprio” não seja um mero solipsismo destituído de horizonte produtivo.

A propósito do “modo de pensar alargado” diz Kant (1981, p. 227, 1992, p. 197):

No que respeita à segunda máxima do modo de pensar, estamos de resto certamente habituados a chamar limitado (estreito, o oposto *de alargado*) àquele cujos talentos não são suficientes para nenhum grande uso (principalmente intensivo). Só que aqui não se trata da faculdade do conhecimento, mas antes do modo de pensar, fazendo dele um uso conforme a fins: o qual [modo], por mais pequeno que seja o âmbito e o grau que alcance o dom natural do ser humano, mesmo assim denota um homem de *modo de pensar alargado* quando ele não se importa com as condições privadas subjectivas do juízo [...] e reflecte sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele só pode determinar por via de se transpor para o ponto de vista de outros).

É o “uso conforme a fins” (*zweckmäßig*) que distingue o “modo de pensar” face à “faculdade do conhecimento”. E o “modo de pensar alargado” constata-se sempre que alguém marginaliza totalmente “as condições privadas subjectivas do juízo”, ou seja, quando esse alguém, ao reflectir sobre o seu juízo, abandona o domínio do particular para se colocar num “ponto de vista universal”. “Ponto de vista” é, no original alemão “Standpunkt”, o que significa de facto que a passagem do particular ao universal é uma deslocalização, ou “trans-posição”, de um lugar individual e cerrado sobre si mesmo, para um outro lugar, o lugar “de outros” que é lugar da abertura ao universal. O ponto de vista universal não se alcança – e essa é uma perspectiva decisiva desta problemática – sem uma tal abertura, que é simultaneamente movimento para fora do lugar do eu, o que é o mesmo que dizer movimento para fora do eu em direcção à multiplicidade dos *tus*. De facto Kant não fala explicitamente de alteridade, mas a verdade é que a determina de modo muito rigoroso, fazendo-o aliás de maneira totalmente integrada no seio do seu projecto.

Ora, acontece que o “modo de pensar alargado” é o passo necessário para que Kant possa atribuir rigorosa importância à “comunicabilidade”. Ainda no § 40, retomando, como diz Kant (1981, p. 227, 1992, p. 198), o «fio» interrompido da reflexão anterior às considerações sobre o “modo de pensar”, o “gosto” é classificado como “*sensus communis*”, e a faculdade de julgar recebe a designação de “sentido comunitário” (*gemeinschaftlicher Sinn*), ao que o nosso autor acrescenta: “Poder-se-ia até definir o gosto por intermédio da faculdade de julgamento (*Beurteilungsvermögen*) daquilo que, numa representação dada, torna o nosso sentimento *universalmente comunicável* sem mediação de um conceito.” (KANT, 1981, p. 228, 1992, p. 198) Afinal, o “episódio”, como lhe chama Kant, do “modo de pensar”, não era propriamente tão lateral como se poderia pensar. Sem o tópico central do “modo de pensar alargado” e respectivas implicações, ou seja, o lugar do outro (ou outros), o gosto não chegaria a poder ser pensado como “sentido comum” – o que significa comum a vários sujeitos –, a faculdade de julgar não chegaria a ser encarada como “sentido comunitário”, e acima de tudo a *comunicabilidade universal* (sem mediação de um conceito) não teria lugar.

Entre a comunicabilidade universal de Kant e a instância do dialógico em Hamann vai um abismo. Esse abismo diz respeito à diferença entre o apriorismo kantiano e o aposteriorismo hamanniano. Porém, apesar do abismo, a convergência não deixa de existir, já que tanto a comunicabilidade da terceira *Crítica* como a dialogicidade operante em Hamann se enraízam no reconhecimento do outro e do seu papel eminentemente estético. É esta circunstância que nos pode levar a admitir uma outra convergência, por assim dizer de grau superior, quando encontramos na *Crítica da Faculdade de Julgar* uma problemática que começa por ocorrer no § 49 na elucidação da “ideia estética” como “[...] aquela representação da faculdade da imaginação que ocasiona muito que pensar.” (KANT, 1981, p. 249, 1992, p. 219) O que se segue procura mostrar que existe fundamento suficiente para aproximar significativamente este “muito que pensar” kantiano, que – como veremos – é de facto um “pensar mais”, da ideia hamanniana de ganho de sentido.

Assim, ainda no âmbito do § 49, que como é sabido tem designadamente por objecto o “espírito” “in ästhetischer Bedeutung”, ou seja, enquanto “princípio vivificante no ânimo”, podemos ler mais adiante o seguinte (KANT, 1981, p. 253, 1992, p. 222):

Numa palavra, a ideia estética é uma representação da faculdade da imaginação associada a um conceito dado, a qual está ligada com uma tal multiplicidade de representações parciais no uso livre das mesmas que para ela não pode encontrar-se nenhuma expressão que designe um conceito determinado, que portanto permite pensar em acrescento a um conceito [*einem Begriffe... hinzu*] muito de não nomeável [*viel Unnennbares*] cujo sentimento vivifica as faculdades de conhecimento e liga espírito com a linguagem, enquanto mera letra [*Buchstabe*].

A temática do “muito que pensar” volta a estar aqui presente, porventura mais nitidamente na qualidade de um “pensar mais”. Vejamos. A expressão “*der also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken läßt*” não deixa dúvidas quanto ao facto de a ideia estética acrescentar ao conceito dado “muito de não nomeável”, ou seja, precisamente uma “multiplicidade de representações parciais” que, por assim dizer, fornecem ao conceito um enorme terreno de expansão. Para esta multiplicidade de re-

apresentações parciais não pode ser encontrada nenhuma “expressão que designe um conceito determinado”, e daí o facto de aquilo que vem acrescentar-se ao conceito ser não nomeável. Porém, no âmbito deste “pensar mais” a linguagem desempenha um papel; é que o sentimento do não nomeável não só vivifica as faculdades de conhecimento como insufla espírito na linguagem, a qual até este momento seria “mera letra”. A oposição entre “espírito” e “letra” (*Geist/Buchstabe*) na tradição ocidental é suficientemente conhecida para nos esclarecer este contexto. A partir do momento em que é insuflado espírito na linguagem, a “expressão” – como virá a ser dito no § 59 – passa a poder «conter um símbolo para a reflexão». (KANT, 1981, p. 296, 1992, p. 262)

De facto, é na articulação entre os §§ 49 e 59 que se pode entender melhor a questão do ganho de sentido na linguagem tal como ela se nos oferece no âmbito da *Crítica da Faculdade do Juízo* e, por extensão, a convergência que nesta matéria é possível reconhecer entre Hamann e Kant.

Como é bem sabido, o § 59 começa por distinguir, dentro do modo de representação intuitivo, o modo de representação esquemático e o modo de representação simbólico. E Kant (1981, p. 295, 1992, p. 261) acrescenta:

Ambos [o esquemático e o simbólico] são hipotiposes, i.e. apresentações [*Darstellungen*] (*exhibitiones*): não meros *characterismos*, i.e. designações dos conceitos por sinais sensíveis acompanhantes que nada contém de pertencente à intuição do objecto, antes apenas lhe servem de meio de reprodução, segundo a lei da associação da faculdade da imaginação, por conseguinte em intenção subjectiva; tais são ou palavras ou sinais visíveis (algébricos ou mesmo mímicos) enquanto meras *expressões* para conceitos.

Contudo, não parece poder inferir-se daqui uma radical exclusão da linguagem do domínio do “modo de representação simbólico”, mas apenas a exclusão da linguagem em todos os casos em que ela se limita a reproduzir conceitos, ou seja, em que se limita a funcionar como “mera expressão”, sem que com ela se processe “apresentação” (*Darstellung*), “sensificação” (*Versinnlichung*), “*exhibitio*”. Pode dizer-se desde já que a lingua-

gem fica excluída apenas sempre que não represente um ganho de sentido, uma vez que a “apresentação” dos conceitos puros, como Kant a entende, sendo embora sempre indirecta, também não é uma mera representação reprodutiva, mas sim um modo necessário de que a faculdade de julgar se serve para poder representar-se a “realidade desses conceitos”, sendo assim ela mesma ganho de sentido.

Ainda no § 59 da *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant (1981, p. 296, 1992, p. 261) apresenta de seguida um caso de analogia simbólica, muitas vezes citado: comparar o estado monárquico “governado segundo leis populares internas” com um “corpo animado” e o estado despótico a “uma mera máquina”, “por exemplo, um moinho manual”. E acrescenta: “[...] entre um estado despótico e um moinho manual não há de facto nenhuma semelhança, decerto porém entre a regra de reflectir sobre ambos e a sua causalidade.” Ou seja, torna-se evidente que o que aqui importa no que toca à analogia, tendo em vista o problema da apresentação dos “conceitos puros”, é o lado formal, a “regra”, independentemente do conteúdo que a comparação possa ter. Ora, não deixa de ser significativo que logo de seguida se possa ler o seguinte: “A nossa linguagem está cheia de tais apresentações indirectas, segundo uma analogia, por via da qual a expressão não contém o próprio esquema para o conceito, antes meramente um símbolo para a reflexão.” (KANT, 1981, p. 296, 1992, p. 262). Nestes casos, se a “expressão” contém “um símbolo para a reflexão”, então não se limita a sinalizar um conceito; em tais casos, a expressão (enquanto correlato de um símbolo de uma regra, enquanto continente do símbolo para uma regra) dá a pensar *mais* do que aquilo que costuma dar a pensar quando se limita a sinalizar um conceito. Ela abre para uma “reflexão” que não seria possível sem ela.

Creio que se torna assim claro que a interpretação que dou às passagens que citei do § 59 decorre da leitura feita dos momentos atrás destacados no § 49. Há, no entanto, um aspecto que gostaria de referir a concluir estas considerações e que diz respeito à convergência entre Kant e Hamann. Este aspecto reporta-se à questão da analogia. Já vimos que em Kant, na terceira *Crítica*, a analogia só conduz a “um símbolo para a reflexão”, ou seja, a um mais pensar, se ela tiver em vista uma

“regra”, o que significa, como dissemos, que a analogia é encarada como estritamente formal e, conseqüentemente, como parte integrante dos mecanismos do pensamento transcendental. Em Hamann, como vimos anteriormente, a analogia é, pelo contrário, “a alma dos [...] raciocínios”, ou seja, (potencialmente) de todos os raciocínios e respectivas conclusões, sendo assim um dispositivo que pode perfeitamente estar presente no pensamento aposteriorístico. Mas há, contudo, algo de manifestamente comum entre Kant e Hamann. É que a analogia, em ambos os autores, significa um afastamento radical em relação àquilo a que poderíamos chamar o domínio do já-pensado, designadamente o já-pensado da linguagem. A linguagem transporta consigo – e isto é verdade tanto em Hamann como em Kant – uma quantidade imensa de material já ordenado de certas maneiras cristalizadas, historicamente determinadas e propriamente improdutivas; essa pré-organização da linguagem limita drasticamente toda a produtividade do pensar. Ora, é essa linguagem pré-determinante do pensar que tem de ser posta em causa, em objecto de uma *crítica* radical, para que haja lugar para o mais-pensar. E, deste modo, podemos encontrar em Hamann e Kant um profundo desejo comum de partir dessa crítica da linguagem para os seus projectos – esses sim, divergentes – de produtividade pensante. É, portanto, na historicidade da linguagem e na necessidade de desarticular profundamente o já-pensado nela contido que assenta a ideia de uma crítica capaz de abrir para a possibilidade do ganho de sentido.

## REFERÊNCIAS

HAMANN, Johann Georg. *Sämtliche Werke*. Josef Nadler (org.). Wien: Thomas Morus Presse, 1949-1953. 6 v. [Abreviatura: N seguido do número do volume em romanos].

HAMANN, Johann Georg. *Memoráveis Socráticas*. Trad., notas, bibliografia, cronologia e posfácio de José Miranda Justo. 2. ed. rev. e aumen. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Wilhelm Weischedel (org.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Introdução de António Marques. Trad. e notas de A. Marques e Valério Rohden. Lisboa: INCM, 1992.

## CAPÍTULO 12.

### KANT IN DER RECHTSPHILOSOPHIE HEGELS

*Pedro Geraldo Aparecido NOVELLI*

#### EINLEITUNG

Die Hegelsche Philosophie ist ohne Zweifel eine Philosophie, die die Geschichte der Philosophie in sich betrachtet. Das bedeutet, dass Hegel stets in allen ihren Ausdrücken, d. h., nach den verschiedenen Philosophen und Philosophen verschiedener Zeiten, den Dialog und die Beziehung zur Philosophie suchte. In diesem Sinne hält sich Hegel nicht an die Gedanken, dass eine Philosophie verlassen werden kann oder von einer anderen überwunden werden kann, sondern dass Philosophien in der Philosophie selbst aufgehoben sind. Die Geschichte der Philosophie ist für Hegel nichts anderes als die Darlegung des Denkens, die zunehmend als solches erkannt wird, was es ist, wie es ist und was es durch seine mannigfaltigsten Erscheinungen ist. Keine Philosophie sollte zugunsten einer anderen veraltet sein, denn das würde der Philosophie viel mehr schaden. Der Widerspruch zwischen den Philosophien, da sie im Plural

Agradecimento pela revisão feita por Silvana Colombo

auftritt, zeigt nur die Identität zwischen philosophischen Unterschieden, die nicht nur durch die Überlappung zwischen ihnen bestätigt und / oder bestätigt werden, sondern vielleicht vor allem durch die Fähigkeit, neben Unterschiede und sogar Widersprüche zu koexistieren.

Insofern Hegel den Dialog und das Philosophieren übernimmt, nimmt er sie aus der Perspektive der Einfügung in einem kollektiven Kontext, denn Philosophie übersetzt sich nicht als solipistische Aktivität. Hegel erkennt, dass die Philosophie einer Zeit die Philosophie aller Zeiten ist und dass es keinen ursprünglichen Gedanken gibt, der keine Beziehung zu Nahrung hat, wie das, was vorangeht und fortschreitet. Sein philosophisches Denken versucht, den Gedanken zu begründen, der es konstituiert und ihm alle Bedingungen für eine mögliche Originalität bietet. Daher war Hegel ein aufmerksamer Leser und Gelehrter der Philosophien, die seiner Zeit vorausgingen, sowie jene, die zu seiner Zeit bemerkt wurden. Seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sind der Beweis für sein Engagement, über eine solche Annahme nachzudenken. Es ist klar, dass es immer möglich sein wird, Hegels Lesen und Engagement herauszufordern und sie zumindest eine zweifelhafte Überlegung zu machen. In der Tat ist die Geschichte der Philosophie mit Erscheinungsformen der Zwietracht in Bezug auf die Wahrnehmung von oder von diesem Denker durch einen anderen gefüllt. Fichte zum Beispiel beabsichtigte, Kants Philosophie in seiner Philosophie betrachtet zu haben. Dies war nicht Kants eigenes Verständnis. Der war sicherlich der gegenwärtigste Gesprächspartner in Hegels Philosophie. Seine Bildung wurde unter dem Einfluss und der Aktualität des Kantianismus bereits in seinen Gymnasialjahren gegeben, die Hegel zum Erkennen und sogar zum Tribut bringt.

Kants Einfluss auf die Hegelsche Philosophie verdient in zweierlei Hinsicht sorgfältige Aufmerksamkeit: die erste ist durch das Verständnis von Hegels Gedankenbildung, und die zweite, um Hegels Befürchtung zu erkennen, dass Kant sich sie aneignen und sein eigenes Denken begründen könnte. Mit dieser Perspektive beabsichtigt diese Forschung, die Präsenz von Kant, oder besser gesagt, von seinem philosophischen Denken in Hegels Schriften explizit zu machen. Aus diesem Grund wurde hier Hegels Rechtsphilosophie in ihrer ersten veröffentlichten Ausgabe 1821 gewählt,



weil es ein Werk der Reife war, in dem sich das Hegelsche Denken in all seiner Überzeugung manifestiert. Darüber hinaus wird in einem Werk der Reife angenommen, dass der Philosoph bereits die Unterschiede in Bezug auf seinen Bildungsprozess und die Annahme seiner eigenen Perspektive feststellte. Im erwähnten Text versuchten wir, die nominalen Referenzen zu identifizieren, die direkt an Kant gemacht wurden, und sie wurden als Bestimmung des zu befolgenden Kurses genommen. Offensichtlich bezieht sich Hegel auf Kant auch durch die Begriffe „Kantian“, „Kantische Philosophie“ usw., aber hier wurde die Option gewählt, Kants Namen direkt zu erwähnen. Solche Erwähnungen sind insgesamt sechs, von denen jede in einem bestimmten Absatz erwähnt wird. Obwohl man annehmen kann, dass es wenige Zitate gibt, sind sie nicht von geringer Bedeutung, da sie in der Konstruktion der architektonischen Struktur des fraglichen Werkes angeordnet sind. Es ist nun möglich, die verschiedenen Momente zu unterscheiden, in denen Kant von Hegel nominell erwähnt wird.

## **DIE ANWESENHEIT VON KANT IN DER EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE DES RECHTS**

In einem Brief von Hegel an Schelling, Januar 1795, schreibt Hegel “Seit einiger Zeit habe ich das Studium der Kantischen Philosophie wieder hervorgehoben, um seine wichtige Resultate auf manche uns noch gäng und gäbe Idee anwenden zu lernen oder diese nach jenen zu bearbeiten.” (HEGEL, 1969, S. 16).

Für Hegel war Kant immer eine sehr wichtige Lektüre. Noch mehr kann man dazu sagen, dass Kant in den Werken Hegels der Hauptansprechpartner ist. Entweder spricht Hegel direkt mit Kant oder indirekt mit seiner Philosophie. Hegel hatte in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie den großen Beitrag Kants.

„Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; (...)“ (HEGEL, 1996a, S. 374).

Wegen der Wichtigkeit der Philosophie Kants für Hegel ist es hier der Versuch die Präsenz Kants in der Philosophie Hegels zu zeigen. In diesem Sinn wurde hier die Grundlinien der Philosophie des Rechts gewählt, um dieses Ziel zu erreichen. Es ist im Werk zitiert, dass sich Hegel mit Kant durch direkte und zugleich indirekte Referenzen beschäftigt. Meistens werden hier die direkten Referenzen zu Kant betrachtet. In anderen Worten ist der Fokus hier die Erwähnungen von Namen Kants. Kant ist für Hegel in der Grundlinien (HEGEL, 1970) sechsmal, genau in sechs Paragraphen, zitiert.

Die erste Referenz an Kant ist schon im Paragraph 3 in der Einleitung der Grundlinien:

„Possierlich aber ist es, die juristischen Klassiker wegen einiger *trichotomischer* Einteilungen - vollends nach den daselbst Anm. 5 angeführten Beispielen - mit Kant zusammengestellt und so etwas Entwicklung der Begriffe geheißsen zu sehen.“<sup>1</sup> „Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; (...)“ (HEGEL, 1996a, S. 374).

Die Kritik Hugos ist gegen die metaphysischen Referenzen der Moderne, um das Recht zu begründen. Für Hugo sollte die positive Entwicklung des Rechts genug sein, aber Hegel sagt, dass diese Perspektive nicht reicht und die geistige Perspektive, die die Moderne auch entwickelte, sollte in Betrachtung kommen. Für Hegel ist die Kritik Hugos nur zum Teil richtig und Kant setzte von dem Argument Hugos fort.

Aber worüber ist der Paragraph 3? Für Hegel ist das Recht positiv insofern es die Form und den Inhalt des Gesetzes einnimmt. Das Gesetz ist nach Hegel nur formell gültig in einer Institution wie der Staat. Der Inhalt zeigt den dialektischen Charakter des Gesetzes, weil da das historische Interesse anwesend ist. Für Hegel kann der formelle Aspekt des Gesetzes nicht einfach kritisiert werden, aber es kann nur so sein, wenn die Form isoliert genommen ist. Der Inhalt fordert Aufmerksamkeit, weil mit diesem das Recht lebendig wird. Hier kann man den Unterschied zwischen Kant und Hegel oder den Unterschied

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, § 3. Hegel zitiert hier Gustav Hugo in seinem „Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts“. Berlin, 1818.

zwischen Form und Form plus Inhalt erkennen. Hegel erkennt in Kant die Allgemeinheit des Gesetzes durch die Form, aber er merkt, dass der Inhalt die Bestimmung des Rechts in Geschichte einprägte. Einfach das Gesetz objektiv oder durch eine subjektive Stimmung zu akzeptieren ist die Negation des Gesetzes. Nur der Wille, der frei ist, kann das Gesetz bestimmen. Noch einmal sagt Hegel mit Kant, dass der freie Wille den Grund aller Rechtigkeit ist. Der freie Wille ist nicht der Wille eines gegen den der anderen. Er soll nicht die Unterdrückung des individuellen Willens sein. Es gibt keine Gesellschaft ohne Individuen und sogar kein Individuum ohne die Gesellschaft. Die Kollektivität soll nicht gegen das Individuum sein, aber gegen das willkürliche Individuum, das das tut, was er will ohne die anderen zu merken.

Man kann etwa meinen, es könne ein Rechtssystem und einen Rechtszustand geben, *derreinvernünftig* - nur vernünftig sei, - Ideal, - man fordert, daß es so sein *soll* - höchste Forderung. Sie hat Richtiges in sich, aber auch Unrichtiges - Richtiges: die Vernunft soll das Herrschende sein, [...] (HEGEL, 1970, § 3, N.)

Und weiter schreibt Hegel (1970, § 3, N.): “Aber Unrichtiges aus dem auch schon Angegebenen. Vernunft in Wirklichkeit tritt in Äußerlichkeit des Daseins - Anwendung, *Form* des Positiven - weite Sphäre, *wonurderVerstand* seine Herrschaft hat, [...]”.

Die zweite Erwähnung an Kant kommt noch in der Einleitung. Im Paragraph 26 hatte Hegel in den Notizen auf seinem Exemplar der Grundlinien geschrieben.

“(β) ohne subjektive Freiheit - Heteronomisch - Kant - das *nur* Reflektierte für eine Beschränkung erkennen - Sich vom Objekt als Reiz usf. bestimmen lassen - Diese Subjektivität, absolutes Prinzip - als Moment unserer Zeiten“ (HEGEL, 1970, § 26, N.)

Nach Hegel hat Kant sehr gut bemerkt, dass dem freien Wille die Heteronomie der Subjektivität begegnen sollte. Um so zu machen, sollte die Objektivität ernst genommen werden. Die Objektivität ist für Hegel viel mehr als die Formalität der Objektivität oder die objektive Formalität. Deswegen zieht Hegel in diesem Paragraph die Aufmerksamkeit auf die

Objektivität des Willens in seinem Inhalt oder in seiner historischen Bestimmung. Das innerliche Leben einer Familie, in der man den einzelnen noch nicht erkennt, in der die Annahme der objektiven Formen der Subjektivität wie die sozialen Ordnungen ohne die Anerkennung des Individuums herrscht, und in der es die freie Anerkennung des Individuum nicht gibt, schafft nicht die Verwirklichung des Willens. Der Wille hier ist nicht ganz frei, weil er nicht voll bewusst ist. Er muss, wie in Kant, noch subjektiv sein. Aber der Aufenthalt in der Subjektivität des guten Willens, der durch die bösen Taten konfrontiert wird, ist nach Hegel die Freiheit des Verstandes, d.h., unwirklich und abstrakt.

### **DIE ANWESENHEIT VON KANT IM ABSCHNITT „ABSTRAKTES RECHT“.**

Hegel erwähnt Kant ein drittes Mal in der ersten Sektion der Grundlinien, d.h., das Abstrakte Recht:

Bei Kant sind vollends die Familienverhältnisse die auf *dingliche Weisepersönlichen* Rechte. - Das römische Personenrecht ist daher nicht das Recht der Person als solcher, sondern wenigstens der *besonderen* Person; - späterhin wird sich zeigen, daß das Familienverhältnis vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grundlage hat. Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der *besondersbestimmten* Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln. (HEGEL, 1970 § 40).

Hegel merkt hier, dass Kant das Personenrecht vom Sachenrecht unterschied. Solche Unterschiede werden von Hegel abgelehnt, weil es darüber nicht genug zu sagen gab, weil die Menschen das Recht auf alles haben, sogar auf die Natur. Das wäre nur eine formelle Verkündung mit der die Wirklichkeit nicht ganz gefördert ist. Der Mensch des formellen Rechts ist nur ein Eigentümer und seine Freiheit, seine menschliche Würde, ist nur wirklich, wenn er sich in der Sache findet. Nach Hegel gibt es hier nicht zwei Rechte, sondern nur eins, da beide das Prinzip des abstrakten Rechts bilden. Die Menschen existieren nicht nur in der Abstraktion, aber

auch und zugleich im konkreten Leben und deswegen ist ihre freie Wille wesentlich untrennbar vom lebenlosen Gegenstand.

In der gleichen Sektion erwähnt Hegel wieder Kant in Beziehung auf den Vertrag:

– Die *persönlichenRechte* bei Kant sind die Rechte, die aus einem Verträge entstehen, daß Ich etwas gebe, leiste - das *iusadrem* im römischen Recht, das aus einer *obligatio* entspringt. Es ist allerdings nur eine Person, die aus einem Verträge zu leisten hat, sowie auch nur eine Person, die das Recht an eine solche Leistung erwirbt, aber ein solches Recht kann man darum nicht ein persönliches nennen; *jede* Art von Rechten kommt nur einer Person zu, und objektiv ist ein Recht aus dem Verträge nicht Recht an eine Person, sondern nur an ein ihr Äußerliches oder etwas von ihr zu Veräußerndes, immer an einer Sache. (HEGEL, 1970 § 40).

Der Vertrag ist für Hegel die Möglichkeit das Recht zu verwirklichen, weil das Recht in der Äußerlichkeit entstehen muss. Aber es muss zugleich eine wichtige Differenzierung behaupten, d. h., dass es eine Distanz zwischen Menschen und Sachen gibt. Die Sache als Eigentum zu schützen ist eigentlich den Eigentümer als Mensch zu bewahren. Warum sollte diese Differenzierung wichtig sein? Worauf zielt Hegel mit dieser Differenzierung? Für Hegel ist dem Begriff Realität zu geben und ihm auch von der Unmittelbarkeit und Einzelheit zu reinigen. Das Recht auf eine Sache kann nicht einfach durch Unbestimmtheit und Willkür garantiert werden. Mit dem Vertrag kann man die Allgemeinheit als Dasein der Rechtsformen reichen. Was für eine Allgemeinheit? Mit dem Eigentum kann man nur eine leere Allgemeinheit haben, in dem Sinn, dass man etwas besitzt ohne die Anerkennung anderen Menschen. Man soll nicht nur das machen, was man will, um frei zu sein, aber vielmehr soll man wollen was man macht. Der Vertrag ist die Anerkennung, dass man nicht allein lebt und nicht nur als Individuum denkt. Der Vertrag ist das Zeichen, dass das Ich in Wahrheit ein Wir ist. Der Vertrag ist so die Begründung der Identität, die Bildung des allgemeinen Willens. Obwohl der Vertrag sich auf die Äußerlichkeit bezieht, was er bestätigt ist nicht die Sache, sondern die Person. Der allgemeine Wille wird durch eine andere

Person bestätigt. Hier wird die Allgemeinheit durch die Einzelheit negiert. Der Vertrag negiert nicht die einzelnen Wünsche, die für Hegel immer durch die Willkürlichkeit regiert werden kann, aber er spricht dafür, was überall die Menschen im Allgemeinen wollen.

In der gleichen Sektion des Abstrakten Rechts zitiert Hegel Kant noch einmal: "Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die *Ehe* nicht subsumiert werden; diese Subsumtion ist in ihrer - Schändlichkeit, muß man sagen, bei Kant („Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre“, S. 106 f. 39) aufgestellt." (HEGEL, 1970, § 75)

Hegel ist gegen die Betrachtung Kants, nach der die Ehe als einen Vertrag genommen werden könnte. Die Ehe ist für Hegel eine unmittelbare sittliche Beziehung. Die Willen sind hier in Beziehung miteinander und sie setzen sich und zugleich verweigern sich bis sie einen Konsens für die gewünschte Zeitlang erreichen. Der Anfang ist mit dem Gefühl oder was unmittelbarer ist. Hier fang die Ehe an und jeder Wille kann nur in seiner Partikularität von anderen Willen erkannt werden. In anderen Worten spielt sich die Ehe nur mit der freien Zustimmung der beiden Willen ab. Die Zustimmung muss objektiv sein, weil die zwei Personen eine werden müssen. Mit der Zustimmung ist die unmittelbare Situation oder die Partikularität aufgehoben und der naturelle Aspekt muss dem rechtlichen Aspekt Platz machen. Das partikulare Interesse kann die Beziehung nicht mehr regieren. Da sind zwei Personen die wie eine leben. In dieser Einheit ist die Totalität anerkannt.

## **DIE ANWESENHEIT VON KANT IM ABSCHNITT „SITTlichkeit“**

Das *Sittliche* der Ehe besteht in dem Bewußtsein dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, - in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in *seinem Rechte* als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besonderen Beliebens Erhabene, *ansich* Unauflöslche sich heraushebt. (HEGEL, 1970, § 163).

Deswegen gibt es hier nicht nur eine sexuelle Beziehung, die Ehe kann nicht nur eine physikalische Beziehung sein. Die Ethik darf nicht auf einem kontingenten Aspekt begründet werden. Die Ehe kann also kein Vertrag sein, weil der Vertrag von der Moralität und der Sittlichkeit aufgehoben worden ist. Und hier kommen wir in die dritte Sektion der Grundlinien oder die Sittlichkeit, in der Hegel sich um die Formen des objektiven Lebens in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat kümmert. Im Paragraph 161 schreibt Hegel (1970, § 161) "Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet."

Die Rechtfertigung der Ehe im Staat ist die geistliche Verbindung als ethische Begründung. Diese Verbindung liegt über die partikulären Interessen und die Kontingenzen. Die Familie ist eine Person. Es ist im Namen der Familie, eine Totalität, dass die unmittelbaren Willen zugleich überwunden und konserviert wird. Wäre die Familie eine verträgliche Verbindung, würden die Individuen niemals ihre Partikularität verlassen. Der Vertrag bleibt nur im Moment der Rechtsordnung. Die Willen, die im Vertrag in Beziehung stehen, sind nur kontingent. Deswegen können die Mitglieder der Familie als Zufälligkeit genommen werden. In der kleinen ethischen Gemeinde der Familie wurden die unmittelbaren Individuen konserviert, aber die Beziehung wird nicht mehr von der Unmittelbarkeit regiert. In der Familie wurde alle vermittelt. Der Bruch in der Familie ist nicht der Bruch einer Sache, sondern der Bruch der Personen.

Kant ist von Hegel noch einmal im gleichen Paragraph 161 im Zusatz erwähnt worden.

Die Ehe ist wesentlich, ein sittliches Verhältnis. Früher ist, besonders in den meisten Naturrechten, dieselbe nur nach der physischen Seite hin angesehen worden, nach demjenigen, was sie von Natur ist. Man hat sie so nur als ein Geschlechtsverhältnis betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen. Ebenso roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. (HEGEL, 1970, 161).

Die Befriedigung des Naturtriebes ist auch anwesend in der Ehe, aber sie soll nicht das Leitmotiv sein. Der Mensch wird nicht von seiner ersten Natur gekennzeichnet. Der Mensch ist was er will oder seine Geschichte. Die erste Natur verschwindet sich nicht in der Geschichte, aber sie wird hier aufgehoben. Sexuelle Attraktion ist immer da, aber sie kann nur das Leben regieren, wenn es so gewollt wird. Die Personen heiraten nicht natürlicherweise, aber sie heiraten, weil sie so wollen und mit der Ehe wollen sie eine andere Beziehung miteinander. Die Ehe bleibt nach dem sexuellen Kontakt, aber die Menschen bleiben nicht unbedingt zusammen nach dem Sex. Es darf nicht vergessen werden, dass Sex in der Geschichte kein naturelles Benehmen ist. Sex ist auch gewünscht. Der kann ein Leitmotiv sein, aber er kann nicht die ganze Beziehung zwischen den Menschen sein und das ist er tatsächlich nicht, weil wenn die Personen die Ehe verlassen wollen, weil sie nicht mehr aneinander sexuell interessiert sind, sollen sie sich umeinander kümmern. Der Austausch in der Ehe ist nicht der Austausch der sexuellen Befriedigung. Der Austausch der Personen in ihrer Totalität ist im Sex sehr wichtig, aber er ist nicht die ganze Wichtigkeit. Kann er das sein? Ja, aber nur weil so, geschichtlich, gewollt wird.

Im letzten Zitat ist Kant von Hegel über die ewige Frieden betrachtet worden.

Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen, ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und 7/493 die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. (HEGEL, 1970, § 324).

Die Idee der ewigen Frieden so in Kant als auch in Saint-Pierre kommt aus dem gleichen abstrakten und formellen Gedanken der ewigen Krieg in Hobbes. Beide postulieren einen unwirklichen Staat. Auch wenn die Staaten sich wie eine Familie vereinigen, wie die heilige



Allianz oder später eine Gesellschaft der Nationen, könnte es immer da Streit geben. Der Krieg ist unvermeidlich, weil die Staaten die Individuen sind und die Individuen setzen sich gegen die anderen, um für die Selbstposition zu sorgen. Die Hauptursache des Krieges liegt im Staat, der zuerst an Sieg glaubt. Der Krieg ist immer die Behauptung, dass die Freiheit wertvoller ist als das Leben. Mit dem Krieg stirbt der Mensch nicht naturell, aber es ist da ein Tot mit Sinn gewünscht worden. Die Moralität des Krieges ist das Leben für die Freiheit zu unterstellen. Die kleinen materiellen Probleme werden in Frage gestellt oder man könnte fragen: Was ist wichtiger: das Leben, die Sache oder die Freiheit? Sollen das Leben und die privaten Eigentümer konservierten werden, wenn die ganze Gemeinde in Gefahr steht?

Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die 2/481 Notwendigkeit des Kriegs gesetzt, der - weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk - ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Frieden, versetzen würde. (HEGEL, 1996b, S. 481).

Der Krieg muss für Hegel nicht unbedingt geschehen, aber er kann geschehen und wenn es so ist, kann das Individuum den Krieg nicht betrachten, aber eine Beschäftigung der Allgemeinheit ist nötig. Der Krieg hat für Hegel keine Bedeutung in sich, aber nur wenn er der Ausdruck des Menschenswillens ist.

## **ABSCHLUSS**

Es muss hier gesagt werden, dass Hegel die Philosophie Kants übernahm, um sie zur Allgemeinheit aufzuheben. Die Philosophie Kants findet man auch im Aufbau der Philosophie Hegels und besonders hier im Bereich der Rechtsphilosophie. Die Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft Kants ist im Text der Grundlinien zu merken. Während für

Kant der soziale Aspekt Vorrang vor dem politischen hat, ist für Hegel genau das Gegenteil, weil hier die Allgemeinheit bestätigt ist. Kant ist sehr wichtig für Hegel in seiner Rechtsphilosophie und das ist auch in den Vorlesungen über die Rechtsphilosophie von 1817 bis 1831 zu erkennen.

Es wurde im vorliegenden Text festgestellt, dass Hegel ein schärfer und aufmerksamer Leser von Kant war. Aber man könnte oder sollte fragen, ob Hegel Kant richtig las. Was könnte aber bedeuten, Kant richtig zu lesen? War die Lektüre von Hegel fragwürdig? Das scheint keine Unmöglichkeit zu sein. Hegel ging nicht auf Kants Interpreten ein. Seine Aufmerksamkeit lag schon immer auf Kants eigene Texte. Er sprach immer direkt mit Kant. Es lässt keine Zweifel aufkommen, dass Hegels Philosophie die Konstruktion eines postkantischen Systems ist.

Zum Schluss sollte man sagen, dass es mit diesem Text sehr klar geworden ist, oder es hätte klar werden sollen, dass die Hegelianer Kant besser und öfter lesen sollten.

## REFERENZEN

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Briefe von und an Hegel*. Band I: 1785-1812. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1969. S. 16.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der philosophie des rechts*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Werke 7.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die geschichte der philosophie III*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996a. Werke 20.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Über die wissenschaftlichen behandlungsarten des naturrechts, seine stelle in der praktischen philosophie und sein verhältnis zu den positiven rechtswissenschaften. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (ed.). *Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996b. Werke 2.

## CAPÍTULO 13.

### KANT AND FOUCAULT'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE USE OF LANGUAGE IN THEIR WORK

*Marita RAINSBOROUGH*

#### INTRODUCTION

Kant did not make language an explicit subject of discussion in his *Critiques* and did not provide any specific concept of language philosophy. The accusation that Kant “criminally neglected the issue of ‘language’” (LÜTTERFELDS, 2004, p. 150) is an established feature in the reception of Kant’s work. On the other hand, Kant’s language is often admired for its terminological precision; stringent patterns of argumentation and linguistic metaphors. Kant’s language is viewed as a key element of his philosophical deliberations (RIBEIRO DOS SANTOS, 1985). In Foucault’s work, in contrast, language appears, on the one hand, to dissolve into the discourse and to lose its importance; on the other, he develops an ontology of language, referring to the

endless murmuring and noise of language. Foucault's use of the language of philosophy is also striking, although very little research has been carried out into its relevance for his philosophy. This provides the central issue for this exploration – what language-philosophical considerations can be identified in the work of Kant and Foucault and what is their relationship to the themes and objectives of their philosophical concepts? Is there a relationship between language-philosophical considerations and philosophical linguistics in the work of Kant and Foucault? Is, over and above this, Foucault's referencing of Kant, in particular with regard to the theorems of critique, liberty, autonomy and the ethics of courage, also reflected in aspects of his work concerning language and in his philosophical core assumptions on language?

## THE DISPLACEMENT OF LANGUAGE IN KANT'S WORK AND HIS LATENT PHILOSOPHY OF LANGUAGE

A closer examination of Kant's work reveals a speechlessness respectively an obsolescence of language in his transcendental philosophy, which persists despite the meta-critique of Hamann and Herder.<sup>1</sup> The preoccupation with the problems surrounding the philosophy of language in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and in his *Lectures on Metaphysics* is solely concerned with the naming function of language,<sup>2</sup> whereby language

---

<sup>1</sup> Kant was also aware of the language-philosophical views of pre-Socratic ancient philosophy on the relationship of being, thought and language and Aristotelian parallelism. According to Villers Kant's view of language even makes him "the heir to language-philosophical Aristotelianism" – at the same time, however, also its conqueror (cf. VILLERS, 1997, p. 16). Villers notes: "[T]hought no longer links ontology and language, respectively retrospectively references objects, but rather imaginative consciousness constitutes objects first as phenomena, i.e. the level of thought assimilates that of being – whereby Aristotelianism is conquered. Despite the rupturing of the static model of parallelism and the impetus of the cognitive process, Kant still continues to hold fast to the retrospective naming function of linguistic characters" (VILLERS, 1997, p. 297). The level of thought, which precedes the level of language, is, according to Kant, also constitutive for ontology (cf. VILLERS, 1997, p. 303).

<sup>2</sup> Kant (2007, 7:192) writes: "All language is a signification of thought and, on the other hand, the best way of signifying thought is through language, the greatest instrument for understanding ourselves and others." He continues: "The faculty of cognizing the present as the means for connecting the representation of the foreseen with that of the past is the *faculty of using signs*. – The mental activity of bringing about this connection is *signifying (signatio)*, which is also called signaling, of which the higher degree is called *marking*" (KANT, 2007, Anth 7:191). Kant defines the ability to name objects as going beyond linguistic ability and including miraculous signs; natural signs and arbitrary and/or artificial signs (KANT, 2007, Anth 7:192ff.). With regard to natural signs he differentiates between demonstrative, rememorative and prognostic signs. In addition to linguistic signs, arbitrary signs also include notes (tones); characters; signs of gesticulation; coats of arms; medals, etc. (KANT, 2007, Anth 7:192). The ability to name objects is concerned with indirect links by means

is viewed as an organon of thought.<sup>3</sup> The language-mediating functions of thought are also omitted in these works. Kant excludes “language from the constitutive area” of thought and imagination, writing that “this reason, which takes precedence over language, is *speechless*” (VILLERS, 1997, p. 15); he supports the “concept of the one, pure, non-language based reason” (VILLERS, 1997, p. 289). In this context the question arises, whether there are systematic reasons for Kant’s displacement of language (cf. VILLERS, 1997, p. 5).<sup>4</sup> The theory can thus be put forward that consideration of language respectively an insight into the language-mediating functions of reason would not have been without effect on the fundamentals of Kantian philosophy. “Kant did not want to confuse reality per se with the reality of language” writes Damnjanović, continuing “This is why it is unacceptable to re-write Kant’s transcendental philosophy from the linguistic point of view” (DAMNJANOVIĆ, 1990, p. 439).<sup>5</sup> Villers argues that an explicit language-philosophical foundation in Kant’s philosophy would also have resolved the “*dogma of a dichotomy of receptivity and spontaneity*” and thus “the dualistic postulate of the symmetry of cognitive powers”, which does not envisage any mediating third party (VILLERS, 1997, p. 376). The problem of linking cognitive powers in Kant’s work thus remains unsolved. Kant’s strict apriority,

---

of additional imaginings regarding the relationship between the imagination of the object and the object. “The imagining, which is merely an instrument, used to bring forth (reproduce) another is the sign.” (KANT, 1900ff., Refl XV:334) Linguistic signs, words, are the counterparts of objects, used to facilitate imagining of the object and characterization (KANT, 2001, p. 152). They are formed freely and presuppose a productive ability of characterization. Kant views linguistic signs as marking signs (KANT, 1900ff., Vorl. ü. d. Rel., p. 205, p. 222) which also serve as means of communication (KANT, 1900ff., Refl XVI:1620).

<sup>3</sup> “And this separation of the levels of being, thought and speech; of cognition, thought and language simultaneously creates the problem of connecting or mediating between the three levels. Kant attempts to solve this problem by *subordinating language* to thought and cognition. Transcendental philosophy puts consciousness not only before ontology, but also before language. These can only be conceived of as proxies, as counterparts” (VILLERS, 1997, p. 13f.).

<sup>4</sup> Villers writes on this subject: “Kant, however, must, for reasons which are inherent in the system, exclude dynamic language because he could otherwise no longer guarantee the apodictic natural necessity which he demands, and above all because he would otherwise be in danger (because of his psychologizing of ontology) of losing the world” (VILLERS, 1997, p. 6). Villers thus contradicts Dimitrios Markis’ theory of an “after-effect of the collective unconsciousness of our philosophical language in Kant’s work” (MARKIS, 1982, p. 113). De Mauro, in contrast, supports the theory of an “extraordinary” silence and a “systematic” silence, which Villers references to support his arguments (cf. DE MAURO, 1982, p. 48). De Mauro (1982, p. 51) writes: “Kant understood that it was no longer possible [...] to emphasize the creative function of speech and, at the same time, to insist on the authority of a trans-historical reason whose understanding would have had to result from the historical forms of language.”

<sup>5</sup> Damnjanović cites Liebrucks (1968) as an example of this attempt.

based on logic and independent of language, is intended to ensure reliable cognition independent of linguistic skill and to create an epistemological foundation. Historicisation via language would have contradicted Kant's concern to create an ahistorical foundation of cognition and morality. Kant's philosophy of the self is a further systematic reason for the neglect of language in Kantian philosophy. Damnjanović comments in this context: "[I]n order to remain true to his transcendental philosophy of the self, Kant was forced to do without the position of a language philosophy of the 'we'; language as a determining feature of human nature. As a result, language remained a non-issue in Kant's work" (DAMNJANOVIĆ, 1990, p. 441). Villers notes "that transcendental philosophy was required to exclude dynamic language if it did not want to destroy its own foundations" (VILLERS, 1997, p. 379).<sup>6</sup>

On the other hand, a latent philosophy of language is apparent in Kant's work. Within the scope of Kant's deliberations it is possible to identify the topics of language; the language of philosophy – also with regard to his own philosophy; 'transcendental grammar';<sup>7</sup> an ethics of language and a politics of language, which is interrelated in particular to the demand for truthfulness, and language-pragmatic, communicative, rhetorical<sup>8</sup> and literary-aesthetic impetuses. For example, the audience and the public sphere play a crucial role within the context of the Kantian philosophy of Enlightenment (*Aufklärung*); their importance is also reflected in the genres selected by Kant, such as journalistic essays; pamphlets; experiments;<sup>9</sup> observations;<sup>10</sup> contracts; critiques;<sup>11</sup> etc. In addition to this, content-related

<sup>6</sup> See also Damnjanović (1990, p. 441): "[H]e did not want to make either language as reality or consciousness as a fundamental being absolute because he wanted to retain reality as an unrecognizable instance of objects in themselves and sensuality (*Anschauung*) as an instance which has equal precedence and rights to understanding and reason."

<sup>7</sup> General, universal grammar is subordinated to logic. It represents a grammar "which contains nothing more than the mere form of language in itself" (KANT, 1900ff., Log IX, p. 12f.). Transcendental grammar encompasses "the reason of human language" (KANT, 2001, Lectures on Metaphysics, p. 78).

<sup>8</sup> Despite disparaging comments on rhetoric in *Critique of Judgement* (cf. KANT, 2000, KU B 216f.) it is possible to identify a rhetorical focus in Kant's philosophy, e.g. in the dialogical impetus of dialectics.

<sup>9</sup> "The experiment is the German form of the essay. A free form of exploration" (GOETSCHEL, 1990, p. 30).

<sup>10</sup> "Observations and experiments are the common denominator of experimentalism" (GOETSCHEL, 1990, p. 59). Goetschel argues that there are similarities to travelogues, with "the required non-specificity appropriate to the literary genre" (GOETSCHEL, 1990, p. 59).

<sup>11</sup> "The *Critique* thus represents a new philosophical literary genre, whose form-historical role in its whole effect is hardly to be envisaged" (GOETSCHEL, 1990, p. 17).

aspects of Kantian philosophy such as the ‘as-if’; the ideal; schematism; symbols and analogies exhibit a language-philosophical dimension. Of particular significance for Kant’s philosophy is, as illustrated by Ribeiro dos Santos, also his use of metaphors in his philosophical language and – seen in general terms – the latent metaphorology which is a distinctive feature of Kant’s philosophy overall.<sup>12</sup> As posited by Villers, Kant develops “his latent philosophy of language” in particular “in the form of a *latent metaphoricality*” (VILLERS, 1997, p. 381).

Linguistic imagery plays an important role at various points of Kant’s philosophy, serving above all to illustrate abstract theoretical elements. In the case of schematism the focus is on the application of reason-related terms to phenomena, which, a priori, goes hand in hand with the processing of illustrative material based on principles. The image generated in the schema illustrates the term, not the object itself (KANT, 1900ff., Rel VI, p. 65 Note). The process of subsumption presupposes transcendental schemata, processes of the purely productive power of imagination as a mediating third party (KANT, 1998, KrV B 177), which enables respectively creates a corresponding image for a term (KANT, 1998, KrV B 180).<sup>13</sup> The receptivity of sensuality and the spontaneity of reason participate equally in the cognitive process, whereby ideas are subsumed under terms and terms are substantiated. Although the Kantian schema is considered in pre- and non-linguistic terms and remains linked to the visual metaphor for characterization of the cognitive process, which is significant to the history of philosophy, Villers argues that it still exhibits a latent language, displaying a link to language and a linguistic immediacy

<sup>12</sup> Villers writes on Kant’s latent philosophy of language: “The reconstruction of Kant’s latent philosophy of language, which reveals the hidden language of the transcendental philosophical concepts of the power of imagination, the schema and the intellectual ideal and in particular, however, Kant’s latent metaphoricality in his theoretical elements of symbolic hypotyposis and the aesthetic ideal, has, over and above this, yet to demonstrate that not even a Kant has succeeded in completely ‘ignoring’ the role of language (the third Aristotelian level) in the cognitive process and that this displaced but virulent linguistic term threatens to transform his apriority of the intellect into a reason with origins and organization based in language” (VILLERS, 1997, p. 6f.).

<sup>13</sup> “Even less does an object of experience or an image of it ever reach the empirical concept, rather the latter is always related immediately to the schema of imagination, as a rule for the determination of our intuition in accordance with a certain general concept. The concept of a dog signifies a rule in accordance with which my imagination can specify the shape of a four-footed animal in general, without being restricted to any single particular shape that experience offers me or any possible image that I can exhibit *in concreto*” (KANT, 1998, KrV A 141). Schemata of categories can, in contrast to (purely) empirical terms, not be imagined as images. This is nothing but a pure synthesis, “a rule of unity according to concepts in general” (KANT, 1998, KrV A 142).

of the images, which Herder already grants him (HERDER, 1881, p. 125). In the chapter “On beauty as a symbol of morality” in Paragraph 59 of the *Critique of the Power of Judgment* the term ‘symbol’ is developed and must be viewed as a further element of the latent language of Kantian philosophy. Symbolization allows concepts of reason to be illustrated aesthetically. It is, in addition to schematization, another form of hypotyposis.<sup>14</sup> The symbol is an indirect illustration of a term, whereby symbolization is achieved by means of analogy. Kant’s view of analogy differentiates between a category analogy, which references the conformity of the characteristics and distinguishing features of a category, however also bears the risk of circular reasoning, and a qualitatively understood relationship analogy, which is based on the relationship between reasons and consequences. Kant (KU B 448ff.; Rel VI, p. 65 Note), however, strongly warns against arriving at conclusions based on the analogy. Analogies cannot, argues Kant, communicate objective cognition; they serve solely to illustrate. Likewise, the symbol has only an illustrative function.<sup>15</sup>

In addition to the symbol Kant’s work also assigns an important mediating function to the aesthetic attribute. The aesthetic attribute, the aesthetic presentation of an aesthetic idea, which in turn serves an idea of reason, causes the power of imagination to think further than if stimulated merely by a term, whereby the mind is enlivened; in other words, it experiences a creative impulse (cf. KANT, 2000, KU 5: 313ff., § 49). Villers writes in this context: “Since, however, the power of imagination thus sets the ability to have intellectual ideas, reason, in motion (cf. KU B 194), the formation of aesthetic ideas leads ‘indirectly also to cognition’ (KU B 198)” (VILLERS, 1997, p. 359). Correspondingly, the intellectual ideal is contrasted with an ‘ideal of sensuality’ respectively an ‘ideal of the power

<sup>14</sup> “All **hypotyposis** (presentation, *subjecto sub adspectum*), as making something sensible, is of one of two kinds: either **schematic**, where to a concept grasped by the understanding the corresponding intuition is given *a priori*; or **symbolic**, where to a concept which only reason can think, and to which no sensible intuition can be adequate, an intuition is attributed with which the power of judgment proceeds in a way merely analogous to that which it observes in schematization, i.e., it is merely the rule of this procedure, not of the intuition itself, and thus merely the form of the reflection, not the content, which corresponds to the concept” (KANT, 2000, KU, 5:351, § 59)

<sup>15</sup> “The symbol of an idea (or a concept of reason) is a representation of the object by analogy, i.e., by the same relationship to certain consequences as that which is attributed to the object in respect of its own consequences, even though the objects themselves are of entirely different kinds [...]. In this way I can indeed have no theoretical knowledge by analogy, and such as it is necessary for reason to think” (KANT, 2002, FM XX, p. 280).



of imagination' (KANT, *Vorl. Ü. d. philos. Rel.*, S. 3 in VILLERS, 1997, p. 359).<sup>16</sup> The analogy is once again of crucial significance with regard to the transcendental. In this context Kant views the aesthetic idea as the counterpart to the idea of reason (KANT, 2000, KU, 5:314), which is generated by the intellect, an important characteristic respectively power of mind of the genius. It can be identified particularly in poetics and rhetoric. As already the case for the symbol, the aesthetic attribute – both reference the analogy – is an expression of Kant's metaphorical view of language. Moral law is an aspect of Kant's practical reason which represents a practical schema for a metaphorical process of symbol formation (KANT, KpV:122; KpV:124 in VILLERS, 1997, p.361).<sup>17</sup> Viewed in the context of Kant's latent metaphorology, the Kantian 'as if', a considering of something to be true in cases in which a conviction cannot be grounded either by reason or by rationality, but where the demands of practical reason only remain visible if the conviction can be maintained, is of crucial significance. The 'as if' is a manifestation of the area of indistinguishability, in which it is impossible to know whether something is real or not, whereby the use of terms; the illustration of facts; thought and human action are affected. The 'as if' is, however, more than just a mere fiction. The 'as if' refers in particular to the regulative ideas of God and the immortality of the soul, underpinning human morality.

Kant's pragmatism of language,<sup>18</sup> language ethics and his politics of language, which are linked in particular to the demand for truthfulness and include communicative, rhetorical and literary-aesthetic impulses, furthermore demonstrate the significance of his latent philosophy of

---

<sup>16</sup> Kant cites the 'ideal of beauty' and the 'ideal of felicity' as examples. In this context he is referring not to terms but rather to beliefs (cf. VILLERS, 1997, p. 359). They cannot, however, generate any new concept: "The ideals of beauty are neither so creative that they could stimulate the formulation of a new concept, nor can they be unambiguously likened to an existing term, for which reason they are also 'only improperly' (KrV B 598) called ideals – on some occasions Kant disparagingly refers to these 'creatures of the imagination' (KrV B 598) as 'chimaera' (*Vorl. ü. d. Metaph.* p. 42)" (VILLERS, 1997, p. 360).

<sup>17</sup> Villers writes in this regard "Thus even the categorical imperative proves to be an application of analogue metaphorical substitution: the practical law is formed analogously to natural law; 'subject' to the form of physical principles of morality" (VILLERS, 1997, p. 361). He continues: "Kant's latent metaphorology thus shows itself to be the mediating link between his theoretical and his practical philosophy (cf. KU B 259)" (VILLERS, 1997, p. 361).

<sup>18</sup> Precise analysis of the language-pragmatic level of Kant's philosophy is an area of research which has still to be explored.

language at the socio-political level. For example, the audience and the public sphere thus play a crucial role within the context of the Kantian philosophy of Enlightenment (*Aufklärung*). Kant censures eloquence respectively rhetoric as the art of persuasion. When referring to them, Kant writes of a ‘deceitful art’ used to achieve own advantages (KANT, 1900ff., 5:527f. Note). In contrast to this, Kant’s concern is with dialogue in the Socratic sense and with Enlightenment (*Aufklärung*) as an encouragement to use one’s own reason. Within the scope of the role of scholar, the individual should express public criticism of institutions, doctrines, etc. Kant argues that there is an unconditional imperative of truthfulness, which does not exclude the possibility of error but most certainly that of the lie (KANT, 1900ff., 8:421; 6:429) In this context his principal focus is on the pragmatic dimension of human interaction. “Pragmatic is the cognition which can be generally used in society” (KANT, 1900ff., Refl 1482, 15:660; cf. also 9:455; 25:856; 25:1210). The pragmatic aspect promotes “what *he* [the human being] as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself” (KANT, 2007, 7:119; cf. 7:246; 7:189; 7:214). The use of language is considered here in its socio-political, in particular critical, dimension, which in Kant’s philosophy of history primarily takes on a Utopian dimension through its cosmopolitan impulses and its tendency toward *Perpetual Peace*. Here, the legal-juridical use of language, as is clear in the essay *Toward perpetual peace* (1795), is of particular significance with regard to the negotiation of the contracts between states intended to promote further development of human beings as a race, in the final instance also from a moral perspective. In addition to this, Kant’s belief in progress, which extends beyond the individual and the social, is validated by his natural-teleological premises. Kant’s metaphoricity is linked, viewed as a whole, not only to certain theoretical elements of his philosophy such as symbol, attribute, analogy etc., but rather equally represents – among other things also by means of the metaphors which he uses in his philosophical language – the key to more profound access to the Kantian philosophical system, extending to his politically focused language pragmatism, which must be viewed in particular in the context of his philosophy of history.

In his work Kant devotes particular care to the explanation of terms by exploring the implicit meanings of words which, in order to improve their use, require clarification with regard to terminological precision. The creation of new words is not at the heart of the Kantian enterprise. Philosophical language which develops, refines and increasingly struggles with thought – often in antagonistic confrontations – to achieve refining presentations of complex, innovative thought in hierarchalizing thought complexes and system-forming structures, frequently in a dispute with other philosophical arguments which are relevant to it in the specific context. In this context, Kant’s language demonstrates a challenging, dense, in some cases seemingly hermetic character. In his strivings to achieve precision Kant focuses in particular on mathematics. Mathematics and philosophy, however, are in many regards so different that philosophy should not attempt to imitate mathematics.<sup>19</sup> With regard to metaphysics and transcendental philosophy Kant lays claim to a scientific character which is reflected in his philosophical language. In his metaphoricality, which in addition to its function of providing explanation and simplifying understanding by means of imagery, also serves to express new ideas and interrelationships, Kant references various fields such as biology, chemistry and law.

## LANGUAGE IN THE WORK OF KANT AS VIEWED BY FOUCAULT

Foucault attributes a prominent role to language in Kant’s philosophy, thus indirectly contradicting the theory that Kant disregards language in his work. In his genealogical exploration of *parrhesia*<sup>20</sup> Foucault draws attention to Kant’s form of critical *parrhesia* and its significance, undertaking an interesting analysis of Kantian philosophy in terms of the aspect of ‘drama’ of the discourse in the context of an exploration of

---

<sup>19</sup> “That mathematics walks on the ground of the sensual, since reason can construct its own terms, i.e. present them a priori in a consideration and thus recognize objects a priori; philosophy in contrast undertakes an expansion of the cognition of reason by means of mere terms, which are unable to present an object as if it were physical, did not occur to the metaphysicists as a world of difference with regard to recognition of the possibility of cognition a priori and representing an important task” (KANT, 1900ff., FM, V 3, p. 85 ff.).

<sup>20</sup> *Parrhesia* as ‘frank talking’ can also deteriorate into ‘random speech’, meaning that its development per se is closely interconnected with critique; with speech which is more than rhetoric and requires courage, as it originated in 4<sup>th</sup> BC Greece, primarily as a criticism of democracy (cf. FOUCAULT, 2011, p. 2ff., p. 35).

philosophical truthfulness (cf. FOUCAULT, 2012, p. 97).<sup>21</sup> When doing so, Foucault places himself and Kant in the tradition of *parrhesia*, which began in antiquity and is closely connected to the intent of philosophy.<sup>22</sup> In this context Foucault attempts to continue the Kantian project of Enlightenment (*Aufklärung*) in a modified form.

In conclusion, given the movement which swung critical attitude over into the question of critique or better yet, the movement responsible for reassessing the *Aufklärung* enterprise within the critical project whose intent was to allow knowledge to acquire an adequate idea of itself—given this swinging movement, this slippage, this way of deporting the question of the *Aufklärung* into critique—might it not now be necessary to follow the opposite route? (FOUCAULT, 2007, p. 66f.).

Critique today should, argues Foucault, lead to Enlightenment (*Aufklärung*), whereby the question of cognition must be subordinated to this goal. Although Foucault interprets the relationship between *Aufklärung* and critique in Kant's work in a narrow, one-dimensional manner, its Enlightenment impetus is, however, of special significance for the understanding of Foucault's philosophical objective and is closely related to Foucault's referencing of the terms 'immaturity' – a lack of will; 'autonomy' – a lack in the relationship to the self; and 'liberty' in the sense of a practised experience in Kant's work (FOUCAULT, 2010, p. 28f.). Foucault writes "In the condition of majority, reasoning and obedience are disconnected" (FOUCAULT, 2010, p. 36). He continues "*Aufklärung*, on the contrary, gives freedom the dimension of the greatest publicity in the form of the universal, and it maintains obedience only in this private role, let's say in this particular, defined individual role within the social body" (FOUCAULT, 2010, p. 37). The relationship of critique of the issue of power and rulership in Foucault's work becomes clear in the following quotation:

---

<sup>21</sup> Foucault writes: "In this way I think one could make an analysis of the dramatics of true discourse and its different forms: the prophet, the seer, the philosopher, the scientist" (FOUCAULT, 2012, p. 69).

<sup>22</sup> Foucault comments in this regard: "The history of philosophy, in short, as movement of *parrhesia*, as redistribution of *parrhesia*, as varied game of truth-telling, philosophy envisaged thus in what could be called its allocutionary force" (FOUCAULT, 2010, p. 350).

And if it is necessary to ask the question about knowledge in its relationship to domination, it would be, first and foremost, from a certain decision-making will not to be governed, the decision making will, both an individual and collective attitude which meant, as Kant said, to get out of one's minority. A question of attitude (FOUCAULT, 2007, p. 67).

Foucault argues that *Aufklärung* is linked to a particular form of critical truthfulness. Viewed in general terms, *parrhesia* is a speaking of the truth which involves a personal risk – in the mode of truthfulness, whereby the speaker himself both accepts responsibility as the subject of the statement and is also held responsible (cf. FOUCAULT, 2001, p. 13). *Parrhesia* is thus simultaneously attributed a subject-forming function in the ethical context. In Foucault's work the problem of freedom of speech "becomes increasingly related to the choice of existence, to the choice of one's way of life" (FOUCAULT, 2001, p. 85)<sup>23</sup> and conceived of as a personal stance with an ethical dimension.<sup>24</sup> In this context, Foucault views himself as, at the same time, being part of the tradition of Kantian *parrhesia* and its concept of ethics. The critical form of truthfulness combines with Kant's concern with Enlightenment (*Aufklärung*), in which the "dimension of the public [...] is at the same time the dimension of the universal" and a "the new distribution of government of self and government of others" takes place (FOUCAULT, 2010, p. 36f.). Foucault's exploration of Kant's philosophy within the scope of his focus on *parrhesia* reveals this level. In this context, argues Foucault, the drama of discourse<sup>25</sup> extends beyond

<sup>23</sup> Foucault continues: "And as a result, *parrhesia* is regarded more and more as a personal attitude, a personal quality, as a virtue which is useful for the city's political life in the case of positive or critical *parrhesia*, or as a danger for the city in the case of negative, pejorative *parrhesia*" (FOUCAULT, 2001, p. 85).

<sup>24</sup> Foucault views truthfulness as being fundamentally an activity which has interpersonal and communicative elements – in smaller groups; within the scope of communal life and in public life (cf. FOUCAULT, 2001, p. 108). Kant, asserts Foucault, stands in the cynical tradition of critical *parrhesia*. In contrast to Kant, Foucault takes up the Socratic idea of concern for oneself in the context of *parrhesia* to an equal extent. In Socratic *parrhesia* concern for oneself takes centre stage, also envisaging a harmony between words and deeds and viewing political and ethical *parrhesia* as interconnected. It is deemed to be the beginning of the philosophical form of *parrhesia*. *Parrhesia* has, according to Foucault, an epistemic, a political and an ethical/aesthetic dimension and must be understood as primarily practical (cf. FOUCAULT, 2001, p. 104).

<sup>25</sup> "I think it is this retroaction—such that the event of the utterance affects the subject's mode of being, or that, in producing the event of the utterance the subject modifies, or affirms, or anyway determines and clarifies his mode of being insofar as he speaks—that characterizes a type of facts of discourse which are completely different from those dealt with by pragmatics. The analysis of these facts of discourse, which show how the very event of the enunciation may affect the enunciator's being, is what we could call—removing all pathos from the word—the 'dramatics' of discourse" (FOUCAULT, 2010, p. 67).

the pragmatism of discourse<sup>26</sup>. In contrast to the theory of the speech act, as espoused by English pragmatists such as Austin or Searle, his primary concern is the condition of reality of statements and – in the context of exploring *parrhesia* – the ontological self-commitment of the subject via the act of speech (GROS, 2010, p. 379f.), which Foucault links overall with the concerns and history of philosophy. When doing so, the theory of ‘truthfulness’ enables Foucault to consider the dimensions of knowledge, power and subject as a whole in his philosophy, whereby it – seen from the perspective of the structure of argumentation and viewed systematically – fulfils a particularly important function.

In addition to this, in his *Introduction to Kants ‘Anthropology’*, Foucault makes language his subject of discussion, also with regard to Kant’s concept of the *Weltbürger* (world citizen). Foucault writes “He is *Weltbürger* purely and simply because he speaks. It is in the exchange of language that he manages on his own account both to attain and to realize the concrete universal. His living in the world is, originally, residence in language” (FOUCAULT, 2008, p. 102). In *Anthropology* the “value of the discourse”; the “*Tischgesellschaft*” and the “*Unterhaltung*” becomes manifest (FOUCAULT, 2008, p. 101). “There, through the transparency of a common language, a bond linking everyone has to be established; no one should feel privileged, and no one should feel isolated; everybody, whether speaking or silent, has to be present together in the shared sovereignty of speech” (FOUCAULT, 2008, p. 101). Kant’s *Anthropology* does bring any “truth anterior to language” to light (FOUCAULT, 2008, p. 102). “It is a truth that is both more interior and more complex: it is in the very movement of the exchange, and that exchange realizes the universal truth of man. [...] It is here that language takes, realizes, and rediscovers its reality; it is also here that man exhibits his anthropological truth” (FOUCAULT, 2008, p. 102f.). In its interpretation, Foucault’s emphasis on the communicative impetus of language in Kant’s *Anthropology* allows a new dimension of language in

---

<sup>26</sup> “What is it that we call, or anyway what we could call the pragmatics of discourse? Well, it is the analysis of what it is in the real situation of the person speaking that affects and modifies the meaning and value of the utterance. To that extent, as you can see, analyzing or locating something like a performative falls squarely in the domain of a pragmatics of discourse” (FOUCAULT, 2010, p. 67).

Kant's work to be revealed, providing a crucial supplement to the central aspect of the naming function of language, which plays a key role in the reception of Kant, even if this is in a way which Foucault overexaggerates and overemphasizes. Foucault can be credited with having drawn attention to Kant's communication-related, language-pragmatic and language-dramatic considerations and thus having expanded the view of the implications of Kant's philosophy of language. Foucault asserts that, in Kant's *Anthropology*, this is also reflected in the struggle with the German language as a philosophical language. In contrast to the *Critiques*, Latin no longer plays any significant role in *Anthropology*.<sup>27</sup> Here also Kant's concern to reach the public with his deliberations and to engage in a public philosophical dialogue – to the benefit of his project of *Aufklärung* – becomes apparent.

By emphasizing the communicative and, in particular, the language-dramatic aspects in Kant's work, Foucault's reception of Kant's philosophy represents a shift respectively a reinterpretation vis-à-vis the Kant interpretations which complain about the disregard of language in Kant's work and/or which only speak of an implicit philosophy of language in his work. Language in Kant's work is given a central significance by placing both the philosophical intention and the concept of the function of philosophy in Kant's work and also Kant's struggle to develop his own philosophical language at the centre of the discussion. Over and above this, Foucault's particular emphasis when referencing Kant's *Anthropology* is less on the naming function of language than on its communicative aspect. He argues that language is of fundamental importance for Kant. Foucault presents Kant's overall philosophy as a language-philosophical project of truthfulness in the form of critique with an ethical-political dimension.

---

<sup>27</sup> "In the *Critique of Pure Reason* Kant is even embarrassed by his German, and considers it a limitation" (FOUCAULT, 2008, p. 98). Foucault continues "That philosophical reflection broke away from the universality of the Latin form in this way is important. Henceforth, philosophical language would see that it was possible to locate its place of origin, and to define its field of exploration within a given linguistic system" (FOUCAULT, 2008, p. 100).

## LANGUAGE AND DISCOURSE AND THE MURMURING OF LANGUAGE IN THE WORK OF MICHEL FOUCAULT

Foucault assumes that there is an ocean of language, which determines meanings at the discourse level and excludes the unspeakable; language thus extends beyond the sovereignty of individual speech and is based on historically differing formation systems<sup>28</sup> and formation rules, for example with regard to statement modalities.<sup>29</sup> The discursive focuses on the exclusion of the language of madness, which Foucault emphasizes in his deliberations concerning literature – e.g. on Roussel as an alternative source of thought. This language represents an epistemological counter-discourse which, as an unpredictable entity, can turn its attention to what has previously been excluded and left unsaid. Madness<sup>30</sup> represents a form of linguistic transgression. Literary forms of language can come close to the language of madness; literature is thus of particular significance. In this context, the boundlessness of language in contrast to discourse, whose purpose is to avert the dangerous aspects of language, becomes clear. Limitation of language must be considered in relationship to, for example, institutional issues of power and is supported by dispositive processes.

In his ontology of language, in which he explores language independently of its reference and signification function, Foucault presupposes a space of language which opens up; an emptiness of language; an endless murmuring and the phenomenon of the self-manifestation of language. This also reveals its existential dimension, which is characterized by a mirror reflection of death and desire. The experience of the interior and exterior, which necessitates an area of

<sup>28</sup> The language of antiquity must thus be viewed as general grammar in the sense of a representation of existence, as Foucault argues in *The Order of Things* (FOUCAULT, 2002).

<sup>29</sup> “If the only site for language is indeed the solitary sovereignty of “I speak,” then in principle nothing can limit it-not the one to whom it is addressed, not the truth of what it says, not the values or systems of representation it utilizes. In short, it is no longer discourse and the communication of meaning, but a spreading forth of language in its raw state, an unfolding of pure exteriority” (FOUCAULT, 2000, p. 148).

<sup>30</sup> Madness, for Foucault, is more than an anthropological category used to label a certain mental state; over and above this, it defines the relationship of speaking to the non-significant existence of language. The emptiness of language must also be assumed in the context of literary language; a self-implication and self-referentiality of language, which, in the creative act, becomes a ‘meaningful discourse’. The figure of duplication and self-reflection is, in particular, an indication of the non-significant existence of language. This represents a form of speech which becomes lost in itself, only articulating language in and for itself. Literature thus also encompasses the questioning and rejection of language.



signification, requires rules which are based on a defining discourse and refers to the observation of the discursive order of language. The external space is not constituted by clear borders but rather shifts in a permanent process of boundary-setting and transgression. The issue at hand is the relationship of non-significant speech to the existing discursive order, which, in Foucault's work, represents the beginning of the shift from the ontology of language to the analysis of discourse in the sense of an archaeology of knowledge, whereby the existence of language represents the blind spot of the historical formation of knowledge formed by epistemes respectively epistemic coherence principles and discursive formation rules, etc. The occupation with the ontology of language results in an epistemic focus of his philosophical thought.

There is a further aspect of the philosophy of language which is linked to the self-concern of the subject, concerned with the development of an individual way of life. In his historical exploration of *parrhesia*, which presupposes a personal stance in the sense of ethics and can be viewed as a self-technique of truthfulness, and the self-concern which is connected to it, Foucault develops an ethic respectively an aesthetic of the self which is concerned with the self-formation of the subject by means of self-technologies outside of but not independent of power relationships. The critical stance of truthfulness demonstrates the relationship between speech and self-formation and thus language as a means of subjectification. Reading and writing are of key significance within the scope of this process. In this regard Foucault – taking Kant as his starting point – emphasizes critique and Enlightenment in the context of a specific way of life.

Foucault in contrast to Kant looks to the language of history, of social sciences and of biology. His descriptive, sober deliberations are often based on historical material; in part in the form of a document or monument, such as in the case of Herculine Barbin and Pierre Rivière, which he integrates into his work. The descriptive passages – e.g. on imprisonment and punishment practices – make large sections of the text appear to more like historical or socio-scientific writings; the philosophical sharpening and penetration of the problem under discussion is only gradually developed out of this material. Unlike Kant, Foucault is not

concerned with creating a specific philosophical language; he foregoes any claim to any particular linguistic form of philosophy. Philosophy as a process without claim to a systematizing overall view of humans and the world remains focused on facts and empirical findings, developing an access point to the formalities and mechanism behind the phenomena which is based both synchronously and diachronically on an archaeological and genealogical process and identifies and reveals principles and interrelationships – using a questing language. Foucault’s empirical starting point for his philosophical considerations reveals a high degree of openness with regard to the material used, also equally reflected in the linguistic area. Over and above this, Foucault also applies his process to philosophy itself, thus exploring, for example, historical forms of truthfulness in philosophy. On the other hand, it is also possible to identify a tendency towards the literarization of philosophical language in Foucault’s work, which is in the tradition of Nietzsche – a figurative, meandering, questing, concealing language which expresses a pleasure in the creative impetus of language itself. The metaphors employed, such as his natural metaphors, are reflections of this aspect of Foucault’s philosophy. In this context, Foucault’s tendency to integrate artistic works into the philosophical discourse, such as literary works by Roussel, Blanchot and Borges among others and visual works such as by Velasquez, Monet and Magritte, is also of significance. This proximity to the literary/artistic is related to the experimental aspect of Foucault’s philosophy and philosophical language. Philosophy as a discipline is called into question and must reinvent itself.

## CONCLUSION

Kant’s ‘revolution of thought’ should, states Villers, have equally “extended to language” (VILLERS, 1997, p. 7) and his transcendental philosophical impetus of ontology should have also had consequences for the philosophy of language.<sup>31</sup> Villers argues “What Kant lacks or what he shies away from is the understanding of language as a medium which has

<sup>31</sup> According to Villers this should have led him to the conclusion “that his fundamental problem of linking receptivity and spontaneity was nothing more than a pseudo problem; that he must replace the thoughts behind his philosophy, the connection of sensuality and reason, with the concept of communicating a relationship to the world and thought in and by language” (VILLERS, 1997, p. 7).

always linked and communicated receptivity and spontaneity; sensuality and intellectualism; a connection to the factual and meaning” (VILLERS, 1997, p. 366). Villers poses the question “whether Kantian reason does not also have a linguistic origin which has been suppressed” (VILLERS, 1997, p. 364). He writes:

In the final analysis, these questions arising from Kant’s works can no longer be answered unambiguously; what, however, remains is the suspicion that even the highest cognitive ability, reason, could, contrary to Kant’s explicit intention, prove to be organized on the basis of language or, perhaps, even constituted on the basis of language (VILLERS, 1997, p. 365).

Foucault chooses to take the linguistic dimension and the historicizing of the a priori into consideration, attempting to close the gap which is apparent in Kant’s philosophy. Foucault can, furthermore, be credited with having drawn attention to the neglected dimension of language drama in his exploration of the question of Kant’s philosophy of language. His archaeological and, in particular, his genealogical research methods result in the emphasizing of the special form of Kantian *parrhesia*, in whose tradition he places himself, in his reception of Kant, whereby he simultaneously explores an aspect of Kantian research which has been neglected and still, today, is not paid enough attention. Foucault can thus not be accused of neglecting linguistic issues, as is the case with Kant. The New Realism movement, however, in particular still sees a tendency to relativism and a loss of the world in Foucault’s constructivist fundamental outlook.<sup>32</sup> His discourse theoretical turnaround of Kant’s logical apriority runs the risk, avoided by Kant, of losing the world in its autonomy.<sup>33</sup> Even if Foucault considers the materialism of the cultural with his term of the ‘dispositive’, by foregoing the concept of the duality of nature and culture and espousing a view of nature which is equivalent to an ‘engulfing’ of

---

<sup>32</sup> Foucault is, in this context, accused of neglecting the agentialism of the material and reality.

<sup>33</sup> Even if Foucault considers the materialism of the cultural with his term of the ‘dispositive’, by foregoing the concept of the duality of nature and culture and espousing a view of nature which is equivalent to an ‘engulfing’ of nature by culture, he fails to consider the material disposition and agential of the material. The neglect of the natural-philosophical and cosmological dimension results in a concept of the material seen solely from the cultural-philosophical viewpoint respectively to a reduction to the cultural dimension and an absolutization of the cultural.

nature by culture, he fails to consider the material disposition and agential of the material. The neglect of the natural-philosophical and cosmological dimension results in a concept of the material seen solely from the cultural-philosophical view; in a reduction to the cultural dimension and an absolutization of the cultural – a risk which Kant, among other things also by means of his often-criticized concept of language philosophy, avoided.

## REFERENCES

- DAMNJANOVIĆ, Milan. Handle sprachlich - oder: Warum blieb die Sprache bei Kant unthematisiert?“ In: BERTHOLD, Lothar (ed.). *Zur Architektonik der Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, 1990. p. 433-444.
- DE MAURO, Tullio. *Einführung in die Semantik*. Tübingen: Niemeyer, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *The order of things: an archaeology of the human sciences*. London, New York: Routledge, 2002.
- FOUCAULT, Michel. The thought of the outside. In: FOUCAULT, Michel. *Aesthetics, method, and epistemology: essential works of Foucault 1954-1984*. Ed. by James D. Faubion. London: Penguin Books, 2000. v. 2. p. 147-169.
- FOUCAULT, Michel. *Fearless speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- FOUCAULT, Michel. What is critique. In: FOUCAULT, Michel. *The politics of truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007. p. 41-81.
- FOUCAULT, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Los Angeles: Semiotext(e), 2008.
- FOUCAULT, Michel. *The government of self and others*. New York: Palgrave, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *The courage of the truth*. New York: Palgrave, 2011.
- GOETSCHEL, Willi. *Kant als Schriftsteller*. Wien: Passagen Verlag, 1990.
- GROS, Frédéric. Course context. In: FOUCAULT, Michel. *The government of self and others*. New York: Palgrave, 2010. p. 377-391.
- HERDER, Johann Gottfried. Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, erster Theil. In: HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Ed. Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1881. v. 21.
- HERDER, Johann Gottfried. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, zweiter Theil. In: HERDER, Johann Gottfried. *Sämtliche Werke*. Ed. Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1881. v. 21

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Ed.: V. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften; v. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; from v. 24 on Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: De Gruyter, 1900ff. v. 1-22.

KANT, Immanuel. *Practical philosophy*. Ed. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (KrV). Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, Immanuel. *Critique of the Power of Judgement* (KU). Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KANT, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy after 1781*. Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KANT, Immanuel. *Anthropology, history, and education*. Ed. Günter Zöller, Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LIEBRUCKS, Bruno. *Sprache und Bewusstsein: Die erste Revolution der Denkungsart: Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1968. v. 4.

LÜTTERFELDS, Wilhelm: Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie. In: HEIDEMANN, Dietmar H.; ENGELHARD, Kristina (ed.). *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, New York: De Gruyter, 2004. p. 150-176.

MARKIS, Dimitrios. Das Problem der Sprache bei Kant. In: SCHEER, Brigitte; WOHLFAHRT, Günter (ed.). *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1982. p. 110-154.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisbon: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

VILLERS, Jürgen. *Kant und das Problem der Sprache: Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*. Konstanz: Verlag am Hockgraben, 1997.

## CAPÍTULO 14.

# A LINGUAGEM DE KANT E A AUTOCRÍTICA DE WUNDT: O PAPEL DA FILOSOFIA CRÍTICA NO DESENVOLVIMENTO DA PSICOLOGIA CIENTÍFICA NO SÉCULO XIX

*Saulo de Freitas ARAUJO*

Que Kant tenha desempenhado um papel fundamental na história da filosofia desde o fim do século dezoito é um fato bem conhecido, sobre o qual não paira nenhuma dúvida. Não tão óbvia, contudo, e até certo ponto ignorada na literatura, é sua influência positiva sobre o desenvolvimento histórico das ciências empíricas. Meu objetivo é mostrar a íntima relação que existe entre a filosofia crítica de Kant e o desenvolvimento histórico da psicologia científica, usando o caso de Wilhelm Wundt, um de seus personagens principais na segunda metade do século dezenove.

---

O presente trabalho foi financiado pelo CNPq.

Isso não significa que a historiografia da psicologia tenha ignorado por completo o nome de Kant. Sua crítica à psicologia empírica em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (KANT, 1911), por exemplo, é frequentemente mencionada nos manuais tradicionais de história da psicologia. Contudo, com poucas exceções, a literatura secundária tem falhado em pelo menos três aspectos. Primeiro, a maneira como as ideias de Kant têm sido normalmente apresentadas raramente revela sua originalidade ou a profundidade de seu pensamento, o que tem levado a uma incompreensão de seus argumentos. Em segundo lugar, a influência de Kant sobre o desenvolvimento da psicologia é afirmada de uma forma muito genérica e abstrata, como se fosse válida para todos os casos particulares. Finalmente, há uma ênfase exagerada sobre o aspecto negativo de sua crítica, deixando de lado seu papel potencialmente positivo no estabelecimento da psicologia científica. No intuito de superar esses obstáculos metodológicos, eu vou oferecer aqui: a) um contexto específico, no qual a influência de Kant pode ser detectada para além de qualquer dúvida razoável; b) uma abordagem positiva para tal influência.

Meu ponto de partida é a confissão do próprio Wundt acerca de seu débito intelectual com Kant, que aparece no prefácio da primeira edição de seu livro mais famoso – *Grundzüge der physiologischen Psychologie* –, publicado originalmente em 1874. Diz Wundt (1874, p. vi, tradução nossa):

Eu não posso deixar de acrescentar à polêmica contra Herbart o pedido de que se possa simultaneamente apreciar a importância que eu atribuo a esse filósofo, a quem eu mais agradeço, depois de Kant, pela formação de minhas posições filosóficas.<sup>1</sup>

Essa confissão, que tem sido completamente ignorada na literatura, é importante pelo menos por três razões: 1) ela acontece ao final do período de 11 anos de silêncio (1863-1874), durante o qual Wundt empreendeu uma reflexão filosófica sistemática sobre os fundamentos das ciências empíricas; 2) é a única passagem na obra de Wundt em que ele admite uma influência direta e positiva de Kant; 3) é neste livro que encon-

---

<sup>1</sup> Todas as traduções foram feitas diretamente do original alemão e são de minha inteira responsabilidade.

tramos, pela primeira vez, o desaparecimento do conceito de inconsciente, que até então era a noção central da psicologia wundtiana.

A tese que vou defender aqui é a de que Kant foi a inspiração central por trás dessa mudança de perspectiva por parte de Wundt acerca dos fundamentos conceituais da psicologia científica. Mais especificamente, quero mostrar que a recepção e apropriação da *Crítica da Razão Pura*, embora seletiva e peculiar, levou Wundt a rever todo seu projeto psicológico inicial, o que, por sua vez, o obrigou a abandonar a noção de inconsciente como uma ilusão lógica. Vamos ver como isso aconteceu.

## 1. A TEORIA LÓGICA DA MENTE

A primeira vez que Wundt empregou o conceito de inconsciente foi em um artigo de 1858 (*Sobre o Tato*), posteriormente incluído como capítulo inicial de seu primeiro livro de psicologia (WUNDT, 1862). Aqui, o inconsciente é concebido como inferência inconsciente (*unbewusster Schluss*), o processo psíquico que permite a formação da percepção (*Wahrnehmung*) a partir da sensação (*Empfindung*):

A análise das percepções locais e espaciais por meio da pele nos mostra que elas não são dadas imediatamente com a sensação, mas que entre a sensação e a percepção ainda há um processo psíquico no meio. [...] A *inferência inconsciente* é o processo que se alinha à sensação, e cujo curso, simples ou mais frequente, possibilita que ela se torne uma percepção. (WUNDT, 1862, p. 65, grifo do autor).

Em seguida, Wundt especifica a natureza dessa inferência inconsciente. Segundo ele, o processo uniforme da percepção se revela como “[...] um grande processo *indutivo*, cujas ramificações individuais repetem aquela forma em uma escala menor.” (WUNDT, 1862, p. 439, grifo do autor).

Finalmente, ele estende a natureza lógica das inferências inconscientes também à esfera da consciência, garantindo assim a continuidade entre todos os processos mentais. Desta forma, toda a vida mental passa a ser entendida como a manifestação de leis elementares universais. De acordo com Wundt (1862, p. 450, tradução nossa)



Essas leis elementares são as leis fundamentais da lógica. Operando inconscientemente, elas formam a percepção a partir das sensações que surgem em sequência regular, desenvolvem a consciência a partir de uma série de percepções, dominam o mundo das representações, formam conceitos a partir de representações e, finalmente, constroem ideias e sistemas a partir de conceitos.

No intuito de esclarecer a mudança radical que Wundt introduziu no seu projeto psicológico, é necessário aqui recapitular a estrutura do seu argumento. Ele afirma, primeiro, que todo processo mental é um processo lógico (Tese 1). Em segundo lugar, ele defende a existência de uma vida mental inconsciente, que precede e determina a formação da consciência (Tese 2). A teoria das inferências inconscientes (Tese 3) é uma consequência das teses 1 e 2, que são mutuamente independentes. Tomadas em conjunto, elas constituem aquilo que chamei alhures de a “teoria lógica da mente” de Wundt (ARAÚJO, 2016), que é o elemento unificador de todo seu primeiro programa de psicologia (1858-1863).

Depois de 1863, Wundt começou a suspeitar que sua teoria lógica da mente poderia não ser uma boa explicação para os fenômenos mentais. De fato, ao longo dos anos seguintes, ele veio a abandonar todas as três teses e a propor um novo projeto de psicologia, baseado em uma nova teoria da consciência, que aparece pela primeira vez no já referido tratado de psicologia fisiológica (WUNDT, 1874). A questão fundamental, então, é explicar essa ruptura.

## 2. A RECEPÇÃO E O USO DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

A chave para elucidar o abandono da teoria lógica da mente está no primeiro livro filosófico de Wundt – *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprinzip* –, publicado em 1866 e igualmente ignorado pela literatura. Seu objetivo fundamental era investigar os fundamentos dos axiomas da física, incluindo seus elementos *a priori* e *a posteriori* (WUNDT, 1866).

Tendo esse objetivo em vista, Wundt define como primeiro passo de sua investigação uma reconstituição histórica do surgimento de cada um dos axiomas. Assim, analisando suas particularidades, encontra um

fator comum presente na constituição de todos eles, a saber, *a transposição de formas lógicas de nosso pensamento à realidade física*, que gera um conjunto de afirmações ontológicas. Por exemplo, o segundo axioma exigiria a aplicação da relação de fundamento (*Grund*) e consequência (*Folge*), que é uma separação lógica, à relação de causa (*Ursache*) e efeito (*Wirkung*), que se refere a uma conexão entre fenômenos físicos (WUNDT, 1862, p. 21-34). Assim, para ele, de uma separação puramente conceitual deduziríamos uma separação espaço-temporal entre os fenômenos. Em outras palavras, somente transpondo para o nível ontológico aquela separação lógica entre uma condição antecedente e sua consequência é que poderíamos afirmar que a causa do movimento de um corpo situa-se fora dele. Como ele afirma: “Não se trata aqui de uma separação nos objetos, mas apenas de uma separação de nossos conceitos. Transferimos nossos conceitos para o mundo exterior. A partir de conceitos hipostasiados, construímos as coisas.” (WUNDT, 1866, p. 78, tradução nossa).

Wundt vê nessa transposição de formas de pensamento à realidade, contudo, um grande problema: é possível desenvolver outras operações lógicas e conceituais, que contradizem a experiência e procuram provar exatamente o contrário daquilo que os axiomas expressam. Deste modo, somos levados ao que ele chamou de “antinomias ontológicas”, isto é, uma série de teses e antíteses sobre a realidade física, que acabam constituindo uma intensa disputa dialética, em que ambas as partes procuram inutilmente impor seus argumentos como unicamente verdadeiros (WUNDT, 1866, p. 79). Por exemplo, a tese do segundo axioma afirma que “[...] toda causa de movimento se situa fora daquilo que é movido.”, enquanto a antítese diz que “[...] toda causa de movimento se situa dentro daquilo que é movido.”. O resultado, para Wundt (1866, p. 85, grifo do autor, tradução nossa), é uma disputa inútil:

Todas as teses têm em comum o fato de transformarem a separação de ambos os conceitos – causa e efeito – em uma separação nos fenômenos, enquanto que as antíteses fazem corresponder à inseparabilidade desses mesmos conceitos uma confluência dos fenômenos. É comum, portanto, tanto às teses quanto às antíteses o fato de que elas transpõem para os fenômenos aquilo que é apreendido no conceito. Assim, *ambas* as séries de provas acabam em uma *sofística vazia*, que em relação à realidade do evento nada prova.

Para Wundt, a emergência dessas disputas dialéticas estava relacionada ao uso inadequado, de ambos os lados, do princípio de causalidade (*Kausalprinzip*). Como ele afirmou: “A origem daquela disputa dialética pode ser explicada por uma diferença na concepção do princípio de causalidade, que é assumido em cada um dos seis axiomas.” (WUNDT, 1866, p. 87).

Para solucionar o problema das antinomias, Wundt sugeriu uma separação radical entre o conceito de causalidade (*Kausalbegriff*) e a lei da causalidade (*Kausalgesetz*). O primeiro não contém nada referente à simultaneidade ou à sequência temporal. Na verdade, tanto a tese quanto a antítese possuem, pois, o mesmo direito, já que os eventos podem acontecer tanto em sequência quanto simultaneamente. A questão é que não devemos confundir conceitos com fenômenos, como alerta Wundt (1866, p. 96-97, grifo do autor, tradução nossa):

A antinomia desaparece completamente quando observamos que o conceito de causalidade não contém em si mesmo nada sobre a sequência temporal ou a simultaneidade. O *conceito* de causalidade não afirma nada sobre a *lei* da causalidade. Todo esforço de derivar esta última a partir do primeiro leva a uma afirmação ontológica. A lei causal é uma *lei fenomenológica*, é a lei mais geral da conexão dos fenômenos. É útil, portanto, afastar já de sua expressão toda relação que remonte a conceitos e não a fenômenos. [...] Expressa em sua forma puramente fenomenológica, a lei causal deve significar o seguinte: ‘*Todo evento está em uma conexão imutável com outro evento*’. [...] Queremos indicar, sobretudo, que em nossa lei não apenas o efeito, mas também a causa é transformada em um *evento*.

É bem verdade que, em todas as passagens anteriores, não há sequer uma referência a Kant, o que poderia despertar uma suspeita irrefletida sobre a tese que estou aqui defendendo. Contudo, uma análise mais atenta dos argumentos apresentados por Wundt revela seu débito para com o filósofo de Königsberg, especialmente sua *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1998). Começando pelo plano geral do livro de Wundt, é possível indicar pelo menos dois aspectos da influência de Kant. Primeiro, a questão geral que Wundt estava investigando, a saber, os fundamentos dos axiomas da física, está relacionada a um dos tópicos levantados por Kant na *Crítica*: a separação dos constituintes *a priori* e *a posteriori* do nosso conhecimento

empírico (KANT, 1998, B1–6). Em segundo lugar, a análise de Wundt reflete a *Dialética Transcendental* de Kant em, no mínimo, quatro níveis: 1) ele tomou o conceito de antinomia como ponto de partida para sua solução; 2) usou o adjetivo ‘dialético’ no mesmo sentido negativo para se referir a um tipo de sofisma (KANT, 1998, B397–398)—em suas próprias palavras, “[...] uma sofística vazia, que não prova nada acerca da realidade do evento.” (WUNDT, 1866, p. 85); 3) assim como Kant (1998, B454–489) tinha feito com as *Antinomias Cosmológicas*, Wundt também listou, lado a lado, cada tese e antítese, formulou uma prova para cada uma delas e indicou onde estava o erro (WUNDT, 1866, p. 80–83); e 4) a afirmação de Wundt, segundo a qual o problema das antinomias se origina de uma transposição de formas lógicas à realidade também sugere a ideia geral da *Dialética* de Kant (1998, B353–354).

No segundo capítulo, ao mostrar que todos os axiomas da física têm sua origem numa transposição inadequada de nossas formas lógicas ao mundo externo (WUNDT, 1866, pp. 6-78), Wundt parece tomar de empréstimo a ideia geral da *Dialética Transcendental*, que é desmascarar um erro natural da razão humana, a saber, o de atribuir valor objetivo a princípios puramente subjetivos. Diz Kant (1998, B353-354):

A causa disto é que em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem inteiramente o aspecto de princípios objetivos, através do que a necessidade subjetiva de certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, é tomada como uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si.

No terceiro capítulo – intitulado “Antinomias Ontológicas” – Wundt praticamente imitou a estrutura que Kant utilizou na apresentação das “Antinomias Cosmológicas” (KANT, 1998, B454-489). Ao colocar lado a lado tese e antítese, sua intenção era mostrar como elas cometem o mesmo erro: um uso inadequado da razão. É novamente Kant (1998, B448-449, itálico no original, tradução nossa) quem afirma:

Quando, no uso dos princípios do entendimento, não nos limitamos a aplicar a nossa razão aos objetos da experiência, mas ousamos estendê-la para além dos limites desta última, surgem teses *sofísticas*, que da

experiência não podem nem esperar confirmação nem temer refutação, sendo que cada uma delas não somente não encerra contradição em si mesma, mas que encontra na própria natureza da razão condições da sua necessidade. Só que, infelizmente, a proposição contrária também tem a seu favor razões igualmente válidas e necessárias para a afirmação.

É bem verdade que, quando Wundt anuncia, ao final do terceiro capítulo, que a origem de todas as antinomias se deve a distintas concepções do princípio de causalidade, ele está se distanciando completamente da solução kantiana, que vê na origem das antinomias cosmológicas a objetivação (ontologização) do absoluto ou incondicionado, que é apenas uma ideia da razão, mas que nunca pode tornar-se objeto de experiência possível (KANT, 1998, B593-594). Nesse momento, porém, aparece de forma ainda mais clara a peculiar apropriação que Wundt faz da *Crítica* de Kant. Agora, Wundt estava tomando de empréstimo alguns elementos da *Analítica Transcendental*. Neste contexto, a lei causal desempenha em Wundt um papel similar ao da *Segunda Analogia da Experiência*, que é um princípio formal que torna possível a ordem determinada dos eventos no tempo (KANT, 1998, B233–256). Para Kant, isto requer que assumamos uma determinação *a priori* do tempo em termos de sequência temporal – em oposição à permanência (*Primeira Analogia da Experiência*) e à simultaneidade (*Terceira Analogia da Experiência*) –, que é uma função das categorias esquematizadas. No entanto, para Wundt, não há determinação *a priori* do tempo em termos de sequência ou simultaneidade. Infelizmente, ele nunca explicou como a sequência temporal poderia emergir posteriormente na experiência.

Em que pesem, porém, todas essas qualificações, a influência de Kant parece aqui inegável. De fato, é difícil explicar de outra forma a presença marcante em sua obra da tese segundo a qual formas lógicas ou regras de raciocínio não devem ser confundidas com objetos de conhecimento.

### 3. A REJEIÇÃO DA TEORIA LÓGICA DA MENTE

Poder-se-ia perguntar agora: qual é a relação entre essa investigação sobre os axiomas da física, que em princípio nada têm a ver com a psicologia, e o abandono da teoria lógica da mente?

É importante ter em mente que, nos seus 11 anos de silêncio (1863-1874), Wundt suspendeu temporariamente todas as afirmações ontológicas sobre a natureza do inconsciente, vindo finalmente a eliminá-lo de seu projeto psicológico. De que outra forma seria possível explicar as críticas de Wundt às teses ontológicas na psicologia, se não apelarmos para o desenvolvimento e a consolidação de suas novas posições filosóficas, que resultaram de seus intensos estudos de lógica e epistemologia iniciados em 1865, cujo fruto imediato foi seu primeiro ensaio filosófico em 1866? Nesta perspectiva, não causa surpresa que Wundt tenha contrastado a tese epistemológica central de seu ensaio sobre os axiomas – a transposição de nossas formas lógicas de pensamento à realidade produz equívocos ontológicos – com a sua teoria psicológica inicial, vendo-se obrigado a rejeitá-la.

Uma forte evidência em favor de minha interpretação pode ser encontrada em seu discurso inaugural na Universidade de Leipzig, em 1875, um ano após ele ter abandonado oficialmente sua teoria das inferências inconscientes. Wundt reconheceu aqui, pela primeira vez, as implicações de sua crítica ontológica anterior para a sua teoria psicológica:

Aquela hipótese lógica sobre a emergência de nossa percepção sensorial nada mais é, na verdade, do que uma transposição de nossa reflexão sobre o processo para o processo em si mesmo. Ela não fornece uma explicação dos processos psicológicos reais, pois, ao invés de concebê-los objetivamente, ela revela a perspectiva subjetiva do observador que reflete (WUNDT, 1876, p. 11, tradução nossa).

Alguns anos mais tarde, na segunda edição de *Grundzüge* (1880), essa mesma posição aparece de forma ainda mais clara e elaborada, representando a posição final de Wundt (1880, II, p. 204, tradução nossa) sobre o assunto:

A tendência dos psicólogos de atribuir às representações uma existência eterna na mente inconsciente surgiu da circunstância, mencionada no início, de que nós nunca podemos pensar uma representação desaparecida da consciência de outra forma que não seja com as características que ela possui na consciência. Esse modo de conceber as representações, derivado das limitações necessárias de nossa consciência, é transferido para as próprias representações. Desta forma, elas são hipostasiadas como seres, que apenas através de uma espécie de milagre poderiam desaparecer.

Nas duas passagens anteriores, também não há nenhuma referência a Kant. Entretanto, a relação lógica entre a tese nelas defendidas e a tese apresentada no livro sobre os axiomas da física é inegável. Assim, se foi possível estabelecer a influência de Kant no primeiro caso, somos obrigados a aceitá-la também no segundo. De fato, elas refletem a continuidade da reflexão de Wundt sobre os fundamentos da psicologia, que ele havia começado a empreender em 1863.

#### 4. OBSERVAÇÕES FINAIS

Com base nos argumentos e nas evidências textuais apresentados até aqui, é possível concluir que foi Kant quem despertou Wundt de seu sono dogmático, ao mostrar-lhe que formas lógicas ou regras de raciocínio não devem ser confundidas com objetos de conhecimento. No entanto, como vimos, a apropriação que Wundt fez da *Crítica* foi seletiva e peculiar. Seja como for, no presente contexto o que importa é apenas demonstrar a influência de Kant no desenvolvimento intelectual de Wundt, não o grau de adequação ou fidelidade da recepção wundtiana.

Uma última questão, porém, em aberto. O apelo a Kant permitiu-nos explicar somente o primeiro momento da ruptura teórica de Wundt, que diz respeito às teses 1 (panlogismo mental) e 3 (inferências inconscientes). Acontece que a recusa da natureza lógica do inconsciente não implica a impossibilidade de sua existência como processo psíquico de outra natureza. De fato, para rejeitar o inconsciente como processo psicológico real, Wundt foi obrigado a desenvolver uma outra estratégia, que consiste em dois passos: uma nova teoria da consciência e o deslocamento do inconsciente, primeiro para a dimensão fisiológica e depois para o domínio daquilo que não pode ser conhecido. Isso, contudo, extrapola os limites da presente investigação.

#### REFERÊNCIAS

ARAÚJO, S. F. *Wundt and the philosophical foundations of psychology: a reappraisal*. New York: Springer, 2016.

KANT, I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. In: KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*: Akademie-Ausgabe. Berlin: Reimer, 1911. v. 4. p. 465-565.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1998.

WUNDT, W. *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig und Heidelberg: C. F. Winter, 1862.

WUNDT, W. *Die physikalischen Axiome und Ihre Beziehung zum Causalprincip*. Erlangen: Enke, 1866.

WUNDT, W. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Engelmann, 1874.

WUNDT, W. *Über den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften*. Leipzig: Engelmann, 1876.

WUNDT, W. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 2nd ed. Leipzig: Engelmann, 1880.



## CAPÍTULO 15.

# KANT, PIAGET AND HALLIDAY: TOWARDS A LINGUISTIC IMPURE SYNTHETIC A PRIORI<sup>1</sup>

*Tristan Guillermo TORRIANI*

“Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen...”<sup>2</sup>

Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, I,1 (1766).

Recent research has thrown significant light on Kant’s views of language as well as on the quality of his own writing. It is not possible to reference it all here, so I apologize in advance for having to limit myself to a few contributions that have come to my attention as being the most necessary to mention.

---

<sup>1</sup> I dedicate this paper to the memory of my friend, South American Kant scholar Juan Adolfo Bonaccini (1964-2016). He will be sorely missed.

<sup>2</sup> “The methodical talk of learned institutions is often just an agreement to avoid a difficult question by its changeable word-meanings [...]” (my translation).

Forster (2012) argues that Kant's understanding of the relation between language and thought cannot be simply reduced to the dichotomous Enlightenment view usually associated to Descartes and Locke, no matter how much the "purely psychological terms" (FORSTER, 2012, p. 488) of the *Critiques* may suggest it. He notes that, both before and after the *Critiques*, Kant was more engaged with the linguistic dimension of thought. Therefore, he differentiates three moments.

In the first moment, Kant was influenced by a more linguistically inclined view promoted by Leibniz and Wolff. My favourite passage from this pre-critical period is the following, in which Kant anticipates 20<sup>th</sup> century attempts to clarify conceptual confusions by examining the different uses given to terms such as "spirit".

Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geist bedeute. Da ich es indessen oft selbst gebraucht oder andere habe brauchen hören, so muß doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches sein. Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten.<sup>3</sup> (KANT, 1766, p. 320).

When discussing entities whose existence is uncertain, Kant emphasized the need to clarify word meanings, and the empirical examination of usage was an approach that he considered helpful. In his view, if spiritualist issues were to be amenable to discursive reason, the mental faculty of understanding must be articulated with language use. Let us please consider the possibility of seeing this as our path to a linguistic impure a priori.

The footnote to this passage is also relevant, as it deals with the conditions for semantic clarification of verbal categorizing skills (concepts).

---

<sup>3</sup> "I do not know if there are spirits, and, what is more, I do not even know what the word "spirit" means. But, as I have often used it myself, and have heard others using it, something must be understood by it, whether this something be an illusion or reality. To tease out this hidden meaning, I will compare my badly understood concept of it with several other cases of its use, and, by observing with which it conforms to, and to which it is opposed, I hope to reveal its hidden meaning." (my translation).

Wenn der Begriff eines Geistes von unsern eignen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren ihn deutlich zu machen leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abstrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: Wie ist man denn zu diesem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abstraction geschehen ist? Ich antworte: Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort ohne Bewußtsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man erschlichene nennen. Dergleichen sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind, oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht.<sup>4</sup> (KANT, 1766, p. 320).

The footnote deals with the genetic issue, concerning logical-conceptual origin. If spiritual entities were concrete and could be identified empirically, we would have an operational empirical concept of “spirit”. We would just need to know what to look for in observable phenomena to be able to identify their spiritual character. Spiritual properties would be supervenient in relation to material properties. However, Kant noted that

---

<sup>4</sup> “If the concept of a spirit were something drawn from our own empirical concepts, the procedure to make it clear would be easy. It would suffice if we indicated the sensory and immaterial characteristics of that kind of being. And yet people talk about spirits even as their existence remains doubtful. Therefore, the concept of spiritual nature cannot be regarded as an abstraction drawn from experience. If you asked me, however, how this concept could originate at all other than by abstraction, I would reply that secret and obscure inferences produce many concepts during experience, which are then reproduced unconsciously without the original experience itself or its conceptual interpretation. One may call them surreptitious concepts. Most of them are just imaginary delusions, but they may be also partly true, for unclear reasonings are not always invalid. An expression acquires a definite meaning in the context of conversation and story telling, and it can only be unraveled by comparing it to several cases of usage that agree with it or not.” (my translation).

talk about spirits is possible without making an ontological commitment. If even a skeptic, materialist or pantheist can talk meaningfully about spirits, then the concept of “spirit”’s origin is not empirical and it cannot be obtained by removing some of its properties (abstraction). Kant explained the genesis of such surreptitious concepts as an unconscious process involving imagination, reasoning, and narrativity. The confusion created by such spurious concepts could be undone by what we could today call careful comparative pragmatic-semantic analysis. In these passages Kant displays a thorough understanding of the impure a priori character of philosophically oriented linguistic clarification.<sup>5</sup>

In the second moment, which coincides with the Critical period, Kant was at pains to avoid being associated to the radicalized linguistic view put forth by Herder and Hamann. Forster agrees with W. Waxman that, for this reason, Kant used (what at least look like) mentalistic terms and he minimized the role of language in thought. From the *Geisterseher* passages quoted above we can perfectly understand why: how could linguistic conceptual analysis, impure as it is, play a central role in determining the limits of pure reason? The transcendental path seemed much more promising to uphold a classical notion of universal, supra-historical, and impersonal reason.

If we chose to be loyal to the critical Kant, this would lead us away from my goal, the linguistic impure synthetic a priori. However, we should not forget what he says about the impure a priori in the Preface to the Second Edition of the *Critique of Pure Reason* (KANT, 1976, B3). He stresses first of all that the modal character of a statement, namely, its necessity, is a criterion for the apriority of a judgement. It is likely that the late-Wittgensteinian and Perspectivist notion that logical necessity could be established by an agreement between two speakers would have been unacceptable to him (ROS, 1990). As the Pragmatist C. I. Lewis

---

<sup>5</sup> Had Kant been able to extend this linguistic approach to other theological concepts beyond that of spirit, he could perhaps have ended up in a position closer to Pantheism, which, unfortunately, was not publicly defensible during Kant’s lifetime, notwithstanding its affirmation of the existence of a superior being (in response to atheism) and the concept of a mortal soul (in response to reductive materialism), without committing to the dubious notion of “life after death”.

(1923, p. 169)<sup>6</sup> puts it, “The a priori represents an attitude in some sense freely taken, a stipulation of the mind itself, and a stipulation which might be made in some other way if it suited our bent or need. Such truth is necessary as opposed to contingent, not as opposed to voluntary.”

The psychogenetic (but not Piagetian!) version of this linguistic view is that the notion of logical necessity can be established and negotiated only after language has been acquired. If this is so, the construction of all verbal categorizing skills (concepts) of discursive reason requires linguistic intelligence and happens *within* experience. It is important to note that Wittgensteinian grammatical rules are not drawn *from* experience as a source of knowledge, but are normatively instated *in* experience. Such rules just tell us how we ought to use terms within the language-game. The issue is deontic, not modal (possibility or necessity). Moreover, it is a priori, not a posteriori (as Quinean naturalizers seem mistakenly to believe), for it pertains to the construction (synthesis) of verbal categorizing skills (concepts) that have yet to interpret experience. But, most importantly, it is impure a priori, not pure.

The reason why the Critical period is so important, in spite of its justifiable tactical avoidance of verbal language, is that the notion of the impure a priori avoids the confusion and circularity of sloppy empiricist naturalization we often see in sociology of knowledge or cognitive science. In such subjects, the foundational issue becomes hopelessly muddled because the distinction between the synthetic a posteriori and the synthetic a priori is lost. Kant’s unbreakable grip on subsequent Philosophy is due to the fact that sooner or later we need to be able to examine our assumptions or axioms in themselves as reasons, regardless of what caused them. Concrete causal forces (synthetic a posteriori) are empirical relations in which not even a regular succession of events can be considered reliable enough to grant them the honorific “necessary”. Reasons and categories of the understanding (synthetic a priori) are normative. They require verbal categorizing skills to interpret the world in a certain perspective and to construct necessary relations. In so far as Philosophy is, in this sense, an Axiomatology, a Categoriology or a Criteriology, it can be suppressed in

---

<sup>6</sup> Reprinted in MOSER, P. K. *A priori knowledge*. Oxford u.a.: Oxford Univ. Pr, 1987.

scientific consciousness, but not for ever. And when it re-emerges, so does Kant's a priori.

In his general presentation of Kant's thought, Otfried Höffe (1996) mentions the linguistic issue in the metaphysical deduction of categories, which he breaks down into four steps. In step 1, the understanding operates in acts of judgement expressed linguistically in subject-predicate sentences (e.g., "All bodies are divisible" (B93)). In step 2, empty forms of judgement are at once independent and a precondition for experience, so they provide the categories. In step 3, the table of judgements is obtained from Formal Logic (and Indo-European languages). And in step 4, forms of judgements are correlated with the categories. Höffe takes stock of the criticism related to linguistic problem writing the following:

Seit den Anfängen der Kant-Diskussion wird die Urteilstafel als Prinzip der metaphysischen Deduktion kritisiert. Die Kategorientafel gilt als nicht wirklich begründet (...), oder als abhängig vom geschichtlichen Stand der Logik oder gar von der Struktur der Sprache, in der Kant spricht, zumindest vom Sprachtyp, dem Indogermanischen, dem das Deutsche angehört. In der Tat legt Kant eine fertige Urteilstafel vor, die er erläutert, aber nicht weiter begründet und im wesentlichen der formalen Logik seiner Zeit entnimmt. Der Vorwurf des Zufälligen ist daher berechtigt. Allerdings disqualifiziert er nicht die gesamte Deduktion, sondern nur ihren dritten Schritt, obwohl schon mit dem zweiten ein wesentliches Beweisziel erreicht ist. Ferner könnte man der Behauptung, die Urteilstafel sei von geschichtlich bedingten Sprachstrukturen abhängig, entgegenhalten, dass zwar nicht alle gewachsenen Sprachen über das vollständige System der logischen Formen verfügen, dass sie aber nicht verschiedene sich widersprechende Logiken enthalten können; doch ist dieses Argument umstritten.<sup>7</sup> (HÖFFE, 1996, p. 91).

---

<sup>7</sup>"The table of judgements as the principle for the metaphysical deduction has been criticised since the beginning of the Kant debate. The table of judgements is claimed to be not really grounded (...), or to be dependent on the historical state of logic or even on the structure, if not of Kant's language, at least of the Indo-Germanic type to which German belongs. Indeed, Kant has a table of judgements ready at hand, which he explicates, but does not ground further and which he essentially draws from the formal logic of his time. The reproach of arbitrariness is hence justified. However, that does not disqualify the whole deduction, but only its third step, while with the second step a significant logical aim is achieved. Moreover, one could counter the objection that the table of judgements is dependent upon historically conditioned linguistic structures by admitting that indeed, not all developed languages possess the complete system of logical forms, but that such languages could not contain self-contradictory logics; and yet this argument is controversial." (My translation).

One would be at pains to uphold Kant's table of judgements if one insisted on maintaining its original form today. However, as I have tried to argue above, the abandonment of the concept of the impure a priori is disastrous from the epistemological point of view. If maintained, the concept of the impure a priori can accommodate the need to acknowledge the central role of verbal language in the development of discursive reason (understanding). A lot can and should be salvaged from the *Critiques*. But we need tolerance for quasi-Kantian stances that lead towards Pragmatism, Perspectivism, Constructivism, and weak or indirect Realism. For example, C. I. Lewis (1923, p. 177) suggests that "Conceptions, such as those of logic, which are least likely to be affected by the opening of new ranges of experience, represent the most stable of our categories; but none of them is beyond the possibility of alteration." Even if categories and empirical concepts come to be anchored in verbal language, Kant's hierarchical subordination of the latter to the former remains perfectly reasonable and defensible.

When we trace our intellectual genealogy back to Kant, it is indeed important not to misconstrue him anachronistically. But sometimes as scholars we need to make hard choices as to what to keep and what to drop. As Ros (1990) notes, Kant endorsed a notion of universal reason shared by all individuals, but that transcended them. Access to this universal reason did not require language, and could be obtained by formal and representational reasoning. This venerated Aristotelian notion of the *nous* had not yet been completely discarded at Kant's time, for it was thought to guarantee a possibility of intersubjective foundation for predicative statements. We are talking about non-psychological thought that alone can be the pathway to universal, necessary and objective (in a direct Realist sense) knowledge. Frege's so-called thoughts (*Gedanken*) are such Platonic entities. I will label this metaphysical, direct Realist, view "the noetic pathway", for it will be important in what follows to keep it clearly distinct from what we usually understand as the psychological pathway.

Patricia Kitcher's (1990) struggle against anti-psychologism is particularly relevant and instructive in this regard. She acknowledges

the unavoidable subjectivity and is-ought fallacy involved in strong psychologistic interpretations (Reinhold, Fries) of the *Critique of Pure Reason*. To remediate this she proposes a “weak psychologism” instead.

“Weak psychologism” is the view that psychological facts may be important to philosophical or normative claims, even though they cannot establish such claims. In logic, even weak psychologism seems inappropriate. Given Frege’s influence, however, weak psychologism was also banished from the rest of Philosophy. This move now appears extreme. For how can we hope to understand the nature of thought or the limits of knowledge – or to prescribe methods for improving our reasoning practices – without having some understanding of the capacities that make cognition possible? / Kant’s epistemology is clearly weakly psychologistic. It does not, for that reason, rest on a fallacy of confusing the normative with the factual (KITCHER, 1990, p. 9).

Kitcher’s complaint against Fregean extremism is, I submit, wholly justified, but incomplete. What I have above called the “noetic pathway” view tries to construct epistemological intersubjectivity on formal grounds and happens to be popular among mathematical thinkers. This is understandable because mathematical operations can be pursued without apparently depending so much on our minds or language and their results do obtain remarkable intersubjective consensus. In other words, mathematics appears to be at least in part autonomous. This may explain why since Pythagoras it has become such a dominant ideal for knowledge. Unfortunately, even if mathematical reasoning does indeed enjoy a certain autonomy, it cannot provide a sufficiently rich basis for knowledge in general. Mind and language are unavoidable. Without the notion of a mind we cannot provide a convincing account of cognition, as Kitcher points out. Without language, communication would be limited. But Kitcher hardly discusses the role of verbal language in cognition at all. This is a problematic omission, even in the absence of any explicit “anti-linguisticism” on her part. To a degree, though, it is excusable because of what Forster said about Kant’s calculated avoidance in the *Critiques* of any association with Herder’s and Hamann’s linguistic radicalism.

To counter the “noetic pathway” view, the linguistic kind of conceptual analysis Kant mentions in *Geisterseher* would have been a



better starting point than the *Critiques*. However, one needs to not only reject anti-psychologism, but also anti-linguisticism. By choosing a weak psychologism without facing the linguistic issue, Kitcher remains locked within the *Critiques*' mentalism, which ultimately cannot answer objections against solipsism. Without language, one misses the path to a credible account of intersubjectivity.

The philosophical imperative of avoiding mentalistic solipsism by following the linguistic path should override any qualms, as we see in Höffe and Kitcher, about preserving the plausibility this or that argument of Kant's Critical period. Scholarship places the tough demand on us to be historically accurate, but we also need to be sufficiently free to select what we understand to be the author's currently most tenable positions and distinctions. For it is upon them that we can then go on to construct an interpretation that is also promising continuation.

In general terms, the impure a priori can and ought to be preserved. The distinction between empirical concepts and categories is also justifiable, although their "deduction" would require considerable reconstruction in normative-linguistic terms (Wittgenstein's grammar). The linguistification of synthesis requires what Ros (2005) develops within a Perspectivism that acknowledges an independent reality (being in this sense ontologically realistic). Our verbal categorizing skills (concepts) for inanimate matter, mechanism, organism, agent and person may overlap. For example, a human being can be categorized as a person, a conscious agent, an organism, a mechanism and also made up of matter. However, we tend to deal with this conceptual superimposition in an unfortunate, reductionist, way. This creates the philosophical mind-body problem, for we struggle to reduce several levels of description to one, and this is bound to fail. If we try to reduce the concept of the human being to the personal level, we miss the physical and biological levels. If we give preference to the physical level, we miss the phenomenology of (self)-consciousness. Ros's solution is to accept the superimposition of several levels of description and explanation, but then provide transitions between them. We may start from the physical level, which describes entities that are subject to external causal pressures. Machines initiate a new level of complexity because they

can execute programmed functions, but being closed systems, are subject to entropy. Organisms are open to the environment and can initiate movements on their own. Agents are animals with conscious abilities to interact with others and their environment. Persons can be discerned by the added capacity to establish, follow and revise rules.

In Ros' proposal, each step in the added description of complexity is synthetic a priori. It is a priori because it is logically prior to the interpretation of sensory experience. It is synthetic (or metagrammatical)<sup>8</sup> because it enriches our conceptual scheme. The universality, necessity and objectivity of the Kantian pure a priori has been significantly altered, but not lost (ROS, 1990). Universality is a future potential and depends on the acceptance by free speakers of grammatical rules. In other words, if all speakers agree to change the meaning of the term "marriage" so as to include same sex couples, then the concept of gay marriage becomes universal. Necessity obtains only within a conceptual scheme or grammar. If we argue modally for the necessity of a conceptual scheme as a whole, we are being dogmatic. If we point to its possibility, that is interesting but insufficient for it to be considered. That is, the proponent of a conceptual scheme will need to suggest it as a future perspective (or way of speaking) that *ought* (deontic operator) to be adopted by others. Objectivity depends upon previous intersubjective agreement as to what is real.

These changes are so extensive that one might wonder whether this quasi-Kantianism I am defending ought not to renounce to its claim of descent from Kant. However, post-Kantian thought has yet to find a convincing way to distinguish between conceptual and empirical issues. Moreover, at least as far as I am concerned, a return to a "noetic pathway" à la Frege and Husserl is hopelessly aporetic. Just like the concept of "spirit" in the *Geisterseher* (as opposed to that of an embodied, mortal soul), the concept of "non-psychological thought" makes little sense and generates unhelpful confusion.

In the third moment, Forster argues that Kant returned to the linguistic approach because it did not threaten the a priori character of

---

<sup>8</sup> Ros distinguishes between argumentation within a grammar or set of rules (intragrammatical), which allows for necessary relations, and argumentation about a grammar (metagrammatical), which is optional or facultative.

Transcendental Philosophy anymore. Thus, in his *Anthropology*, Kant makes numerous interesting empirical remarks about verbal language in its relation to the constitution of the self in children, for instance. In particular, he shows no qualms about recognising the need of verbal language for thought.

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen. Denken ist Reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) Hören.<sup>9</sup> (KANT, 1798, p. 192).

One could even protest that Kant is too generous, apparently granting a cognitive status to any linguistic manifestation whatsoever (“All language is a signification of thought”). His anthropological reference to Tahiti is particularly fortunate for my purpose, as it anticipates the later contributions of not only of Humboldt (1998), but of Malinowski, Whorf, Firth, and Halliday, which I find important to relate to Kant.

Late short texts such as “On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy” (KANT, 1985b) make powerful philosophical statements and relate them to language and society. In an age of propaganda, fake news, (dis)information wars, media indoctrination and brainwashing, it is hard to outclass the punch of Kant’s defence of truthfulness, regardless of any consequentialist considerations.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin

---

<sup>9</sup>“All language is a signification of thought and, on the other hand, the best way of signifying thought is through language, the greatest instrument for understanding ourselves and others. Thinking is speaking with oneself (the Indians of Tahiti call thinking “speech in the belly”); consequently it is also listening to oneself inwardly (by means of the reproductive power of imagination).” (KANT, 2006, p. 84, Loudon translation).

auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge also, bloß als vorsätzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem andern schaden müsse; .... Denn sie schadet jederzeit einem andern, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht. [...] Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.<sup>10</sup> (KANT, 1985a, p. 124-125).

In spite of all this, Forster's final assessment is that Kant lacked an original philosophy of language, notwithstanding his awareness of current developments, given his acquaintance with Hamann and Herder.

Concerning Kant's language and, in particular, his writing, Goetschel (1994), Bezzola (1993), Naumann (1999), Zammito (2002) provide context and analysis that undermine the conventional view that he simply wrote poorly and lacked style. There is ample room for further discourse analysis of Kant's texts and it seems to me a promising line of research.

In light of this research, we can positively state that: (1) Kant was an exceedingly able author who created a new genre of academic writing in the *Critiques*, possibly the greatest record of the human struggle for self-knowledge in modern history, and who definitely put German on the map as a major language of European Philosophy; (2) Kant did understand that language was important for thought, but deliberately avoided exploring

---

<sup>10</sup> "Truthfulness in statements that cannot be avoided is the formal duty of man to everyone, however great the disadvantage that may arise therefrom for him or for any other. And even though by telling an untruth I do no wrong to him who unjustly compels me to make a statement, yet by this falsification, which as such can be called a lie (though not in a juridical sense), I do wrong to duty in general in a most essential point. That is, as far as in me lies I bring it about that statements (declarations) in general find no credence, and hence also that all rights based on contracts become void and lose their force, and this is a wrong done to mankind in general. / Hence a lie defined merely as an intentionally untruthful declaration to another man does not require the additional condition that it must do harm to another; [...]. For a lie always harms another; if not some other human being, then it nevertheless does harm to humanity in general, inasmuch as it vitiates the very source of right. [...] To be truthful (honest) in all declarations is, therefore, a sacred and unconditionally commanding law of reason that admits of no expediency whatsoever."

this possibility in his *Critiques* because he wanted to uphold a supra-historical ideal of a priori reason.

Concerning (1), the impact of Kant's achievement can be appreciated over the course of the last two hundred years. The recent development of digital humanities and corpus linguistics coupled with discourse analysis allows for more detailed analyses that not only examine Kant's wording, but also clarify his thought and stance on philosophical issues. The Bonner Kant-Korpus has been online (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>) since 2008 and enables researchers to access and search his work very effectively. Philosophers and historians of Philosophy are usually well trained in reading and interpreting classical texts. However, information technology has led to the development of new linguistic techniques that may be relevant for philosophical interpretation of texts. For example, Kant's complete works in the Berlin Academy edition (vols. 1-23), when searched for certain terms, provide the following results.

German Term	English Translation	Number of Hits	Number of Pages
Sprache	Language	365	291
Grammatik	Grammar	13	12
Satz	Sentence	1670	1125
Wort	Word	502	451
Semantik	Semantics	1	0
Bedeutung	Reference	577	468
Sinn	Meaning	834	640

Concerning (2), the situation is much more delicate and potentially controversial. It is important to distinguish between three categories: mind, language and non-psychological (or formal, abstract, impersonal) thought. Later developments have indeed confirmed not only the truism that language is indispensable for discursive reason (understanding), but also that access to mental representations *of our interlocutors* must be unavoidably mediated by some kind of communication (verbal or not). The point of departure for argumentation must be intersubjective *and* linguistic in a general sense. An impersonal formal reason, much as God's mind once was for medieval thinkers, which guarantees objectivity, necessity

and universality a priori seems today unavailable in an intersubjectively consensual way. In other words, claims to invoke the authority of a pre-existing universal reason are inherently problematical and hence cannot serve as a standard or foundation to solve conflicts of opinion.

As Kant himself indicated, one way out would be for humanity to construct a future metaphysics. But a future reason that would educate humanity (Lessing, Herder) by enshrining global scientific, moral and cultural standards requires negotiation in a shared language (a *lingua franca* such as English). Kant hoped that invoking universal reason could prevent the historical, cultural and linguistic relativity that has since plagued philosophical argumentation, above all in post-modernity. He identified the danger in his 1796 essay “On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy”, where he (not Nietzsche!) surprisingly accused Plato of being a mystagogue. Philosophers have for ages tried to contain chaos proliferating in discourse by appealing to linguistically transcendent foundations, be they mathematical, metaphysical, or theological. One may remind oneself of Pythagoras’ numbers, Plato’s utopian Ideas and Aristotle’s essences grounded in metaphysical Nature. This does not seem tenable anymore. However, having admitted the importance of linguistic mediation for philosophical argumentation, one should not go overboard as Herder and Hamann apparently did in proposing a general dependence of all mental life on language.

Twentieth-century analytic philosophers sought to solve the fundamental problems of Philosophy by paying special attention to language and, in particular, to the use of conceptual terms that guide philosophical inquiry (“justice”, “knowledge”, “meaning”, “truth”, “existence”, etc.). Philosophical problems were understood as conceptual confusions or category mistakes that arose from the sloppy use of poorly defined nouns that named the traditional big questions. The development of formal logic at the hands of Frege, Russell and Wittgenstein seemed to promise cutting edge advances in philosophical analysis as well. From a methodological point of view, hope was placed in the “divide and conquer” tactic. In addition to being generated by linguistic confusion, philosophical problems were seen as being too general and should, hence, be cut up

into more manageable pieces. This fragmentation would be consistent with the division of intellectual labor in the sciences, thus providing philosophers with a proper niche in the highly competitive university system. Furthermore, special importance was conferred to analytic sentences because their truth could be determined by just examining the meaning of their terms, something available in principle to any language user, while synthetic a posteriori sentences would require empirical means of verification or falsification.

As the analytic philosophy movement advanced, some philosophers preferred an approach based on formal or mathematical logic, while others felt compelled to give more attention to the complexity of natural (or ordinary) language. What we have become accustomed to call the “linguistic turn” relates more properly to the followers of the later Wittgenstein, G. Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, P. Grice and J. Searle than to the former group. We owe these authors very valuable distinctions and a heightened sense of how the complexity of human communication is philosophically relevant.

However, disagreement persists in the philosophical community as to whether the linguistic approach properly addresses the deepest concerns of Philosophy, as it seems to reduce problem-solving in the field to terminological clarification. For it is clear that philosophical disagreement arises not only from linguistic misunderstanding, but also from divergent interests that guide the frameworks we choose to interpret the world. From the perspective of this more traditional, metaphysically-oriented group of philosophers, a concern with words is incompatible with a deeper inquiry into what is real. There is supposedly something beyond the words we use, which defies our comprehension. The challenge of Philosophy would be to cut through the veil of language and to reveal reality as it is in itself. This philosophy of language explains the distaste and contempt metaphysically-oriented philosophers may from time to time privately express regarding the linguistic turn.

Another part of the philosophical community, which can be described as science-oriented, has followed W. Sellars, W. V. O. Quine, D. Dennett towards what is somewhat awkwardly called “cognitive science”,

the multidisciplinary study cognition, language, mind, brain, and artificial intelligence. A central claim of this movement is that Philosophy and Science are on a continuum and that it would be worthwhile to attack philosophical problems using empirical or mathematical approaches common to science (naturalized epistemology). From the perspective of cognitive science, linguistic analysis is useful but limited, for it can lead to “armchair theorizing” that contributes no new data and just reinterprets what is already known from a different theoretical perspective. The move towards empirical and mathematical methods is unavoidable if one wants to go beyond work on analytic sentences and into synthetic knowledge. From an institutional and even social point of view, participation in cognitive science research groups allows philosophers to present themselves as being aligned with mainstream science, as opposed to being just critical outsiders. As twenty-first century universities place greater emphasis on applied sciences, Philosophy along with basic science suffers cuts in funding and moral support. Social science, although it deals with other subjects, offers a comparable outlet away from pure linguistic analysis to synthetic a posteriori knowledge and towards an engagement with applied issues that get a lot of public attention.

Jean Piaget (1896-1980) is a remarkable example of the philosopher-scientist type whose work was as relevant to twentieth-century Philosophy as that of Heidegger, Russell or Wittgenstein. His lack of popularity among philosophers may be due to the mistaken perception that he was mainly a child psychologist, while he actually understood himself as an epistemologist pursuing philosophical interests by approaching them empirically and developmentally. In addition, he wrote a book, *Insights and Illusions of Philosophy*, that politely demolished phenomenological approaches to Psychology. Piaget regarded Philosophy as a self-reflection that coordinates values, so it could not purport to be anything more than wisdom, although it could contribute to particular sciences if it functioned as an internal epistemology.



Concerning language, Piaget et al. (1973)<sup>11</sup> was convinced by research conducted by himself and others that it was a somewhat secondary phenomenon that more followed than led cognitive development. For this reason, his whole thought can be related to Kant's stance in the Critical period, in spite of his psychological approach, which many may consider un-Kantian. He noted that sensorimotor intelligence went through a fundamental and self-contained cycle of development in the baby's two first years without needing language (understood as complex articulated verbal communication). Cognitive development depended on the baby physically interacting with objects and people, discovering intrinsically pleasing activities (J.M. Baldwin's circular reactions), adapting (by assimilating and accommodating) to the external world, and learning to differentiate between self and other (overcoming egocentrism). Action that consolidated what he called *schèmes*, established behavioural patterns, seemed to him much more important than anything else. If we draw an analogy with muscle tissue, the mind could be seen as being composed as multiple fibres (*schèmes*) that require exercise to grow and acquire strength. During development, they could split (differentiate) or combine (integrate), incorporate external properties (assimilation) or modify themselves to adjust to outer conditions (accommodation). Piaget adopted Saussure's distinction between the signifier and the signified while locating it in the context of children's language acquisition. While the signifier is a somewhat arbitrary acoustic shell that is of interest to the phonologist, the signified are meanings constructed progressively during the child's cognitive development and are relevant to the psychologist. This emphasis on mental content and representation is a hallmark of the so-called cognitive revolution, which contributed to a renewed interest in Piaget after the 1950s.

As Inhelder and Karmiloff-Smith (1978, p. 5) put it: "Piaget did not neglect language. What he did reject, however, was a long-established view that knowledge of the human mind would necessarily stem from knowledge of the human language. He also questioned that it was language that structured thought." Piaget rejected the linguistic view for

---

<sup>11</sup> Original: Ajuriaguerra, J. D.; Piaget, J. *Problèmes de psycho-linguistique*: Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française, Neuchâtel, 1962. Paris: Presses univ. de France (1963).

two reasons. The first is that he had a narrow notion of language as verbal communication, which led his followers, such as Hans Furth and Hermine Sinclair, to interpret the acquisition of verbal ability as being dependent on general cognitive development as a necessary precondition for the proper use of words. Sinclair's work indicated that it was useless to teach a child to use conceptual terms if they did not already possess the cognitive ability to understand what those words were supposed to mean or accomplish. Furth's work on congenitally deaf children tried to demonstrate that intellectual development did not depend on language understood as verbal or sign communication. The second reason is that Piaget took the baby's two-year sensorimotor development as the deeper structural foundation of mathematical knowledge. C. I. Lewis (1923) discusses the *a priori* in a way compatible with Piaget's view of sensorimotor intelligence because of the centrality of action.

Mind contributes to experience the element of order, of classification, categories, and definition. Without such, experience would be unintelligible. Our knowledge of the validity of these is simply consciousness of our own fundamental ways of acting and our own intellectual intent. Without this element, knowledge is impossible, and it is here that whatever truths are necessary and independent of experience must be found. But the commerce between our categorical ways of acting, our pragmatic interests, and the particular character of experience, is closer than we have realized. No explanation of any one of these can be complete without consideration of the other two. (LEWIS, 1923, p. 177).

However, Piaget's view had to face opposition on two major fronts. One came from followers of Chomsky and Fodor, who insisted upon the innate character of human abilities and propose the notion of specific modules. To these, Piaget replied that he had always admitted the innateness of certain abilities, but close observation of development showed that they underwent transformations that required the role of an active constructing subject progressing in stages. Margalit (1976), siding with Piaget against Fodor and Chomsky, recognized the difficulty with eliminating bad interpretation and translation in experiments, but maintained that the possibility of child-adult communication required

the postulation that the difference between ages is qualitative, and not only quantitative. Karmiloff-Smith's (1981, 1992) significant updates and revisions of Piaget's theory have allowed her to concede what is needed to nativist defenders of modularity while retaining the notion of domain-general cognitive development.

The other source of opposition comes from followers of Vygotsky and J. Bruner, who saw a lack of the social dimension in Piaget's account. Piaget's general answer to the former was that if we want to understand ontogeny as the development of the individual, one must recognise the centrality of the individual's own self in doing the constructing. Moreover, he never denied the importance of social and affective factors. Unfortunately, this has not been enough to counter the dissatisfaction summed up Alison J. Elliot when she writes that "On the whole, unfortunately, Piaget's contribution to theories of language development is negative" (ELLIOT, 1989, p. 50). However, major contemporary linguist Michael Alexander Kirkwood Halliday (1925- ) studied his son Nigel's linguistic development, just as Piaget had done with his own children Jacqueline, Lucienne and Laurent, and cited Piaget in (HALLIDAY, 1975). Halliday (PARRET, 1974, p. 114)<sup>12</sup> admitted that he was rather more oriented towards anthropology (Malinowsky) and sociology (Basil Bernstein) than towards philosophy (Descartes) or psychology as N. Chomsky was. He considered child language to be two-stratal and identified its several functions: instrumental, regulatory, interactional, personal, heuristic, imaginative, informative, mathetic. Adult language would be tri-stratal, and would have three functions: ideational, inter-personal, and textual. Piaget's work is particularly relevant for the ideational function. Thus, one can see how Halliday and Piaget can complement each other. It is a pity that Carol Painter (2005), an important Hallidayan, reproduces the conventionally negative view of Piaget to side with Vygotsky and J. Bruner on the social issue. However, not only does Piaget actually acknowledge the role of social interaction, but Halliday accepts the concept of an active constructive self. As Peter Doughty (HALLIDAY, 1975, p. viii) puts it:

---

<sup>12</sup> Halliday's interview with Parret was republished in Martin (2013).

[...] to talk of learning language is to put the emphasis upon the process itself and to see the child as an active participant in the process. [...] If we adopt this perspective on the child learning its language, however, we are seeing the child as an active agent in creating meaning for itself out of its encounter with the people and events of its experience.

To conclude, I would like to suggest the linguistic impure synthetic a priori as a foundational connection between apparently unrelated authors such as Kant, Piaget and Halliday. Alvin Leong Ping (2004) is one of the few researchers I could find who explicitly links these authors while discussing cognitive schemata underlying the theme-rheme distinction, and I hope others will follow.

## REFERENCES

- BEZZOLA, T. *Die rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel: ein beitrag zur philosophieggeschichte der rhetorik*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- ELLIOT, A. J. *Child language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- FORSTER, M. Kant's philosophy of language? *Tijdschrift Voor Filosofie*, Leuven, v. 74, n. 3, p. 485-511, 2012. Available in: <http://www.jstor.org/stable/23530293>. Access in: 18 Jan. 2018.
- GOETSCHEL, W. *Constituting critique: Kant's writing as critical praxis*. Durham: Duke Univ. Press, 1994.
- HALLIDAY, M. A. *Learning how to mean: explorations in the development of language*. London: Arnold, 1975.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. 4th ed. rev. München: Beck, C H, 1996.
- HUMBOLDT, W. V. *Über die verschiedenheit des menschlichen sprachbaues und ihren eauf die geistige entwicklung des menschengeschlechts*. Ed. D. D. Cesare. Paderborn: Schöningh, 1998.
- INHOLDER, B.; KARMILOFF-SMITH, A. Thought and Language. In: PRESSEISEN, B. Z.; GOLDSTEIN, D.; APPEL, M. H. (ed.). *Topics in cognitive development: language and operational thought*. London & NY: Plenum Press, 1978. v. 2. p. 3-10.

- KANT, I. *Träume eines geistersehers, erläutert durch träume der metaphysik*. 1766. Available from: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/315.html>. Access: 20 Jan. 2018.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek ed. Raymund Schmidt Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- KANT, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: ZEHBE, J. (ed.) *Immanuel Kant: was ist aufklärung?* aufsätze zur geschichte und philosophie. 3rd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985a. p. 123-128. Available from: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/423.html>. Access: 20 Jan. 2018.
- KANT, I. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der philosophie. In: ZEHBE, J. (ed.) *Immanuel Kant: was ist aufklärung?* aufsätze zur geschichte und philosophie. 3rd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985b. p. 94-110. Available from: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/387.html>. Access: 20 Jan. 2018.
- KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trans R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. [Original (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Philosophische Bibliothek, Karl Vorländer, editor. Hamburg: Meiner, 1980]. Available from: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/117.html>. Access: 20 Jan. 2018.
- KARMILOFF-SMITH, A. *A functional approach to child language: a study of determiners and reference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- KARMILOFF-SMITH, A. *Beyond modularity: developmental perspective on cognitive science*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. New York: Oxford University Press, 1990.
- LEWIS, C. I. A pragmatic conception of the a priori. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 20, n. 7, p. 169-177, 1923. Available from: [https://www.jstor.org/stable/2939833?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2939833?seq=1#metadata_info_tab_contents). Access: 20 Jan. 2018.
- MARGALIT, A. Talking with children, Piaget style. In: KASHER, A. (ed.). *Language in focus: foundations, methods and systems*. Essays in memory of Yehoshua Bar-Hillel. Dordrecht: D. Reidel, 1976. p. 457-471.
- MARTIN, J. R. (ed.). *Interviews with M.A.K. Halliday: Language turned back on himself*. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- NAUMANN, B. Kants stil. Literarischer aspekte systematischer philosophie. In: FABER, R.; NEUMANN, B. *Literarische philosophie, philosophische Literatur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. p. 97-112.
- PAINTER, C. *Learning through language in early childhood*. London: Continuum, 2005.
- PARRET, H. *Discussing language*. The Hague: Mouton, 1974.

PIAGET, J. AJURIAGUERRA, J.; BRESSON, F.; FRAISSE, P.; INHELDER, B.; OLÉRON, P. *Problemas de psicolingüística*. Tradução de A. Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

PING, A. L. *Theme and rheme: an alternative account*. Bern: Lang, 2004.

ROS, A. *Begründung und begriff: wandlungen des verständnisses begrifflicher argumentationen*. Hamburg: Meiner, 1990.

ROS, A. *Materie und geist: eine philosophische Untersuchung*. Paderborn: Mentis, 2005.

ZAMMITO, J. H. *Kant, Herder, and the birth of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

## SOBRE OS AUTORES

### **BERND ERNST DÖRFLINGER**

Graduation in Mainz 1986 with a thesis on Kant's "Critique of Judgment", habilitation in 1995 with the writing "Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants". Since 1999 co-editor of the *Kant-Studien* and the *Kantstudien-Ergänzungshefte*. Since 2000 Professor of philosophy at the university of Trier and head of the Kant research center. Since 2004 first chairman of the Kant-Gesellschaft. (doerflin@uni-trier.de)

### **DIEGO KOSBIAU TREVISAN**

É pesquisador de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e realizou estágio de Pós-Doutorado na Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU) (2017-2018). É Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e pela Johannes Gutenberg-Universität Mainz (JGU) (2015). É integrante do Grupo de Filosofia Alemã e da comissão editorial dos Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, ambos da USP. Autor de *Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juristischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft* (Königshausen und Neumann, 2018), publicou artigos sobre Kant e filosofia moderna, além de traduzir algumas Reflexões kantianas e, junto com Bruno Nadai e Monique Hulshof, os Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude, de Kant (Vozes, 2013). (diegokosbiau@hotmail.com)

## **FERNANDO MANUEL FERREIRA DA SILVA**

Fernando Manuel Ferreira da Silva, n. 1981. Pós-Doutorando e membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Doutoramento em 2016, sobre a crítica da identidade nos «Fichte-Studien» de Novalis. Principais interesses de investigação: Estética e Antropologia kantianas, Idealismo e Romantismo alemães, em autores tais como Baumgarten, Kant, Fichte, Novalis, Fr. Schlegel ou Hölderlin, tendo publicado sobre e traduzido vários destes. Principais publicações: ‘The poem of the understanding is philosophy’. Novalis and the art of self-critique, in Mimesis Verlag, Germany (t. b. p. in 2019); «Das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden». Sobre o pensamento principal da filosofia de Platão segundo Schelling», in Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2017; «Um “segredo procedimento da alma dos homens”: Kant sobre o problema das representações obscuras», in Con-textos Kantianos, 2017. (frndsilva@portugalmail.pt)

## **ISABEL COELHO FRAGELLI**

Isabel Coelho Fragelli é formada em Filosofia (2002-2007) pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) e possui Doutorado Direto (2014) pela mesma instituição. Realizou um Pós-Doutorado (2014-2015) em Filosofia pela Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne (França). Foi professora substituta (2015-2016) do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (DFMC/UFSCar). Possui conhecimentos especializados nas áreas de Estética e História da Filosofia Moderna, tendo se dedicado particularmente ao estudo da filosofia alemã do século XVIII. Atualmente, desenvolve uma pesquisa de Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), cujo título é: A morfologia no pensamento alemão, de Leibniz a Kant. (belfragelli@gmail.com)

## **JOEL THIAGO KLEIN**

Professor de Filosofia Moderna da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Pesquisador do CNPq. Bolsista Alexander Von Humboldt Foundation. Editor da Studia Kantiana (Revista da Sociedade Kant



Brasileira). Membro da Diretoria da Sociedade Kant Brasileira (Gestão 2014-2018). Membro associado do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. (jthklein@yahoo.com.br)

### **JOSÉ MIRANDA JUSTO (N. 1951)**

PhD – Universidade de Lisboa – 1990: História da Filosofia da Linguagem. Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (aposentado desde 2017). Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa desde a respectiva criação. No CFUL foi Investigador Principal dos projectos FCT “Sujeito e Passividade” e “S. Kierkegaard: tradução de obras”. Desde 2016 dirige o projecto de investigação FCT “Experimentação e Dissidência”. Áreas de investigação e de publicação: História da Filosofia da Linguagem, Hermenêutica, Estética e Filosofia da Arte, Filosofia da História, Estudos Hamannianos, Estudos Kierkegaardianos, Estudos Deleuzianos, Filosofia da Tradução. Tem várias dezenas de publicações nas áreas mencionadas, entre livros, artigos, conferências, traduções anotadas e antologias de textos críticos. (josemmjusto@gmail.com)

### **LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS**

É Professor Catedrático (aposentado desde janeiro de 2012) da Universidade de Lisboa, onde lecionou no Departamento de Filosofia disciplinas e seminários sobre Filosofia Moderna, Filosofia do Renascimento, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Educação, Estética, Filosofia da Natureza e Pensamento Português. Foi Professor convidado em várias universidades portuguesas e Professor Visitante em várias universidades brasileiras (UNESP, Marília; UFSC, Florianópolis; UFRN, Natal). Foi Diretor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (2008–2011) e Cofundador (1993), Editor científico (1993–2000) e Diretor (2001–2011) da revista *Philosophica*. É autor de: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano* (1989; 1994); *A razão sensível. Estudos Kantianos* (1994); *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens* (2001; 2013); *Antero de Quental, uma visão moral do mundo* (2002); *Linguagem,*

*Retórica e Filosofia no Renascimento* (2004); *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade* (2007); *Melancolia e apocalipse. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro* (2008; publicação em tradução italiana: 2017); *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia política* (2012); *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-epistemologia kantiana* (2012). É editor ou co-editor de várias obras, dentre as quais destaca: *Kant: Posteridade e Actualidade* (2007); *Was ist der Mensch?/Que é o Homem? – Antropologia, Estética e Teleologia em Kant* (2010); *Filosofia & Atualidade. Problemas, Métodos, Linguagens* (2015); *Nietzsche, German Idealism and its Critics* (WdG, 2015). (leonels@netcabo.pt)

## LUIGI CARANTI

(Ph.D. Boston University) is associate professor of political philosophy at the Università di Catania. He worked as researcher in various international institutions including the School of International and Public Affairs of Columbia University, the Australian National University and the Philipps-Universität – Marburg. His studies mainly concern the philosophy of Kant. Caranti has provided contributions on the theoretical, practical, aesthetic and political dimensions of Kant's thought. Recently, his interests focus on the theory of human rights, democratic peace theory, and the scientific and philosophical debate concerning the causes of world poverty. Caranti has directed projects funded by the European Commission. In particular, the EU-Australia student and faculty exchange program and 6 research projects (4 Marie Curie grants, 3 DAAD grants) for which he has attracted about 1.3M€. Caranti is the author of five monographs including *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress* (UWP 2017) and *Kant and the Scandal of Philosophy* (University of Toronto Press 2007). Caranti has published in national and international peer reviewed journals such as *Journal of Political Philosophy*, *Journal of International Political Theory*, *Kant Studien*, *Theoria*, *Journal of Human Rights*, *Rivista di Filosofia*. (lcaranti@gmail.com)

### **MARIO SPEZZAPRIA**

É professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso, e pesquisador de pós-doutorado na Universidade de São Paulo. Ocupa-se da história da filosofia alemã do século XVIII, em particular de questões de estética, antropologia e psicologia empírica. Sobre Hamann, publicou *Credenza e ragione scettica: L'influenza di Hume nel pensiero di J. G. Hamann*. Prefazione di Márcio Suzuki. Torino: Nuova Trauben, 2017. (mariospezzapria@yahoo.it)

### **MARITA RAINSBOROUGH**

Works on her habilitation thesis at the University of Hamburg and is a lecturer at the University of Kiel. One of her research focuses is the topicality of Kant's philosophy, in particular with regard to his philosophy of history and cosmopolitanism. She has published a number of articles on this topic, such as "Rethinking Kant's Shorter Writings. Kant's Philosophy of History and the Actual Cosmopolitanism". In: Orden Jimenez, Rafael V.; Rivera de Rosales, Jacinto; Sánchez Madrid, Nuria; Hanna, Robert; Loudon, Robert (eds.): *Kant's Shorter Writing: Critical Paths outside the Critiques*. Newcastle upon Tyne (Cambridge Scholars Publishing), 2016, 473-490 and "Another Cosmopolitanism. Seyla Benhabib's Antwort auf Kants philosophisches Konzept des Kosmopolitismus". In: Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo (ed.): *Estudos Kantianos*. Marília, Vol. 2, No. 1, Jan./Jun., 2014, 125-142. Further areas of research include Foucault and French theory; subject philosophy; the philosophy of emotion; philosophical aesthetics; cultural philosophy; intercultural philosophy; African philosophy and post-colonial theory/philosophy. (marita.rainsborough@gmail.com)

### **MONIQUE HULSHOF**

Monique Hulshof é professora de ética do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduou-se (2005) e doutorou-se (2011) na Universidade de São Paulo (USP), com estágio de

doutorado sanduíche na Universidade de Frankfurt e na Universidade de Konstanz, Alemanha (2009). Realizou estágios de pesquisa na Universidade Paris I-Sorbonne (2013), na Universidade de Groningen (2017) e na Universidade de Toronto (2019). Publicou a tradução da Crítica da razão prática em 2016. Faz parte da diretoria da Sociedade Kant Brasileira e é editora da Revista Studia Kantiana. Suas pesquisas estão centradas em filosofia moral e política de Kant e em teoria feminista. Atualmente coordena projeto de pesquisa sobre a autonomia moral e uso público da razão em Kant, com Auxílio regular FAPESP. (mohulshof@gmail.com)

### **PEDRO GERALDO APARECIDO NOVELLI**

Assistent Professor der Fakultät für Philosophie und Wissenschaften, Staatliche Universität São Paulo (UNESP), Marília-SP, Brasil. (penovelli@gmail.com)

### **SAULO DE FREITAS ARAUJO**

Possui graduação em Psicologia (UFJF), mestrado (UFSCar) e doutorado (UNICAMP/Universität Leipzig) em Filosofia. Atualmente, é Professor do Departamento de Psicologia da UFJF e diretor do Núcleo de História e Filosofia da Psicologia Wilhelm Wundt (NUHFIP/UFJF). Além de diversos livros e artigos sobre os fundamentos históricos e filosóficos da psicologia, publicou recentemente *Wundt and the philosophical foundations of psychology: a reappraisal* (Springer, 2016). (saulo.araujo@ufff.edu.br)

### **TRISTAN GUILHERMO TORRIANI**

PhD in Philosophy and assistant professor in Philosophy at the School for Applied Sciences of the University of Campinas (UNICAMP), Brazil. Former DAAD PhD scholar at the Otto-von-Guericke University of Magdeburg. He earned the Cambridge Proficiency Exam (CPE), the Prüfung zum Nachweis deutscher Sprachkenntnisse (PNDS) at Göttingen, and in 2016 took a summer course on Teaching Academic English based

on Michael Halliday's Systemic-Functional Linguistics at the University of Bath. He has published articles on Aristotle, J. Addison, Kant, F. Schlegel, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Th. Mann, Piaget, B. Williams, R. Scruton, and H. Joas. At the (post)graduate level, he has taught mostly Epistemology for social scientists and Academic English for business management and engineering students. (ttorr@hotmail.com)

### **UBIRAJARA RANCAN DE AZEVEDO MARQUES**

Obteve a Livre-Docência em História da Filosofia Moderna na Universidade Estadual Paulista [em cujo Departamento de Filosofia encontra-se desde 1989], o Doutorado, o Mestrado e o Bacharelado em Filosofia na Universidade de São Paulo. A partir de projetos com temas centrados no pensamento kantiano e na escola francesa de historiografia da filosofia, realizou estágios pós-doutorais na França, na Itália e em Portugal. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Fundador e editor do periódico eletrônico Estudos Kantianos, em circulação desde 2013. Membro do grupo de pesquisa, cadastrado no CNPq, "Crítico e Semântica". Presidente da Sociedade Kant Brasileira durante o quadriênio 2010–2014. Tem trabalhos publicados, entre outros, nos seguintes periódicos: *Analytica*; *Con-Textos Kantianos*; *Kant-Studien*; *Philosophica*; *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*; *Rivista di Storia della Filosofia*; *Studia Kantiana*; *Studi Kantiani*. Autor de *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia* [São Paulo: Editora da UNESP, 2007], foi editor de *Kant e a Música* [São Paulo: Barcarolla, 2010] e de *Kant e a Biologia* [São Paulo: Barcarolla, 2012]. Entre outras obras, coeditou: com Clélia Martins, *Kant e o Kantismo: Heranças Interpretativas* [São Paulo: Brasiliense, 2010]; com Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca e Robert Loudon, *Kant's Lectures/Kants Vorlesungen* [Berlin: De Gruyter, 2015]. Atua na área de história da filosofia moderna com ênfase em filosofia crítica kantiana. (ubirajara.rancan@gmail.com)

## SOBRE O LIVRO

### *Catálogo*

Telma Jaqueline Dias Silveira

CRB 8/7867

### *Normalização*

Maria Elisa Valentim Pickler Nicolino

CRB - 8/8292

Elizabeth Cristina de Souza de Aguiar Monteiro

CRB - 8/7963

### *Capa e diagramação*

Gláucio Rogério de Moraes

### *Produção gráfica*

Giancarlo Malheiro Silva

Gláucio Rogério de Moraes

### *Assessoria Técnica*

Maria Rosangela de Oliveira

CRB - 8/4073

Renato Geraldi

### *Oficina Universitária*

Laboratório Editorial

labeditorial.marilia@unesp.br

### *Formato*

16X23cm

### *Tipologia*

Adobe Garamond Pro

### *Papel*

Polén soft 70g/m2 (miolo)

Cartão Supremo 250g/m2 (capa)

### *Acabamento*

Grampeado e colado

### *Tiragem*

300

---

Impressão e acabamento

**Bless**  
EDITORA E EDITORA LITUA

---

2018

Quinze estudiosos da obra do filósofo alemão Immanuel Kant [1724-1804]—7 estrangeiros, 8 brasileiros—debruçam-se no presente livro sobre um duplo tema ainda relativamente pouco debatido no cenário mundial dos estudos kantianos: *A Linguagem em Kant. A Linguagem de Kant*. Resultado de 6 sessões de exposições e debates ocorridas no âmbito do X Colóquio Kant “Clélia Martins”, em Marília, SP, em setembro de 2017, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, o livro ora apresentado ao público, além da evidente importância que tem para os estudiosos da filosofia crítica e da filosofia em geral, contém material de grande interesse para vários outros profissionais, os quais nele encontrarão preciosos subsídios para seus próprios estudos e investigações.

ISBN 978-85-7249-009-2



9 788572 149009 2