

Experimentation & Dissidence – Seminar Session December 13th
2017

Experimentação & Dissidência – Sessão de Seminário de 13 de
Dezembro de 2017

1. Conference

1. Conferência

Leonel Ribeiro dos Santos

“Filosofia popular“ e “Filosofia crítica“ vs. “Filosofia escolar“:

A mudança de paradigma na filosofia alemã da segunda metade do século XVIII

0. Que tem que ver o tópico e os pensadores propostos com o tema geral do Projeto E&D? Propósito da intervenção

Quando o Prof. José Justo teve a gentileza de me convidar eu pensei que poderia ter alguma pertinência a proposta do tema.¹ Antes de mais, porque ambos os autores se situam no contexto histórico abrangido pelo projeto. Mas, depois, também porque se pode dizer que entre eles há uma relativa controvérsia e desacordo ou *dissidência* – melhor ou pior resolvida ou explicada – (pelo menos foi assim que foram interpretados e ficaram na história da filosofia da época) e que também há dissidência de ambos (talvez por razões não de todo coincidentes, como espero mostrar) em relação aos pressupostos que regiam a filosofia alemã da sua época, sobretudo na forma escolar de matriz wolffiana que ela apresentava (às vezes já mais na fama do que no proveito). Por outro lado, com razão se pode dizer que eles protagonizaram, cada qual a seu modo, também formas de *experimentação* de práticas e abordagens da filosofia e da exposição desta, entre si ocasionalmente conflitantes, mas que tinham em comum alguns pressupostos e aspetos não negligenciáveis para uma reflexão que sobre esse período se faça, a dois séculos e meio de distância. Essa rutura ou dissidência tem que ver com a forma da Filosofia, com o seu estatuto, com a sua relevância e significado enquanto ocupação que possa interessar aos humanos e tomar a seu cuidado a realização dos fins humanos por excelência. No caso de Kant, a feição **experimental** do programa da

¹ A versão aqui publicada mantém o carácter espontâneo de um roteiro livre para a apresentação oral como sessão de seminário ou conferência, onde se fez economia de referências e notas. Todavia, a **Antologia de Textos de Apoio**, oportunamente referidos e livremente comentados, constitui parte substantiva do texto (desse comentário, todavia, não se pode dar aqui conta). Agradeço ao Professor José Miranda Justo não só o convite para proferir a conferência como o ter providenciado esta publicação da mesma. Agradeço também aos prezadíssimos colegas Prof^a Doutora Adriana Veríssimo Serrão e Doutor Fernando Silva os comentários que na altura fizeram à minha intervenção, os quais me permitiram ampliar e aprofundar a minha reflexão e clarificar alguns dos tópicos apresentados.

filosofia crítica é explícita e recorrentemente assumida, por mais que seus intérpretes o ignorem, ou não o levem muito a sério. Tenha-se presente KrV B xxi, onde se fala do «*Experiment der Vernunft mit sich selbst*» (sendo aí visado o paradigma da Química, que, até à época, nem uma ciência formalmente reconhecida como tal era ainda (sê-lo-ia, porém, graças aos trabalhos e métodos de Lavoisier), de onde a toda a I Parte da *Crítica* como “doutrina dos elementos”, e uma de suas secções como analítica dos conceitos e dos princípios...)²; ou, então, o paradigma de uma prova judicial (em que se move toda a dialética transcendental das ideias, com as suas antinomias, o conflito da razão consigo mesma, protagonizado por dois partidos filosóficos antagónicos, levado *coram iudicio*, para aí terem apreciação os seus argumentos e decisão a causa; também em *ZeF* (AA 08:381), onde se diz, a propósito da exigência da “publicidade” das decisões políticas, que «*die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs (praetensio iuris) gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft sofort zu erkennen...*» – Esse carácter experimental da filosofia crítica bem o viram alguns dos leitores de Kant da segunda geração (classicistas, românticos): F. Schlegel (Als philosophisches Experiment ist die *Kritik der reinen Vernunft* classisch...”; Novalis (*Experimentalmethode der reinen Vernunft, Schriften* 2:385).³

O tópico explicita-se obviamente e naturalmente por muitos outros, que nem poderão ser tratados e nem sequer talvez mencionados de passagem. Igualmente, muitos outros pensadores poderiam ter direito a ser convocados para o debate. Mas isso não será possível. O Roteiro aqui proposto seria na verdade mais adequado para explicitar num seminário de várias sessões do que para cumprir numa simples palestra.

“Teses” gerais que tentarei desenvolver:

- 1- Mostrar a pertinência e importância da “Popularphilosophie” na paisagem filosófica alemã da segunda metade do séc. XVIII e reconhecer o seu papel na transformação desse ambiente filosófico (contra o esquecimento ou a desqualificação de que é tradicionalmente objeto); assinalar assim, com uma simples amostra, o papel dos considerados filósofos ou pensadores “menores” na história do pensamento, contra a historiografia dos “grandes cumes”...
- 2- Mostrar que a Popularphilosophie e a filosofia crítica, longe de serem adversárias, como geralmente se dá por adquirido, nomeadamente no que concerne a questão do reconhecimento da importância da popularidade em filosofia, são antes aliadas. A análise da relação entre Garve e Kant a partir dos documentos textuais é particularmente adequada a mostrar isso, como espero. A escaramuça ou conflito entre eles havidos termina numa reconciliação filosófica, isto é, no esclarecimento mútuo das respetivas posições e no respeito mútuo dos respetivos pontos de vista.
- 3- Que em Kant a questão da popularidade e até a da sua relação com a filosofia escolástica alemã de matriz wolffiana é muito mais complexa e é abordada num contexto sistemático muito mais amplo do que ocorre, em geral, nos

² Tenha-se presente este passo de *Prolegómenos* (A 04:366-367): «Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schuhlmetaphysik gerade wie *Chemie* zur *Alchemie*, oder wie *Astronomie* zur wahrsagenden *Astrologie*.»

³ Ver a explanação desse aspeto da obra de Kant no meu *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa: F.C.Gulbenkian, 1994, pp.177-192.

“Popularphilosophen”; a saber: no contexto da Lógica transcendental (da objetividade) da filosofia crítica e no da Poética e Retórica (transcendentais) do Pensamento, que investigou os pressupostos da criação ou geração do pensamento a partir das fontes mesmas da razão e os da universal comunicabilidade das ideias (KU §§ 49,59 – a analogia e o símbolo; 40-41: o modo de pensar amplo, o saber colocar-se no lugar do outro... para apreciar não apenas o ponto de vista deles; na KrV, o penúltimo cap. sobre a arquetónica da razão pura, e em muitos outros lugares seja das obras publicadas seja das reflexões), numa reiterada, embora nunca completamente sistematizada, reflexão acerca dos procedimentos postos em jogo pela razão na produção e exposição das suas representações e ideias.⁴

- 4- A “popularidade”, com tudo o que ela de mais relevante implica, não é, pois, uma questão induzida do exterior para a filosofia kantiana, nem mesmo para a filosofia crítica, mas é uma preocupação própria e natural destas. Em suma: Kant tem todo o direito a ser considerado um “filósofo popular”: tem-no enquanto teorizador e tem-no também enquanto escritor.

Desde já, tenho que pedir desculpa por não poder de todo evitar nesta palestra o ter de falar mais de Kant do que de Garve, por mais alto que seja o apreço que tenho por este “homem digno” e “autêntico filósofo”, para usar as palavras do próprio Kant quando a ele se refere. Sinto-me nisso em parte justificado pelo facto de ter de desmontar e contrariar um preconceito estabelecido a respeito de Kant e da sua filosofia.

1. O mote ou tema e seu significado filosófico: a popularidade enquanto aspeto do problema da linguagem da Filosofia

Começo por citar uma passagem de uma carta de Georg Jonathan Holland a Johann Heinrich Lambert, datada de 29 de Março de 1767, na qual se lê 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 <*Zeitvertreib*>. Com o traje ela mudou também os seus costumes e tornou-se uma vazia tagarela <*wurde zu einer leeren Schwätzerin*>»⁵

Esta carta assinala, sob a forma de lamento, uma mutação histórica, tanto na forma como na natureza da filosofia. É fácil reconhecer que neste lamento se visa aquele tipo de filosofia que era praticada pelos assim chamados “filósofos populares”. Holland vê neste movimento ou moda a influência do gosto francês, de uma moda de ligeireza ou de elegância, que, do convívio social, passa também para o domínio das ideias e do pensamento, para as ciências, para a própria filosofia. Tal mudança, segundo o juízo de Holland teria tido um carácter sobretudo negativo. Mas eu quero mostrar que houve

⁴ Veja-se em *Metáforas da Razão*, o 3º cap. da I Parte: “Prolegómenos a uma Poética da Razão”.

⁵ In: J. H. Lambert, *Lamberts deutscher gelhrter Briefwechsel*, Berlin, 1782; reed. In: *Lamberts Philosophische Schriften*, vol. IX, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1968.j

também ganhos nessa transformação e que ela foi mesmo criticamente assumida até pelos maiores pensadores da época, como é o caso de Kant e até de Schiller (v. **Antologia,12**).

De resto, 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. Pois, segundo o autor da *Crítica*, a Metafísica, antiga rainha das ciências, vê-se degradada, destituída da sua grandeza e dignidade, e de acordo com o tom da moda da época (*itzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen*), ela, que fora outrora uma nobre matrona, agora sem cultores, é desprezada e repudiada, lamentando-se da sua situação, como a Hécuba do verso das *Metamorfoses* de Ovídio.⁶ Kant propõe-se inverter essa situação, reabilitando criticamente a Metafísica, levando-a perante o tribunal da razão e submetendo a um rigoroso escrutínio forense as teses ou argumentos dos dogmáticos e dos céticos a respeito das supremas questões metafísicas. Ele pensou abrir assim com a perspectiva Crítica, não uma estrada real para a Metafísica, mas um “caminho de pé posto” (*Fusssteig*), única via ainda aberta ou possível para salvar aquela ciência, neutralizando a um tempo tanto a arrogância dos metafísicos dogmáticos como a pretensão dos céticos (também estes sempre muito dogmáticos!), inoculando, como dizia, o veneno de uns na doença dos outros, e vice-versa.

Proponho-me mostrar que Kant não transformou apenas radicalmente o modo de encarar as questões metafísicas. Mas que ele transformou também decisivamente o modo da relação da filosofia com a linguagem em geral e com a sua própria linguagem. Entendo que estas minhas palavras possam ser ouvidas com reserva e ceticismo. Pois o mais comum, mesmo entre os comentadores e intérpretes do filósofo, é apontar a sua insensibilidade para o problema da linguagem e a deficiente linguagem da sua filosofia, que se traduz na rudeza e falta de qualidade literária ou estilística das suas obras. Desde os dias de Kant esta acusação é repetida até bem recentemente, por autores tão diversos como Hamann, Herder, e também precisamente por aquele que, assumindo-se como defensor de uma filosofia exposta de modo “popular”, esteve envolvido na primeira recensão publicada da *Crítica da Razão Pura*, nela acusando, entre outros erros e defeitos, também o de estar “em conflito com a comum linguagem filosófica recebida e em conflito com o modo de representação e a linguagem da nossa natureza” (portanto, uma filosofia abstrusa e antinatural) e, já em nome próprio, em carta posterior a Kant, insistia em apontar a extrema dificuldade de leitura e mesmo a sua incapacidade de compreensão da obra, e isso em resultado da falta de popularidade da linguagem nela usada (v. **Antologia, 4.a, p.4**).

Diga-se, em abono da verdade, que também houve quem tivesse apreciado os escritos de Kant precisamente pelo seu estilo e modo de escrita. Esses, porém, muito raros, não tiveram audiência que os acolhesse. Entre todos destaco Friedrich Schlegel, que precisamente contra certos “kantianos” que, contra a “letra” da filosofia crítica, invocavam o “espírito” desta (chama-lhe os “Geistianer”), 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”, do «modo

⁶ *KrV* A VIII-IX, AA 03:7-8.

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.⁷ Mais comumente se citam como veredictos os juízos negativos e sumários de Schopenhauer (*Kants Vortrag ist oft undeutlich, unbestimmt, ungenügend und bisweilen dunkel... glänzende Trockenheit*), ou de Heine (*ein grauen, trocken Packpapierstil... eine hoffmännisch abgekältete Kanzleisprache*).⁸

Objeções mais graves ao nosso intento de mostrar que também Kant é a seu modo um “filósofo popular” são, porém, algumas conhecidas e contundentes declarações do próprio, como aquela do Pref. B, segundo a qual a *Crítica da Razão Pura* „kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nothig es zu sein“(B xxxiv); ou aquela outra segundo a qual «no fundo toda a filosofia é prosaica» (*Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch* - 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 que se sustentava em vagas intuições e sentimentos, mas desprezava todo o trabalho da reflexão e da determinação e exposição clara dos conceitos.⁹ Pareceria, assim, que Kant é um mau candidato a participar num debate que tenha por tema precisamente a “popularidade em filosofia”, a não ser como adversário dessa causa. Mas – quem sabe? – precisamente na dificuldade pode estar o ganho da nossa reflexão. À primeira vista, Kant parece, pois, estar nos antípodas da causa da popularidade em filosofia, e como tal foi interpretado até à atualidade, com raríssimas exceções, que nos últimos decénios se vão tornando mais numerosas.¹⁰ Mas, ainda assim, o nosso tema justificar-se-ia, porque confronta dois pensadores que a respeito da popularidade em filosofia são considerados como defendendo posições contrárias, pelo menos parcialmente. Como veremos, ao fio da análise dos textos selecionados propostos, as coisas não são bem assim. Não só havia, pelo menos em tese, uma posição muito próxima entre os dois filósofos a respeito desse problema, como, o tema é explicitamente posto por Kant como um problema que dizia respeito à sua filosofia crítica e muito antes da referida recensão negativa que a sua obra maior veio a receber de um filósofo popular. Em suma: a causa da popularidade é um problema autóctone e uma causa própria e não secundária da filosofia kantiana e mesmo da *Crítica*. Não é, como geralmente se pensa, um problema assumido reactivamente ou corolário apendicular de que o filósofo se ocupe por condescendência com os seus críticos ou leitores. 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 a maioria dos filósofos ditos “populares” não alcançou. Uma outra questão – que deixaremos por ora em suspenso - é a de saber se a obra escrita de Kant dá efetivamente

⁷ F. Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, KA, XVIII:19,64,96,22,33,59,385.

⁸ V. apud *Metáforas da Razão...*, pp.74-75.

⁹ V. o meu ensaio «Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos», in: *Filosofia & Atualidade. Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa: CFUL, 2015, pp.139-166.

¹⁰ Veja-se: *Kant's populäre Schriften*, Hg. v. Paul Menzer, Berlin 1911 (inclui 4 ensaios do período “pré-crítico” e 8 do período “crítico”); *Immanuel Kants populäre Schriften*, Hg. v. Ernst von Aster, Berlin 1914 (nesta, todos os ensaios são do período “crítico”). Nesta, especialmente importante é a “Einleitung” na qual se tenta mostrar em que sentido Kant é um “Popularphilosoph”. Segundo von Aster, as censuras de Kant às filosofias morais populares devem-se ao facto de que elas são “meio-populares”: não é, pois, a filosofia popular enquanto tal, mas sim uma determinada filosofia popular que é considerada como adversa à filosofia kantiana.

prova daquilo que em teoria ele propunha como desejável quanto ao modo de exposição da filosofia.¹¹

2. O contexto

O trecho citado de Holland poderia induzir-nos no erro de pensar que a questão da popularidade é uma singularidade de uma certa filosofia alemã da segunda metade do séc. XVIII, de resto de pouco significado para a história do pensamento posterior, cuja relevância se esgotaria em ser um epifenômeno, uma moda de época. Na verdade, porém, na enunciação do tema da popularidade em filosofia diz-se muito mais do que a mera popularidade ou apresentação “popular” (fácil, a todos acessível, e mesmo agradável) das sentenças ou conhecimentos filosóficos. Diz-se o problema da **linguagem da Filosofia** ou o da **relação da filosofia com a sua linguagem**. Raramente trazido à evidência da tematização, ele está, no entanto, presente na História da Filosofia, praticamente desde a origem desta, e manifesta-se recorrentemente sob diversas formas. Esse problema pode expôr-se nesta forma: a linguagem cumpre para o pensamento apenas uma função lógica de designação de conceitos ou de conteúdos objetivos e de significações lógicas, ou cumpre também uma função poética – de criação ou elaboração - e retórica – de comunicação eficaz? E isso não a título de adorno ou de adereços dispensáveis, mas a título de constituintes imprescindíveis do complexo processo comunicacional entre humanos.

Tenha-se presente, antes de mais, o persistente conflito entre Platão (ou Sócrates) e os Sofistas, a oposição entre a dialética científica (que tinha por paradigma as matemáticas) e a retórica, que tinha por matéria e paradigma as artes da palavra. Um outro momento relevante desse conflito, em novo contexto, é o que opõe os humanistas dos séculos XIV a XVI aos representantes do pensamento escolástico de filiação aristotélica, fossem eles os formalistas lógicos oxonienses, os metafísicos parisienses ou os físicos paduanos. A célebre carta, datada de 3 de junho de 1485, do jovem Giovanni Pico della Mirandola (defendendo o estilo bárbaro e rude dos escolásticos parisienses) a seu amigo Ermolao Barbaro (porta-voz dos humanistas que baseavam o seu logos nas disciplinas da palavra – *studia humanitatis*), carta que ficaria conhecida sob o título *De genere dicendi philosophorum* (*Acerca da maneira de escrever dos filósofos* ou *Acerca da linguagem da filosofia*), assinala a consagração do tópico como um problema filosófico, o qual, viria depois a merecer a atenção de vários pensadores do Renascimento (Philipp Melanchthon, Mario Nizolio...) e também de alguns da

¹¹ Bastem algumas referências: Willi Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen Verlag, 1990; Wilhelm Uhl, «Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant», in: *Zur Erinnerung an Immanuel Kant*, Hg. v.d. Universität Königsberg, Halle, 1904:163-177>; Veja-se a Carta de Benjamin a G. Scholem, 22.10.1917: «Estou persuadido de uma coisa: não sentir em Kant a luta do pensamento que habita a própria doutrina é não apreendê-la em sua letra como algo 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, a Crítica da Razão Pura não teria tornornado Kleist no íntimo de si mesmo.» Novalis: «Kant transforma a especulação num instrumento útil e mesmo poético.» Fragm. citado por B. Allmann, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen, 1956, p.122; e ainda o já citado Schlegel (*Athenäum* II, I, 1799, fragm. “Sobre a Filosofia”: «Kant considerado também de um puro ponto de vista literário faz parte dos escritores clássicos da nossa nação.»

Modernidade (Leibniz, Wolff, Baumgarten...). E é nesta questão - ou no problema que ela enuncia - que se inscrevem, sabendo-o ou não, os “filósofos populares” setecentistas. É ela ainda que está no *cerne* do conflito que 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 Iena. Na decorrência desse conflito e da consequente rutura de relações pessoais, publica Schiller (em setembro desse mesmo ano) o ensaio “Sobre os limites necessários no uso de formas belas”, que me parece uma das mais conseguidas reflexões sobre o problema: a oposição entre o “discurso científico” e o “discurso popular” é superada no “discurso estético” (belo) (v. **Antologia**, 12). A “popularidade” é sem dúvida um problema de época, do tempo da *Aufklärung*, cujo *Zeitgeist* exprime e cujas aspirações e necessidades traduz. Mas é mais do que isso.

Enquanto tal, a “filosofia popular” - (na verdade, mais adequado seria dizer “as filosofias populares” ou os “filósofos populares”, pois que são vários) - alemã setecentista 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. Mas a filosofia popular não cria nem tem conteúdos próprios: ela populariza e vulgariza conteúdos, mesmo os que lhe podem vir da filosofia escolar. Não há nesses filósofos propriamente a intenção de proceder a uma crítica radical dos fundamentos em que assentava o dogmatismo filosófico. Isso é precisamente o que fará a substancial diferença de Kant.

Poderia dizer-se que, em geral, essas filosofias pretendem transformar o que era essencialmente “uma filosofia de professores para professores de filosofia” numa filosofia do mundo e para o mundo. Na sua obra *Early German Philosophy, Kant and His Predecessors*, Lewis White Beck aponta com muita pertinência um aspeto que determina a forma e desenvolvimento da filosofia alemã na Modernidade e que a distingue da situação francesa ou inglesa: o facto de ela ter existência e ser desenvolvida sobretudo no contexto das universidades e para as universidades, o ser uma filosofia de professores. Há exceções, sem dúvida, e notáveis, mas elas não desmentem a tendência. Ora isso decide a feição medularmente escolástica da filosofia alemã moderna: à escolástica tardo-medieval sucedeu a escolástica luterana e a esta, no século XVIII, a escolástica wolffiana.¹²

A “Popularphilosophie” assume, pois, como sua principal tarefa a crítica e a libertação da “filosofia da escola” (Schulphilosophie). Mas o que era essa “filosofia da escola”? Podemos aceitar que, na Alemanha da época, ela era mais ou menos modelada pela conceção wolffiana de filosofia. Uma súpula desta conceção encontramos-la exposta num famoso Discurso que antecede a *Lógica* de Christian Wolff - o *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (*Discurso preliminar da filosofia em geral*), onde o filósofo esclarece o seu conceito de Filosofia e do respetivo método. Já não é declaradamente uma filosofia à maneira dos géometras (como a *Ética* de Espinosa), mas algo disso ainda subsiste. Os Manuais de Wolff levam, muitos deles, depois do título da

¹² L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge, Mas: Harvard University Press, 1969, pp. 5ss.

matéria de que tratam, uma caracterização do método segundo o qual é tratada condensada na expressão – *methodo scientifica*. 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 subentendida na expressão «*methodo scientifica*» dizem-no alguns parágrafos do referido *Discursus*: Por exemplo este:

«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, na medida em que só mediante esse método alcança o conhecimento certo.» (*Discursus*, § 139)

Mas uma tal «lógica mais verdadeira» de onde tira o seu método a filosofia é muito devedora da geometria ou da matemática: procede por definição de conceitos, dedução de propriedades a partir das definições dadas, por 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 conteúdo real (para além do formal). Por ex. existência, perfeição... A Ontologia de Wolff é mais propriamente um dicionário de Filosofia, mas não verdadeiramente uma metafísica ou ontologia entendidas como doutrina da realidade, do ser que realmente é (como se lê numa reflexão de Kant).

Ora, nenhum dos vulgarmente considerados filósofos populares foi tão contundente na rejeição justificada deste método escolástico da filosofia wolffiana como o foi Kant, e já nos escritos de juventude (1763-), posição que reitera e aprofunda também na sua *Crítica da Razão Pura*. (cap. 1º da Teoria Transcendental do Método). E, todavia, mesmo assim algo há que ele faz questão de conservar do método da escola e do próprio Wolff – o espírito de profundidade - *Gründlichkeit*: o ir ao fundo dos problemas, o rigoroso trabalho de análise e reflexão, o não se contentar com as descrições ou abordagens de superfície, por vezes, cedendo ao gosto da moda ou à lisonja do público, e isso sim o faziam - e disso eram acusados – alguns dos considerados “filósofos populares”! Em suma, o não vender mercadoria falsificada por verdadeira (ou com um rótulo que não corresponde 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 “pela moda de uma liberdade de pensar com foros de genial» Kant se sente no direito de contrapor o “espírito de profundidade” do “método dogmático” de Wolff, como mais consentâneo com “as espinhosas sendas trilhadas pela sua crítica”, mesmo se não aceita as teses do dogmatismo metafísico wolffiano. (v. **Antologia, 6**)

Mas há ainda um outro aspeto a considerar: o papel desempenhado por alguns “filósofos da escola” na criação do ambiente para a emergência da “filosofia popular”. Destacarei dois: Alexander Baumgarten (1714-1762) e Georg Friedrich Meier (1718-1777). E isso porque eles foram sem dúvida os principais responsáveis e pioneiros daquilo que foi chamado por Odo Marquard a “viragem para a Estética” <Wende zur Ästhetik> no pensamento alemão da segunda metade do século XVIII. 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 da inflexão da Filosofia para o campo estético, ao mesmo tempo que se demarca da Matemática como seu paradigma de referência; trata-se do reconhecimento do parentesco entre a Filosofia e a Poética, que se anuncia no projeto e desiderato de juntar “num amicíssimo conúbio” a Filosofia e a Poética (Baumgarten, 1735: *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus*); trata-se do explícito reconhecimento da qualidade estética das filosofias de alguns filósofos modernos (Descartes, Leibniz, Wolff, Bilfinger).¹³ Mais do que qualquer outro aspeto este – da viragem para a Estética – parece-me ser o responsável pelo extraordinário florescimento intelectual (filosófico, poético, literário) na Alemanha no último quarto do século. Associado a isso, vinha a valorização da sensibilidade e da imaginação e o reconhecimento da sua lógica peculiar, a maior atenção dada à psicologia e antropologia e a relevância concedida aos sentimentos. O processo de abertura da filosofia da escola ao mundo e ao homem começou, por conseguinte, pelos próprios filósofos da escola, ou pelo menos deu-se com o importante contributo de alguns deles. Note-se que Kant dava os seus cursos de Metafísica e Ética pelos manuais de Baumgarten e os de Lógica por um manual de Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*) e é a propósito deste que diz, no anúncio dos seus cursos de 65/66, que, na respetiva lecionação, aproveitará o ensejo para analisar também um pouco as questões estéticas, dada a proximidade ou parentesco que reconhece existir entre as duas disciplinas: 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 pelos seus alunos. E eco bem expressivo disso encontra-se ainda em várias secções da Introdução ao Curso de *Lógica*, editado por Jäsche (v. **Antologia, 9,a,b,c**)

Aliás, o próprio Kant é bom exemplo de como a Escola – a universidade - se abre ao conteúdo do mundo físico e humano. Logo no início da sua atividade de professor (1755/56), ele cria a disciplina de Geografia Física, que manterá até ao final da sua atividade académica. Da mesma forma, a partir de 1772, institui a disciplina de Antropologia, mais tarde batizada de “pragmática”.¹⁴ Não só pelo conteúdo como também pelo teor da exposição esses novos cursos são de natureza “popular”.¹⁵ A

¹³ Curso de Estética de 1750.

¹⁴ Assim o reconhecem os editores das *Vorl.ü. Anthr.* (Reinhard Brandt e Werner Stark) a respeito do carácter e estilo das Lições de Antropologia e da própria obra publicada em 1798. «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.» (AA 25.1:p.XIV; nota 1).

¹⁵ V. Refl. 1482, AA 15:658:«Man hat zu aller Zeit zweyerlei Art von Studien unterschieden: vor die Schule und vor das Leben. Kenntnis erwerben und Gebrauch machen. Die erste Kenntnis ist schuhlgerecht, die zweyte populair.»

motivação que o levou a criar o primeiro foi a de colocar perante os seus alunos o mundo físico em toda a sua diversidade e nele o “grande mapa do género humano”: pois 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 ensaios pré-críticos de Kant todos cabem no género da filosofia popular (excetuadas as dissertações académicas). Temos um “ensaio” (Versuch) de cosmologia escrito como se fosse uma viagem de aventura e descoberta dos infinitos mundos no espaço infinito, viagem para a qual são convidados os leitores; temos 3 ensaios de considerações físico-geológicas e antropológico-morais sobre um singular acontecimento telúrico que abalou os fundamentos do continente europeu e também a boa consciência duma razão filosófica que acreditava ter o segredo da estabilidade 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 (o teósofo dinamarquês Swedenborg) com os sonhos de um metafísico, como é ele próprio, professor e cultor dessa disciplina (a Metafísica), tão subtil na ironia que até escandalizou alguns dos seus amigos filósofos. A “Escola”, pois, em alguns de seus representantes abandonava os áridos e rígidos parágrafos dos tratados sistemáticos tradicionais e abria-se em discurso livre e imaginativo ao amplo e diverso mundo físico e humano tentando compreender a peculiar lógica que dele desse razão.

Aspeto a ter em conta também neste novo condicionamento para emergência das filosofia populares é a definitiva passagem do latim ao alemão e a sequente consolidação do alemão como língua de expressão filosófica. Só no século XVIII essa consolidação se consuma e a obra de Kant pode considerar-se a confirmação da maturidade alcançada. Com a nova língua amplia-se extraordinariamente o universo do público destinatário das obras aos letrados ou instruídos e não já apenas aos profissionais da filosofia. Ganha-se confiança nas potencialidades literárias e estéticas da própria língua e a exposição da filosofia pode ensaiar também a sua expressão em géneros literários não escolarmente caracterizados, como já o faziam os pensadores em França e Inglaterra: ensaios, cartas, observações e outras formas mais livres e descomprometidas de invenção da verdade substituem os rígidos e sóbrios e didáticos manuais que veiculavam saberes feitos ou instituídos. 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 veículo de difusão. Só mais tarde, esses ensaios de geração mais ou menos avulsa seriam reunidos em volume antes de terem tido a sua eficácia no público leitor. Mesmo como género de exposição de pensamento, o ensaio, ou formas dele aparentadas, tende a substituir o estilo dos manuais ou tratados. E alguns filósofos têm uma espécie de existência dupla: como professores, seguem o método escolar, mesmo se não já os conteúdos e as teses escolares; mas como autores e investigadores por conta própria permitem-se estilos e géneros mais livres.. Ou então, produzem obra de maior densidade e sistematicidade essencialmente para os 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 os 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, escritos e publicados poucas semanas depois do acontecimento). Alguns conseguem mesmo produzir aquilo a que Foucault chamou esboços luminosos de uma «**ontologia da atualidade**». Esses 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 me parece ser o caso de Kant, entre o de outros). A Escola beneficia da liberdade do professor enquanto investigador; e este beneficia do rigor que a Escola lhe impõe na condução das suas livres incursões por áreas desconhecidas ou mal conhecidas. É claro que o mesmo já não se aplica aos que só são escritores, ou aos que só são professores de filosofias aprendidas dos outros, mas não eles próprios criadores de pensamento.

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 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, Alexander Gerard, Shaftesbury, Hutcheson, os poetas-filósofos Alexander Pope e Joseph Addison, Edmund Burke, Adam Ferguson, Adam Smith (os três últimos tiveram obras traduzidas por Garve!). O pensamento germânico setecentista deve muito a essa apropriação da literatura inglesa no que respeita aos sentimentos e temas estéticos (imaginação, génio, gosto) e ao sentimento moral, 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 - tendem a ocupar a reflexão que antes era orientada a questões metafísicas.

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 talvez ninguém tenha traduzido melhor isso do que o faz Kant 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. Esse *Trieb zur Verwirklichung* alcançará o seu máximo em Hegel e em Marx - que as ideias sejam a realidade, que a filosofia transforme o mundo. Também a ideia desenvolvida por Kant do “uso público da razão” por parte do filósofo – para além do seu desempenho do seu ofício como funcionário - corresponde ao impulso que move a filosofia popular, pois apela à muito peculiar responsabilidade pública do autêntico filósofo na república da razão, o que por outro lado nos remete ao seu “conceito mundano de filosofia” – aquele que está comprometido com os fins supremos da razão humana - em contraste com o “conceito escolar de filosofia”, ao qual corresponde o de um mero profissional ou artífice habilidoso de conceitos, sem real compromisso com o mundo e com as exigências práticas da razão (*Lógica*, Introdução, III).

3. Os atores

Importa que justifiquemos os dois interlocutores escolhidos para nos servirem de matéria e de guias nesta reflexão. Esboçemos um breve perfil de cada um deles.

Kant é mais conhecido. Tinha 18 anos quando nasceu Garve e este morreria 6 anos antes dele, com 56 anos, a idade que tinha o autor da *Crítica da Razão Pura* quando publicou esta obra, aquela mesma que daria a ocasião para o encontro desencontrado entre ambos, a partir do qual, porém, se viria a criar uma relação de mútuo apreço, de profunda estima pessoal e intelectual.

Kant (1724-1804), nasceu e viveu a maior parte da sua vida em Königsberg. Após uma experiência de uns 8 anos como preceptor privado, foi professor universitário na mesma universidade onde se formou (Königsberg), desde os seus 31 anos (1755) e sê-lo-á até aos 73 (1797). A sua vida é ritmada pela rotina do intenso trabalho de professor universitário, tendo lecionado as mais diversas matérias filosóficas (Lógica, Metafísica, Ética, Filosofia do Direito, Filosofia da Religião, Pedagogia) e também científicas (Matemática, Mineralogia...), criando ainda por sua iniciativa, como já referido, duas disciplinas novas, cuja lecionação assegura sem interrupção até ao final da sua carreira académica: a Geografia Física (1755/56) e a Antropologia (1772). Deve notar-se a evolução de seus interesses: da ciência do mundo cosmológico e físico para a moral e o direito (pela mediação da leitura de Rousseau), do dogmatismo da metafísica tradicional (leibniziano-wolffiana) para a crítica da metafísica (despertado pela leitura de Hume), mas cada vez mais intensamente preocupado com a “destinação do homem” <Bestimmung des Menschen> (história, política, direito, filosofia da religião). O seu pensamento caracteriza-se pela sistematicidade e radicalidade, pelo intuito de provocar uma “revolução do modo de pensar” em filosofia, pelo querer encontrar o seu próprio caminho, um caminho apertado e espinhoso, que encontra no vasto programa da crítica da razão.

Christian Garve (1742-1798) era natural de Breslau e, depois da sua formação universitária nas universidades de Frankfurt am Oder e Halle, teve uma escassa experiência de dois anos (1770-72) como professor de Matemática e Lógica em Leipzig. Passaria o resto da sua vida em Breslau como livreiro e, apesar da doença que o consumiu por longos anos <um cancro na vista direita que acabou por lhe desfigurar também a face>, exerceu uma intensa atividade como tradutor - do inglês (Edmund Burke, *Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*; Adam Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie*; Adam Smith, *Der Wohlstand ser Nationen*), do grego (Aristóteles, *Ética e Política*) e do latim (Cícero, *De officiis*) - e como escritor polígrafo de ensaios sobre as mais diversas matérias - moral, política, vida social <*verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, como se lê no subtítulo de um dos volumes que os reúne>-, que publica em revistas e jornais e que depois reúne em volumes, perfazendo a sua obra completa 15 volumes.¹⁶ Tinha duas afiliações institucionais que o modesto professor de

¹⁶ As obras de Christian Garve - *Gesammelte Werke* - foram republicadas em 15 volumes, ao cuidado de Kurt Wölfel, pela editora Georg Olms (Hildesheim, 1985ss). Da escassa literatura que lhe é singularmente dedicada, refira-se: Claus Altmayer, *Aufklärung als Popularphilosophie. Bürgerliches Individuum und Öffentlichkeit bei Christian Garve*, St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 1992.

Königsberg não podia apresentar no seu curriculum: era membro da Academia das Ciências de Berlim e da Loja Maçónica que tinha por patrono o próprio Frederico II, monarca que o apreciava e que lhe terá encomendado e remunerado a tradução do *De officiis* de Cícero. Garve assumiu decididamente a causa da popularização da filosofia, defendendo o princípio de que aquilo que é verdadeiro e que a todos interessa também pode e deve ser tornado claro e inteligível a todos, e não apenas aos letrados. Especialmente relevantes do ponto de vista filosófico são os seus escritos sobre assuntos de natureza moral, alguns dos quais merecerão o comentário crítico de Kant num ensaio deste de 1793, *Sobre o dito comum: Isto pode ser correto na teoria mas não serve na prática*. Admirador de Rousseau e de Hume, o seu pensamento, exposto avulsamente, nunca porém sistematizado, é tendencialmente eclético e de feição claramente empirista, mas sem a componente do ceticismo: os conhecimentos humanos e mesmo a filosofia ou consistem de representações e ideias que advêm ao homem a partir da experiência ou são a combinação dessas ideias. Um dos poucos intérpretes que se debruçaram sobre a relação pessoa e filosófica de Garve e Kant propõe uma síntese que me parece interessante:

«Mesmo se Kant era um filósofo de maior ambição do que Garve e do que a maioria dos seus contemporâneos, isso não significava que tivesse uma atitude de superioridade em relação aos outros filósofos alemães. Garve era tratado com o mesmo respeito que dedicava a outros como Lambert, Mendelssohn, Marcus Herz, Karl Reinhold. Kant desejava ver-se si próprio como uma parte da Aufklärung alemã mas não se revia completamente no credo básico do Iluminismo europeu. O relacionamento de Kant com Garve oferece-nos uma boa perspectiva para vermos como ele entendia o seu próprio papel. Kant partilhava com Garve o desejo de informar o público alemão e elevar o nível do debate cultural e filosófico, mas, acima de tudo, ele apreciava a excelência na prossecução desse objetivo. A popularidade não deveria ser adquirida a expensas do rigor filosófico.»¹⁷

Vamos então ao desencontrado encontro que acabou por os relacionar numa profícua e íntima relação intelectual.

Kant publicou a sua *Crítica da Razão Pura* em Maio de 1781. Obra longamente elaborada ao longo de uma dezena de anos e frequentemente anunciada como de próxima publicação, todavia sempre protelada, a sua receção não foi entusiasta nem teve retorno imediato. Mesmo os que a esperavam ficaram desiludidos ou desapontados com tudo: a sua linguagem, a sua singular estrutura, as suas estratégias argumentativas, o seu conteúdo e o seu propósito, que, de resto, não se sabia bem como interpretar. Não tinha paralelo com qualquer outra obra filosófica que se conhecesse. A sua linguagem (mesmo o vocabulário) parecia familiar, ao menos em parte, mas era usada num sentido completamente diferente do tradicional. Os temas eram mais ou menos reconhecidos ou soavam a tal, mas a respetiva orquestração era completamente estranha e dissonante com o que se esperava de uma obra sobre tais temas. O próprio Kant reconhecerá que a obra, pela sua singularidade, tinha necessariamente de produzir um atordoamento (Betaubung) ao primeiro confronto. Os que arriscavam a respeito dela alguma apreciação ligavam-na ora ao ceticismo humeano, ora ao idealismo berkeleyano. A primeira recensão da obra (datada de 1 de Julho de 1781) terá sido feita por Johann

¹⁷ Howard Williams, «Christian Garve and Immanuel Kant: Some Incidents in the German Enlightenment», *Enlightenment and Dissent*, vol. 19, 2000, pp. 171-192.

Georg Hamann, ainda sobre as provas tipográficas cedidas pelo editor Hartknoch, mas só seria conhecida quando publicada postumamente por Reinhold, em 1801, nos *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*.¹⁸ Mas, em 19 de janeiro de 1782, numa revista de Göttingen (*Notícias Ilustradas de Gotinga*, terceiro artigo do Suplemento de 19 de Janeiro de 1782, pp. 40 e ss) sai uma recensão anônima da obra kantiana, que daria azo a uma dura e, podemos dizê-lo, muito produtiva réplica da parte do autor da obra recenseada. A dureza da réplica pode avaliar-se lendo o Prefácio e os Apêndices à obra de Kant publicada em 1783 - *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, obra esta que certamente não teria sido escrita se a *Crítica* não tivesse sido objeto da referida baixa e rude recensão, e com a qual o filósofo tenta fazer-se compreender quanto ao propósito da reforma da filosofia que empreendera com a *Crítica da razão*. Na ácida ironia dos primeiros parágrafos do Prefácio aos *Prolegómenos* ao indicar o tipo de destinatários dessa obra, é visado (como alguém que naturalmente disso se auto-excluirá) o cobarde recenseur da *Gazeta de Gotinga*, que fora incapaz de reconhecer sequer a novidade que a *Crítica* representava. E num dos Apêndices à mesma obra, que leva o título «Exemplo de um juízo sobre a *Crítica* anterior a toda a investigação», Kant rebate a interpretação sumária e superficial do recenseur anônimo, que dá prova de nada ter entendido da sua obra ou mesmo de não ter capacidade para tal, intima-o a que saia do anonimato e desafia-o para uma espécie de duelo metafísico, que tem por objeto a prova devidamente argumentada de apenas uma das 8 teses que ele próprio discute a propósito das antinomias da razão, na *Dialética Transcendental*, prometendo que se o seu recenseur e crítico for capaz de desempenhar-se da tarefa consistentemente, ele desistirá da sua obra como sendo destituída de pertinência.

É aqui que entra em cena Christian Garve. Sentindo a força e a dureza da intimação kantiana, ele sai do anonimato, escrevendo uma longa carta a Kant de justificação pela sua participação na referida recensão. A carta é datada de 13 de Julho de 1783 e Kant responder-lhe-á a 7 de Agosto (v. **Antologia, 4, a,b; também textos 11 e 7**).

4. Os argumentos

Já percebemos que a “popularidade” se declina de muitas maneiras e que cada filósofo “popular” a entendia e cultivava a seu modo. Há a popularidade fácil e superficial e a que procura associar à mais fácil e mais ampla inteligibilidade possível também a qualidade substantiva e a profundidade dos conteúdos transmitidos. Há a “popularidade”, a “verdadeira popularidade” e a “perfeita popularidade”. Estas últimas serão aquelas que sabem fazer chegar ao mais vasto público verdades ou conhecimentos realmente profundos e úteis. Os mais exigentes dos filósofos populares assim entenderam a sua causa. Garve, que aqui tem sido usado como representando-os,

¹⁸ Três anos depois o mesmo Hamann publicará uma apreciação crítica da obra kantiana, sob o título «Metacrítica sobre o purismo da razão», acusando o filósofo crítico de naquela obra, por força do seu ponto de vista purista e formalista, desprezar ou tentar eliminar três realidades e pressupostos incontornáveis do exercício da razão humana: a experiência, a tradição (e a história), e a linguagem. Veja-se: José Miranda Justo, «Johann Georg Hamann. Primeiro leitor da *Crítica da Razão Pura*», in: *Poética da Razão*, Lisboa:CFUL, 2013, pp.163-178. Que eu saiba, Kant nunca respondeu publicamente à «Metacrítica» de Hamann.

manifestava no seu ensaio 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.» (v. **Antologia, 11, p. 13**)

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 a Popularphilosophie encontra a sua expressão programática mais ambiciosa e mesmo sistemática por Karl Henrich Ludwig Pölitz.¹⁹ Todos os ingredientes prosseguidos por vezes isoladamente ou de modo disperso pelos filósofos populares são sistematizadas em 5 tarefas: *Modernisierung, Konzialiation, Orientierung, Aufklärung, Handlung*. Trata-se de um programa eclético, 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 a sua conceção de Popularphilosophie:

«a filosofia tem de ser exposta de forma luminosa, compreensível universalmente, aplicável universalmente (por conseguinte popularmente), se ela deve iluminar o entendimento, aquecer o coração e intervir na vida comum... 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.» (ib.p.467, veja-se o texto de Garve e a sua alusão à atitude dos filósofos da “escola kantiana” contra a Popularphilosophie).

Segundo Pölitz, o maior mal-entendido que se estabeleceu foi o de que a filosofia “crítica” e a filosofia “popular” são contrapostas entre si. Pelo contrário, ambas se unem para destruir a dogmática da escola. (p. 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 (a Antropologia), das leis do pensamento (a Lógica) e a exposição das faculdades superiores de conhecimento (a Crítica da Razão Pura), as consequentes ideias do mundo supra-sensível (a Metafísica) e o tratamento científico da religião moral. (ib.p.469)

Tratar-se-á de uma reabsorção pela filosofia académica de uma filosofia que era de intenção anti-académica? Ou será que a “filosofia escolar” aprendeu a lição dos “filósofos populares”? Uma das características deste Programa é a explícita inclusão

¹⁹ Karl Heinrich Ludwig Pölitz, *Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unsrer Zeit, in einigen akademischen Vorlesungen vorgetragen*, in: *Deutsches Magazin* 9 (1795), pp.467 ss. Já antes publicara uma obra pensada como „contributo para uma filosofia popular“: *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Leben; als Beitrag zu einer populären Philosophie für unser Zeitalter*, Leipzig 1794 (na verdade, 1793; 2ª ed. 1795).

nele do essencial do legado da filosofia crítica kantiana dos fundamentos e limites do conhecimento humano. É um Programa que se promove a tolerância em vez do conflito, nomeadamente entre filósofos populares e escolares, 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 agora se exige do desta “filosofia popular”. E já que Pölitz insiste na união da filosofia crítica com a filosofia popular, não deoará 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:

«Para que serve o filosofar – a própria Filosofia considerada como ciência *segundo o conceito escolar* <*nach dem Schulbegriffe*> - e qual o fim último da mesma?»

A que responde:

«Neste significado escolástico da palavra <*in dieser scholastischen Bedeutung des Worts*>, a Filosofia trata apenas da habilidade <*Geschicklichkeit*>; em relação ao conceito mundano <*Weltbegriff*>), pelo contrário, trata da *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 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.» (*Logik*, AA 09:24)

A perspectiva de Pölitz, ao propor um programa sistematizado de conteúdos fundamentais da filosofia popular, desperta-nos para uma dificuldade da causa da filosofia popular. 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. 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. 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.

Schiller viu muito claramente no seu ensaio de 1795 (onde, aliás, cita Garve de passagem): Só quando todas as faculdades anímicas fundamentais (entendimento e imaginação) são estimuladas e exercidas, cada qual segundo seu interesse próprio, se supera 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 (v. **Antologia 12**). Schiller diz, numa feliz síntese, o que em vários lugares o filósofo crítico se esforçou por dizer, e assim também pode ser

arrolado para o número dos filósofos da “verdadeira popularidade”. (v. **Antologia 8, 9,a.b.c**)

5. Os resultados

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 a filosofia pudesse e devesse também cumprir: de modernização, de esclarecimento e de emancipação, de participação esclarecida e ativa nos processos da cada vez mais intensa vida pública burguesa, 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.²⁰

É então o momento de tentar mostrar de forma mais direta o modo como em Kant a questão da popularidade é enquadrada no programa da filosofia crítica e o que tem Kant a dizer sobre ela e 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 relacionar entre si três tópicos recorrentes nos escritos kantianos: a *Versinnlichung*, a *ästhetische Deutlichkeit* e a *Popularität*.

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. E, como se pode ver pela Antologia de textos proposta para acompanhar esta palestra, essa preocupação era genuína e nascida com a própria ideia e na execução da filosofia crítica, e não meramente uma preocupação suscitada *a posteriori* pela má recepção imediata que a sua obra viria a ter.

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. Os leitores da 1ª *Crítica* e também os da 3ª *Crítica* conhecem bem essa carência que os conceitos puros ou as ideias da razão têm de intuições que lhes garantam conteúdo (ou pelo menos

²⁰ Veja-se: Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Populärphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2003.

alguma significação), seja de um modo direto ou indireto, seja como imagens, esquemas, ideias estéticas ou símbolos. Sem um tal processo de «sensibilização» - sem de algum modo os “tornar sensíveis” - não há pertinência alguma para os conceitos ou para as ideias. 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 que ser sempre um exemplo de uma qualquer experiência possível?)»²¹

No Prefácio à 1ª ed. da *Crítica*, Kant dá conta da sua preocupação de garantir para a sua obra duas exigências essenciais: a profundidade e a popularidade, a “claridade” lógica e discursiva segundo conceitos» e a «claridade estética mediante intuições, isto é, 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. Invoca razões de economia para não ter cumprido plenamente a segunda exigência, como era seu propósito inicial. (v. **Antologia, 3.a:** o passo destacado a bold) E embora declare a percepção de não ter conseguido nessa obra o perfeito equilíbrio entre os dois tipos de claridade, sabemos, por uma carta do ano 1779 a Marcus Herz, que ele tinha em mente um plano para garantir para a sua obra nada menos do que a “popularidade”. Ou seja, surpreendê-lo, em pleno processo de redação da sua obra, preocupado e ocupado com o que hoje chamaríamos a dimensão retórico-comunicativa daquela que seria a sua principal obra. (v. **Antologia 2.a**)

O mesmo tópico ocorre na Introdução aos *Prolegómenos* (aí sem dúvida já sob o efeito da recensão negativa da *Crítica* publicada das *Notícias Ilustradas de Gotinga*). (v. **Antologia, 3.b**). Sublinha que, dada a extensão que tomou a obra e a empresa, acabou por decidir antepor a exigência da ciência e a precisão escolástica à exigência da exposição, mesmo se isso afetasse o fácil e imediato acolhimento público da obra. 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 execução e se não tivesse a peito o bem da ciência, que o ocupou durante tanto tempo...» Desculpa-se, pois, pela dimensão da obra e pela maior atenção dirigida ao que nela é prioritário. Esta justificação retoma os termos que Kant usara numa carta a Herz de 1 de maio de 1781, portanto também antes da recensão da revista de Gotinga <a obra acabava de sair do prelo>. O passo merece leitura e atenção. (v. **Antologia, 2. a1, p.3**)

Podemos seguir o rasto do tema e suas variações no Prefácio à 2ª edição da *Crítica* (1787). Aí Kant acerta as suas distâncias e proximidades relativamente a Wolff e à

²¹ *Was heisst: sich in Denken orientieren?*, AA 08:133.

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 o “espírito de profundidade e o rigor escolásticos” com a “exposição luminosa” e a “verdadeira popularidade”, mas agora, ao mesmo tempo que declara que «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. Leia-se a passagem: (v. **Antologia 6, p. 7-8**).

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 <na verdade o ensaio tivera a 1ª publicação num periódico do ano 1793). Kant manifesta o seu fundamental acordo com a exigência expressa pelo “Popularphilosoph” 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 2ª 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 e que certamente se explica pela razão de que a KrV é, como já apontámos, um **“experimento da razão consigo mesma”**, 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 essas questões não interessam diretamente, e que só depois de resolvido o conflito entre filósofos no plano metafísico da arena da razão, poderá beneficiar da paz pública entre filósofos, que 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 pretenso saber: **«Tive, pois, de suprimir <abolir> o saber para encontrar lugar para a 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»**.

Deve ressaltar-se que, no seu ensaio *Sobre a popularidade do discurso*, Garve já incorpora aspetos da posição kantiana quanto à popularidade em filosofia, nomeadamente, a ressalva de que há disciplinas que não são suscetíveis 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 passar algum tempo em estado de rudeza (como considerava ser o caso da *Crítica*).

O assunto e a mesmíssima preocupação são também amplamente desenvolvidos pelo Professor Kant em alguns parágrafos da Introdução à *Lógica* (texto resultante do seu magistério universitário regular dessa disciplina, publicado por seu discípulo Jäsche, em 1800). Aí, sob o tópico da “arte da popularidade”, da “claridade subjetiva”, da “evidência estética”, da “perfeição estética” ou “perfeição popular” dos conhecimentos filosóficos, sempre em contraste com a “perfeição lógica”, a “perfeição escolástica do trabalho feito a fundo”, a “claridade objetiva”, a “evidência lógica”. Em todos os casos,

reiteradamente se defende a ideia de compatibilidade desses pares aparentemente antagônicos 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 clareza 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 isso como uma vantagem para o próprio conhecimento, permitindo corrigi-lo do formalismo estéril, dos preconceitos e da unilateralidade da Escola. Cito apenas um trecho (v. **Antologia, 9,b, p.1**, a parte do texto sublinhada).

Ou ainda este (**Antologia, 9,c, p.12**):

«É na união de ambas, da evidência <*Deutlichkeit*> estética ou popular com a escolástica ou lógica, que reside a *clareza* <*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*>.»

Ao lermos essas páginas da Introdução à *Lógica* em que o tema é tratado de 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 concepção de Filosofia. Nem mesmo os filósofos “populares” - nem mesmo Garve - alcançaram o plano de abordagem em que o filósofo crítico coloca e discute o problema. E o facto de o apresentar sempre em contra-peso ou em contraposição à Escola e seus procedimentos de rigor e profundidade e em aparente ou real conflito com ela, só lhe aumenta a responsabilidade e a tensão produtiva que ela implica, mas não lhe diminui a pertinência, a conveniência, e mesmo a necessidade.

Mas se me é ainda consentido eu gostaria de trazer aqui um outro texto notável de Kant que tem que ver com o tema que nos ocupa, e este encontra-se na última obra que ele mesmo ainda preparou para publicação - a *Antropologia numa orientação pragmática* (1798). Acusado pelos “meta-críticos” de ontem e de hoje de esquecer ou mesmo de reprimir juntamente com a tradição (história), a sensibilidade (experiência) e também a linguagem, o filósofo parece ter querido dar-lhes uma resposta em forma na última obra que publicou, também ela resultante do seu magistério regular. 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 contra-partida, prossegue Kant, os poetas e as pessoas de gosto consideram que somente mediante a *sensibilização* (*Versinnlichung*) dos <o tornar sensíveis os> conceitos do entendimento se alcança a *pregnância* (*das Pragnante*) ou riqueza do pensamento, o *enfático* (*das Emphatische*) ou a força da expressão e da linguagem e o *poder iluminante* (*das Einleuchtende*) ou a clareza 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 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 carácter 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.

Esta notável peça (também pelo estilo forense em que está formulada) penso que 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 esta expressão o sentido kantiano. Surpreendemos, de facto, esse desiderato em vários lugares. Por exemplo, numa carta a seu discípulo Bouterwek, nestes termos:

«O que eu sempre desejei, mas não ousava esperar de mim mesmo, era possuir uma mente poética *<ein dichterischer Kopf>*, dotada do poder de exposição adequada aos conceitos do entendimento, para promover a comunicação destes princípios, pois poder unir a exatidão escolástica na determinação dos conceitos com a popularidade de uma imaginação exuberante (*blühende Einbildungskraft*) é um talento demasiado raro para encontra-lo facilmente e algum lugar.»²²

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

²² Carta de 7 de Maio de 1793, AA 11:432.

«Tratar de um modo genial (*geniemässig*) questões filosóficas profundamente complexas, é uma honra à qual não aspiro. Eu esforço-me apenas por trata-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.»²³

E seja ainda este outro testemunho, do ensaio de 1788, a respeito de Reinhold, agradecendo-lhe publicamente a tarefa a que se entregara de expor a filosofia kantiana, em forma de Cartas:

«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.»²⁴

No seu ensaio de 1795, no rescaldo do conflito com Fichte a propósito do ensaio deste «Sobre o espírito e a letra em Filosofia», Schiller traduz para a sua própria linguagem o desiderato de Kant: o *focus imaginarius* ou ideal para onde aponta a sua visão da exposição literária do pensamento é, sem sombra de dúvida, o modo estético ou belo, tal como tradicionalmente era concebido no âmbito da Poética e Retórica, disciplinas que Baumgarten tinha acolhido no generoso âmbito da sua Estética. O que, nos comentados §§ da *Antropologia* parece propor Kant ao filósofo, como via para a exposição das suas ideias, não é a noção lógico-metafísica de uma verdade árida, dirigida apenas ao entendimento, mesmo se em todo o rigor e profundidade, para ensiná-lo, mas uma noção retórica de verdade, dirigida por certo ao entendimento, mas também dirigida à imaginação nas suas *cores luminosas* (*lichtvoll*) e até na sua *graciosidade* (*sogar anmüthig*), 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 de verdade dos pensadores da grande tradição da racionalidade retórica, expresso pelos três verbos latinos: *docere, delectare, movere*.²⁵ É, sem dúvida, nesta conceção da tradição do pensamento retórico que se inscrevem 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*. 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

²³ Refl. 990, AA 15:435.

²⁴ AA 08:183.

²⁵ Veja-se, por ex., na formulação do humanista Lorenzo Valla: «Non tantum vult docere orator, ut dialecticus facit, sed delectare etiam ac movere.» *Repastinatio dialectice et philosophie* <1447-1448>, ed. G. Zippel, Padova: Antenore, 982, I, p.176.

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.»²⁶

Talvez também Kant, da mesma forma que Cícero, que era mestre de oradores e exemplo de eloquência, não tenha conseguido manter-se sempre fiel a esse ideal e desiderato. Mas isso de modo nenhum nos autoriza a desconsiderar esse aspeto da sua obra.

Penso poder concluir-se que, pese embora a severa auto-crítica que por vezes faz do seu próprio estilo, lamentando-se de não ter o talento ou o génio que lhe permitisse alcançar o que considerava ser desejável, não resta dúvida de que Kant – sem o ter aprendido dos “Popularphilosophen”, mas, antes, estando nisso em substancial acordo com eles, embora por outras mais fundas razões -- tentou seguir, na elaboração e exposição da sua filosofia, aquela via média – da abordagem estética, da sensibilização e da verdadeira popularidade – que recomendava aos outros. E a mais eloquente prova disso é a complexa rede de metáforas sobre a qual constrói e mediante a qual expõe a sua filosofia, e que noutra ocasião amplamente expus.²⁷ Também graças a isso os seus escritos constituem um incontornável documento que, na História da Filosofia, assinala um momento de decisiva transformação na teoria e na prática da linguagem da filosofia. Longe 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. 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 forma popular, não comprometendo o rigor e a profundidade dos conceitos, nem dispensando ou sacrificando a luz proveniente das imagens.

²⁶ AA 05:328. Na página anterior, Kant expusera as suas ideias sobre a Retórica enquanto bela-arte, comparando-a com a Poesia e mostra a sua desconfiança em relação à *ars oratoria* (*Beredsamkeit*) entendida como «arte de persuadir arditosamente mediante a bela aparência», ao que contrapõe 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>, conjunto de regras que constituem a eloquência <Wohlrredenheit>, 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> da arte oratória, 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 arditoso.» Atente-se neste testemunho de Jachmann: «Kant war nicht bloss Theoretiker, er hatte auch einen gebildeten Kunstsinn. Den meisten Geschmack hatte er für Dichtkunst und Beredsamkeit. ... Die Beredsamkeit kannte er nicht bloss der theorie nach, sondern hatte sich für sie auch praktisch ausgebildet...». *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1978, pp. 165-166.

²⁷ Veja-se o meu livro: *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa: FLUL, 1989; Lisboa: F.C.Gubenkian/JNICT, 1994. Mais recentemente também a obra que tem por mote o título desse meu livro: Patrícia Kauark-Leite, Virginia Figueiredo, Margit Ruffing, Alice Serra (Eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Hildeheim/New York/Zürich, 2015.