



CRÍTICA DA RAZÃO
TRADUTORA SOBRE
A DIFICULDADE
DE TRADUZIR
KANT

Alessandro Pinzani,
Valério Rohden (orgs.)

*Nefi*online

Crítica da Razão Tradutora

Sobre a dificuldade de traduzir Kant

Crítica da Razão Tradutora

Sobre a dificuldade de traduzir Kant

Alessandro Pinzani
Valério Rohden
(Organizadores)

*Nefi*online
Florianópolis
2010

Núcleo de Ética e Filosofia Política
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia / UFSC
CEP: 88040-900
<http://www.nefipo.ufsc.br/>

Capa

Foto: Alessandro Pinzani

Design: Leon Farhi Neto

Diagramação/editoração: Daniel Schiochett

Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir
Kant / Alessandro Pinzani, Valério Rohden (Organiza-
dores) – Florianópolis: NEFIPO, 2010. (Nefiponline)
175 p.

ISBN: 978-85-99608-05-0

1. Filosofia moderna ocidental. I. Pinzani, Alessandro. II. Rohden, Valério. III. Título.

Catálogo na fonte elaborada por: Débora M^a Russiano Pereira, CRB-14/1125

Licença de uso Creative Commons:

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)



NEFIPO
Coordenador:
Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Vice-coordenador:
Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol

SUMÁRIO

Apresentação.....	9
Sobre a gênese da distinção crítica entre <i>Schein</i> e <i>Erscheinung</i> <i>Adriano Perin</i>	11
Un pensiero al lavoro: tradurre (in italiano) la <i>Critica della ragion pura</i> di Kant <i>Costantino Esposito</i>	35
A fusão de campos semânticos: o exemplo de <i>einsehen - verstehen - begreifen</i> <i>Christian Hamm</i>	53
A crítica de Schopenhauer às Críticas de Kant Ou como reverenciar um mestre distanciando-se dele <i>Jair Barboza</i>	75
Considerações em torno da tradução de <i>Bedürfnis</i> na obra kantiana <i>Joel Thiago Klein</i>	87
Lateinische Strukturen in Kants Stil. Mit besonderer Berücksichtigung der Erklärung des Begriffes vom Gegenstand in KrV A 104 <i>Mario Caimi</i>	109

Pela tradução mais literal que liberal e invariabilidade dos termos técnicos em Kant <i>Olavo Calábria P.</i>	123
O Conceito de <i>Klugheit</i> em Kant <i>Robinson dos Santos</i>	141
Justificação das Ilusões da Metafísica considerações sobre <i>Krv B 294-295</i> <i>Valerio Rohden</i>	161

APRESENTAÇÃO

O presente livro tem uma dupla origem, um *Anlaß* e uma *Ursache*, como se diria em alemão. O *Anlaß*, a origem imediata e ocasional, foi um evento organizado pelo Centro de Investigações Kantianas da UFSC em maio de 2009, evento que reuniu pesquisadores cuja relação com Kant não é simplesmente a de interpretes e comentadores, mas também de tradutores. A *Ursache* ou causa propriamente dita, que levou em primeiro lugar à organização do próprio evento, pode ser identificada num incômodo compartilhado por todos os que se cimentaram com a tradução de textos filosóficos em geral e de textos kantianos em particular. Tal incômodo nasce da dificuldade de transpor para outro idioma (no nosso caso: o português, o castelhano e o italiano, então três idiomas neolatinos) toda a complexidade e as nuances do alemão usado por Kant.

Ora, o trabalho do tradutor é fundamentalmente um trabalho solitário, feito de longas horas passadas vasculhando dicionários bi- e monolíngües e consultando outras traduções na busca de uma iluminação, de uma ajuda, de uma inspiração. Destarte, o tradutor é quase que obrigado não somente a resolver sozinho seus problemas lingüísticos, como também a operar de forma monológica, por assim dizer. Achamos que fosse o momento de enfrentar tais problemas de forma dialógica, oferecendo um foro de discussão no qual os tradutores pudessem debater com seus colegas, trocando reflexões e relatando suas experiências (inclusive suas inevitáveis frustrações). O resultado deste debate está condensado nas contribuições deste volume, que representa a tentativa de desmentir o

conhecido ditado italiano “traduttore: traditore”. Estamos convictos de que seja possível traduzir um texto filosófico, inclusive um texto complexo e às vezes polissêmico como o kantiano, sem por isso trair o espírito e o conteúdo do original. Os textos contidos neste livro pretendem fundamentar tal convicção.

Os organizadores
Florianópolis, abril de 2010

SOBRE A GÊNESE DA DISTINÇÃO CRÍTICA ENTRE *SCHEINE* *ERSCHEINUNG*

Adriano Perin

Introdução

Kant descreve a principal tarefa da sua filosofia teórica, qual seja, o estabelecimento das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos enquanto fenômenos, em contrapartida à proposta do pensamento de Johann Heinrich Lambert: “[n]ão se trata aqui da transformação da ilusão [*Schein*] em verdade [*Wahrheit*], mas do fenômeno [*Erscheinung*] em experiência [*Erfahrung*]”. (MAN, AA 4: 555).

Por si só esta referência parece justificar a necessidade de uma apreciação da obra de Lambert e, também, do percurso pré-crítico da filosofia kantiana para entender os diversos momentos que levaram à precisão do problema no período crítico. Que isso não tenha sido feito na literatura até então se deve não apenas ao grande desconhecimento da obra de Lambert, mas também ao fato de que o próprio Kant no período crítico colaborou para tal.

Há de ser dito que, pelo menos de modo documentado, Kant estabeleceu contato com as idéias de Lambert durante cinco anos no período pré-crítico. Nas correspondências que vão de 1765 a 1770 diversas afirmações de Kant revelam que ele conhecia as teses contidas nas obras de Lambert e que também foi profundamente influenciado por tais teses e pelas

idéias que Lambert lhe enviara. Aqui cabe mencionar que em 1765 Kant denomina Lambert “o maior gênio da Alemanha” (Br, AA 10: 054), que as sugestões contidas nas cartas de Lambert foram responsáveis pela retomada e pela redefinição de suas especulações filosóficas (Cf. Br, AA 10: 096), e que é conservado um esboço da intenção de dedicatória da obra que viria ser o seu *opus magnum* a Lambert (Refl 5024, AA 18: 064).

Por que, então, Lambert passa tão despercebido frente ao arcabouço metodológico que compõe o sistema-crítico transcendental kantiano? Qual seria o motivo da falta de menção do seu nome não apenas na página de dedicatória, mas também nos principais teoremas e teses da *Crítica da razão pura*? Por que o problema central da primeira *Crítica*, a saber, a distinção entre a constituição objetiva dos fenômenos (*Erscheinungen*) e a compreensão especulativa da ilusão (*Schein*) enquanto ilusão transcendental “esconde” uma proposta que foi imprescindível não só para a sua descoberta, mas também para a sua abordagem crítica enquanto tal?

Não será a intenção deste trabalho discutir os motivos que levaram Kant à restrição da menção do nome de Lambert nas suas obras críticas: se a morte do mesmo em 1777, se a peculiaridade de que os argumentos de prova devem ser baseados em idéias, premissas e princípios gestados no próprio domínio da filosofia transcendental ou se alguma outra razão. Tomar-se-á por tarefa reconstruir as idéias centrais da obra de Lambert, bem como os momentos pontuais do seu diálogo com Kant no desenvolvimento do pensamento pré-crítico, a fim de defender a tese de que a distinção crítica entre fenômeno (*Erscheinung*) e ilusão (*Schein*), enquanto figuras sistematicamente concebidas em dois contextos distintos da argumentação, deve muito ao pensamento de Lambert e também às idéias deste trocadas com Kant. Essa tese será amparada por três momentos da argumentação.

Numa primeira parte será considerada a proposta de Lambert conforme apresentada em suas principais obras. Defende-se que Lambert concebe o conceito de ilusão (*Schein*) como o conceito a partir do qual o filósofo deve partir para

chegar à distinção da verdade. Para tal investiga-se, inicialmente, o modo em que Lambert estrutura o mundo corporal (*Körperwelt*), que é regido pela fenomenologia, como domínio da ilusão. Em seguida, aborda-se a intenção de Lambert de estabelecer uma similaridade ou comparação entre o mundo corporal (*Körperwelt*), ou domínio da ilusão, e o mundo intelectual (*Intellectualwelt*), enquanto domínio da verdade, sendo este último regido pela metafísica. Considera-se que, com essa intenção, Lambert concebe uma equiparação entre o conceito de ilusão (*Schein*) e o conceito de *phaenomenon* como ponto de partida para a determinação da verdade metafísica.

Na segunda parte do trabalho será tomada em apreço a busca de Kant de superação do referido impasse conforme apresentada a partir dos teoremas centrais da *Dissertação inaugural* de 1770. Defende-se que com o estabelecimento de uma intransmutabilidade entre os domínios sensível e intelectual, a argumentação obra compreende o primeiro passo do distanciamento de Kant da proposta de Lambert.

Numa terceira parte, por fim, será abordada a constituição de um todo objetivo de fenômenos nas *Reflexionen* do *Duisburg Nachlaß* mediante a necessária determinação de conceitos do entendimento e, com isso, o abandono da tese da intransmutabilidade da *Dissertação inaugural*. Sustenta-se que esta posição de Kant no conjunto de reflexões da segunda metade da década de 1770 compreende o passo definitivo de distanciamento em relação à proposta de Lambert. Quer dizer, tal posição já traz consigo o pressuposto metodológico necessário para a justificação dos fenômenos (*Erscheinungen*), não enquanto compreendidos no domínio da ilusão, mas num todo objetivo das suas relações denominado experiência.

A ilusão (Schein) como conceito fundamental da filosofia em Lambert

O termo ilusão (*Schein*) recebeu particular atenção na argumentação de Johann Heinrich Lambert. Em 1764 Lambert publicou a obra *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeitschnung des Wahren und dessen Unterscheidung*

vom *Irrthum und Schein*, a qual concebe a distinção entre o “mundo intelectual” (*Intellectualwelt*) e o “mundo corporal” (*Körperwelt*), ou seja, entre o domínio da verdade (*Wahrheit*) e o domínio da ilusão (*Schein*). A quarta e última grande parte do Novo Organon é *Phänomenologie* ou “doutrina da ilusão”. Segundo Lambert, a fenomenologia “[...] deve fazer com que a ilusão seja reconhecida, com que sejam apresentados todos os meios para evitar a mesma e para transpor a verdade”.¹ Incumbida dessa tarefa a fenomenologia recebe nada menos que a aceção de parte integrante da “ciência fundamental” por tratar da “[...] teoria da ilusão e [d]as suas conseqüências para a precisão e imprecisão do conhecimento humano”.² A esse respeito Lambert garante que

[s]obre a fenomenologia pouco tem aparecido até agora nas doutrinas da razão, apesar de ser tão necessário distinguir o verdadeiro da ilusão. Ela não se dirige certamente à chamada **verdade lógica**, mas à **verdade metafísica**, porque em grande maioria a *ilusão* se contrapõe ao real. De fato, é sempre um erro quando **se confunde uma coisa como ela é realmente com a sua ilusão**: e novamente acredita-se em erros dado que eles dão a ilusão [*scheinen*] de ser verdadeiros.³

Ora, de acordo com o que é conferido neste trecho, pode ser dito que Lambert concebe o conceito de ilusão (*Schein*) como imprescindível para a garantia da “precisão do conhecimento” ou da “verdade metafísica”. Quer dizer, o conceito de ilusão é para Lambert propriamente o conceito chave da metafísica. Assim sendo, a tarefa a ser empreendida não se refere à confusão proveniente da **relação de conceitos**, como na verdade lógica, mas da confusão de **uma coisa como ela realmente é com a sua ilusão**. Segundo Lambert, essa última confusão é representada conceitualmente, mas ela não

¹ LAMBERT, Johann Heinrich. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeitschnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* [1764]. Bde. I-II. Berlin und Leipzig: Akademie-Verlag Berlin, 1990. Vorrede, IV. Nas citações seguintes “*Neues Organon*”.

² *Ibidem*, *Phänomenologie*, § 1.

³ *Ibidem*, Vorrede, XI. Negritos adicionados.

se configura como uma confusão conceitual, ou seja, lógica. Em uma palavra, a consideração do conceito de ilusão no pensamento de Lambert é essencialmente vinculada à tarefa da garantia da verdade metafísica no que concerne ao domínio ontológico das coisas. É deste domínio, primeiramente apresentado como “domínio da ilusão”, que o metafísico deve partir para poder chegar ao “domínio da verdade”.

Lambert especifica o problema a ser enfrentado pelo metafísico:

O conhecimento humano possui não apenas a particularidade de que nós somos forçados a enlaçar os nossos conceitos com palavras e sinais, [senão que] através da representação deles nós levamos os conceitos e a imagem da coisa de novo aos sentidos, de modo que nós podemos relembrar dos mesmos [conceitos] tão bem: mas o modo como nós chegamos aos conceitos e às representações um a um gera outra confusão acerca **da conformidade e da concordância dos conceitos com a coisa mesma**, a qual em muitos casos e por diferentes causas é produzida de modo forçoso para nós.⁴

Agora Lambert deixa claro qual é a natureza da verdade metafísica. A verdade metafísica não compreende nem a mera relação dos conceitos, como a verdade lógica, e nem também a mera relação das coisas. Pelo contrário, ela depende precisamente “**da conformidade e da concordância dos conceitos com a coisa mesma**”. Portanto, é na conformidade ou concordância dos conceitos com as coisas que o problema da ilusão é situado. Isto é, a distinção da coisa “como ela é em si mesma” da “sua ilusão” só pode ser compreendida, segundo Lambert, mediante a apresentação da relação da coisa com o conceito que garante que ela é “como ela é em si mesma”.

Ora, a resposta ao problema verdade metafísica conforme apresentado agora depende fundamentalmente da resposta às seguintes questões: (i) Qual o status da fenomenologia diante da tarefa de tratar do problema da ilusão conside-

⁴ *Ibidem*, Phänomenologie, § 1. Negrito adicionado.

rando a dicotomia entre o mundo intelectual e o mundo corporal?; (ii) Em que medida fica garantido, a partir dessa dicotomia, a determinação da verdade metafísica, ou seja, à apresentação da verdade real em contraposição à ilusão?

A primeira questão pode ser respondida a partir do próprio contexto da quarta seção do *Novo Organon*. É nessa seção que Lambert considera que a fenomenologia não é suficiente para o estabelecimento da metafísica como ciência. E isso porque a fenomenologia não pode jamais constituir-se como uma metafísica. De modo diferente, para Lambert a fenomenologia é apenas uma ciência propedêutica à metafísica propriamente dita, ou seja, a ciência através da qual é possível “[...] atingir a verdade **partindo-se da ilusão**”.⁵ Isso significa que a fenomenologia não pode tratar constitutivamente do mundo intelectual ou domínio da verdade. O que ela pode e deve fazer é partir de uma análise detalhada do mundo corporal ou domínio da ilusão para chegar à comparação deste domínio com o domínio da verdade.

A argumentação da seção da *Phänomenologie* do *Novo Organon* objetiva justamente descrever o percurso de investigação no domínio da ilusão. Nesta seção Lambert assegura que se deve: (i) partir da ilusão sensível, que é meramente física, orgânica ou patológica; (ii) ascender à consideração da ilusão psicológica e da ilusão moral (*moralischen Schein*); e, então, (iii) chegar finalmente à ilusão do verdadeiro (*Schein des Wahren*), ou seja, à verossimilhança (*Wahrscheinlichkeit*).⁶ Ao ver de Lambert a fenomenologia não chega nunca a considerar a verdade ou o verdadeiro em si, mas apenas a “ilusão do verdadeiro” ou a “verossimilhança”. Quer dizer, a fenomenologia mantém o seu âmbito de investigação sempre restrito ao mundo corporal ou domínio da ilusão. A partir deste domínio

⁵ *Ibidem*, *Phänomenologie*, § 1. Negrito adicionado.

⁶ Cf. *Ibidem*, *Phänomenologie*. Veja-se respectivamente “Zweites Hauptstück: Von dem sinnlichen Schein” (§§ 34-94); “Drittes Hauptstück: Von dem psychologischen Schein” (§§ 95-126); “Viertes Hauptstück: Von dem moralischen Schein” (§§ 127-148); “Fünftes Hauptstück: Von dem Wahrscheinlichen” (§§ 149-265).

ela pode até chegar ao reconhecimento da sua relação com o domínio da verdade, mas nunca a uma consideração constitutiva deste. Em uma palavra, a fenomenologia não se constitui jamais como a ciência da investigação da verdade, ou seja, como uma metafísica.

Por sua vez, a resposta à questão acerca da determinação da verdade metafísica é dada na *Architectonic* de 1771. Nessa obra Lambert garante:

Nós não queremos citar cada parte do conhecimento humano separadamente, mas preferimos distingui-lo em duas classes. Algumas concernem o mundo intelectual, outras o mundo corporal. **O nome das coisas no mundo intelectual é tomado das coisas no mundo corporal (e isso porque as coisas em um mundo refletem as coisas em outro, dependendo de como nós as representamos).**⁷

É nesse mesmo modo de representação, configurado face à dicotomia do mundo corporal e do mundo intelectual, que Lambert concebe a chave para a explicação da “conformidade” ou “relação” entre os conceitos e as coisas mesmas. As coisas representadas como verossimilhantes possuem o mesmo status das coisas verdadeiras que apenas podem ser representadas conceitualmente a partir do domínio da verossimilhança. Isso se deve tanto à configuração do mundo corporal como domínio da ilusão quanto à impossibilidade de uma análise constitutiva do mundo intelectual. A transposição entre domínio da verossimilhança, ontologicamente representado como domínio da ilusão, e do domínio da verdade, conceitualmente representado a partir do domínio da ilusão, reside, portanto, na possibilidade de equiparar os mesmos domínios mediante um modo comum de representação.

⁷ LAMBERT, Johann Heinrich. *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß* [1771], § 39. In: *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Hrsg. von Geo Siegwart. Hamburg: Meiner, 1988. Nas citações seguintes "*Architectonic*".

Numa carta de 1770 Lambert também deixa clara a sua posição acerca da determinação da verdade metafísica:

[...] é útil na ontologia ocupar-se dos conceitos emprestados da ilusão [*Schein*], porque *a sua teoria tem que acabar por ser aplicada de novo aos phaenomeni*. Com efeito, também o astrônomo começa no *phaenomenon*, deriva daí a teoria do universo e a aplica nas suas efemérides de novo aos *phaenomena* as suas predições. **Na metafísica, onde a dificuldade da ilusão [*Schein*] é tão importante, o método dos astrônomos será o mais seguro. O metafísico pode assumir tudo como ilusão [*Schein*], separar o vazio do real, e concluir o verdadeiro a partir do real.**⁸

A posição do texto da *Architectonic* é agora enfatizada e especificada. Para ter clara a proposta de Lambert vale destacar três pontos deste trecho: (i) Lambert parte de uma equiparação dos termos *phaenomenon* e ilusão (*Schein*); (ii) dado isso, assim como o astrônomo, o metafísico deve partir do *phaenomenon* ou da ilusão, formular sua teoria e, finalmente, aplicá-la novamente aos *phaenomena*; (iii) por fim, este proceder do metafísico é especificado em três passos: a admissibilidade de tudo como ilusão, a posterior distinção do vazio e do real e, por fim, a conclusão do verdadeiro a partir do real.

No texto da *Architectonic*, e também no todo dos seus escritos, Lambert não justifica como se da a passagem da admissibilidade de tudo como ilusão à teorização da verdade metafísica e à posterior aplicação desta verdade novamente ao domínio da ilusão para garantir a sua distinção.

Ora, o impasse inerente à equiparação dos conceitos de *phaenomenon* e ilusão (*Schein*) e, com isso, à admissibilidade de, enquanto mundo intelectual, o domínio da verdade só poderia ser abordado a partir de uma similaridade com o mundo corporal ou domínio da ilusão, seria o principal impulso para Kant pensar outra solução para o problema da determinação da verdade metafísica. Que a referida equiparação deveria ser desfeita e que o pressuposto metodológico adotado por Lam-

⁸ Br, AA 10: 108.

bert deveria ser abandonado deixa claro já as primeiras considerações de Kant sobre o problema.

A posição da Dissertação inaugural de 1770: o primeiro passo de distanciamento da proposta de Lambert

Numa carta de setembro de 1770 Kant resume a sua argumentação na *Dissertação*:

As leis mais gerais da sensibilidade têm desempenhado erradamente um grande papel na *metafísica*, onde, todavia, tudo depende meramente de conceitos e de princípios da razão pura. Parece que uma ciência, totalmente particular, embora meramente negativa (*phaenomenologia generalis*), deve preceder à metafísica; os princípios da sensibilidade são aí determinados nas suas barreiras e na sua validade, para não embaraçarem os juízos sobre objetos da razão pura, como quase sempre aconteceu até aqui. [...] Mas, surgem conclusões extremamente erradas se nós aplicamos os conceitos básicos da sensibilidade a algo que não é absolutamente um objeto dos sentidos, isto é, algo pensado mediante um conceito universal ou um conceito puro do entendimento como uma coisa ou substância em geral. Parece-me também que tal *disciplina propedêutica*, a qual *preserva* a metafísica de qualquer mistura do sensível, poderia ser tornada explícita e evidente sem grandes esforços.⁹

Kant parte de uma tese de Lambert para apresentar uma tese inovadora em relação à proposta deste. Assim como Lambert, Kant também concorda que a *phaenomenologia* é uma *disciplina propedêutica* à metafísica. Diferentemente de Lambert, contudo, Kant agora concebe que os domínios da *phaenomenologia* e da *metafísica* são não só distintos, mas também, intransponíveis e justificados mediante duas faculdades totalmente diferentes. O domínio dos *phaenomena* é regido pelas “leis gerais da sensibilidade” enquanto que no domínio da metafísica ou dos *noumena* “tudo depende meramente de conceitos e de princípios da razão pura”.

⁹ Br, AA 10: 098.

A proposta de Lambert de que é de algo concebido como fundamento no domínio da ilusão que se deve partir para compreender a representação da verdade no domínio da metafísica é colocada por terra. Ao converter a nomenclatura metodológica lambertiniana do “mundo intelectual” (*Intellectualwelt*) e do “mundo corporal” (*Körperwelt*) em *mundo sensível* e *mundo inteligível* Kant concebe que a *phaenomenologia*, enquanto ciência regente do “mundo sensível”, é “meramente negativa”. A sua única tarefa é a de garantir que “os princípios da sensibilidade [sejam] aí determinados nas suas barreiras e na sua validade, para não embarçarem os juízos sobre objetos da razão pura” no domínio da metafísica. Quer dizer, a tarefa de garantir que “surgem conclusões extremamente erradas se nós aplicamos os conceitos básicos da sensibilidade a algo que não é absolutamente um objeto dos sentidos”.

Em uma palavra, a tese de Lambert de que o domínio da metafísica deveria ser conhecido mediante certa “similaridade” com o domínio da fenomenologia é totalmente contraposta. Aliás, pode-se dizer que preservar o domínio da metafísica, enquanto determinado por uma faculdade puramente intelectual, dessa “similaridade” com o domínio dos *phaenomena*, determinado pela faculdade sensível, foi o impulso motivador da redação da *Dissertação inaugural*. Nas palavras da própria *Dissertação*:

Todo o método da metafísica acerca do sensitivo e do intelectual se reduz essencialmente a este princípio: **deve-se evitar cuidadosamente que os princípios próprios [princípio doméstica] do conhecimento sensitivo ultrapassem os seus limites e afetem os princípios intelectuais.**¹⁰

Na *Dissertação* Kant concebe que a distinção dos objetos em *phaenomenon* e *noumenon* se configura em dois modos distintos de representação: “[...] o que é pensado sensitivamente é a representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual,

¹⁰ MSI, AA 2: 411.

porém, é representação das coisas *como são*.¹¹ A representação sensível, ou dos objetos “*como aparecem*”, é a representação dos *phaenomena* e a representação intelectual, ou dos objetos “*como são*”, é a representação dos *noumena*.

Dada, agora, a “dissimilaridade” entre os domínios sensível e intelectual cabe investigar se – e “se” então “como” – Kant efetivamente considera uma relação entre eles no texto da *Dissertação*.

Que em 1770 Kant só tenha em mente uma relação efetiva entre os modos sensível e intelectual de conhecer se deve ao fato de que a mesma relação não é concebida mediante o uso real do entendimento, que é o uso encarregado da origem dos conceitos, mas mediante o uso lógico, que é o uso encarregado apenas da subordinação dos conceitos. Ou seja,

[...] se são dados conhecimentos sensitivos, mediante o uso lógico do entendimento, os conhecimentos sensitivos são subordinados a outros sensitivos, como a conceitos comuns, e fenômenos a leis mais gerais dos fenômenos. Mas aqui é de suma importância notar que os conhecimentos devem sempre ser tidos por sensitivos por maior que tenha sido o uso do entendimento em torno deles.¹²

Num curioso trecho Kant até apresenta algo muito alusivo e parecido com o que viria a ser o desfecho da questão:

[...] no conhecimento dos sentidos [*in sensualibus*] e nos *Phaenomenis*, ao que antecede o uso lógico do entendimento, se chama aparência [*apparentia*], e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências [*autem apparentiis*] comparadas mediante o entendimento é denominado experiência [*experientia*]. Assim, da aparência [*apparentia*] à experiência [*experientia*] não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento.¹³

¹¹ MSI, AA 2: 392.

¹² MSI, AA 2: 395.

¹³ MSI, AA 2: 394.

A solução, no entanto, não é dada aqui. O que Kant chama de “conhecimento refletido”, e que constitui a passagem da *apparentia* à *experientia*, não compreende a justificação de uma relação efetiva entre os modos sensível e intelectual de conhecer. Este procedimento realizado mediante o uso lógico do entendimento constitui meramente a comparação e subordinação dos conhecimentos sensitivos para garantir a “[...] redução a uma maior universalidade”.¹⁴

O motivo para Kant pensar uma relação entre os domínios sensível e intelectual do conhecimento como compreendida nesses termos, se deve ao fato de que a tese da *Dissertação* da dissimilaridade entre esses domínios tem como resultado sistemático que o domínio dos *phaenomena* é determinado única e exclusivamente pelos conceitos básicos da sensibilidade, sendo que um conceito universal ou um conceito puro do entendimento não apresenta qualquer determinação em relação a este domínio. De acordo com essa posição, o único recurso para se chegar à limitação do conhecimento sensível é a própria faculdade sensível, a qual fornece sozinha os princípios da forma do mundo sensível. Ou seja, espaço e tempo, enquanto condições da sensibilidade, estabelecem por si só a determinação dos *phaenomena* e garantem, assim, os princípios da forma do mundo sensível e a sua distinção em relação ao mundo inteligível. Por sua vez, este mundo inteligível não encontra nas mesmas condições da sensibilidade qualquer limitação ou qualquer possibilidade de referência ou determinação dos conceitos primitivos do entendimento.

Não obstante isso, cabe dizer em atenção ao trecho supracitado que Kant já concebe em 1770 a disparidade dos conceitos de *phaenomenon* e de ilusão (*Schein*). A posição da *Dissertação* configura-se, então, como uma primeira oposição ao impasse da proposta de Lambert, que compreendia o domínio dos *phaenomena* como um domínio ilusório (*Scheinbar*) e a partir do qual deveria ser fornecida a determinação do domínio metafísico da verdade. Em específico, apesar de não ter

¹⁴ MSI, AA 2: 394.

em mãos a justificação última dos domínios dos *phaenomena* e dos *noumena* ou não conceber qualquer relação fundamental entre eles, Kant já é consciente na *Dissertação* que a solução de Lambert partindo de uma similaridade entre os mesmos domínios mostrava-se inútil. Isso porque o domínio dos sentidos ou dos *Phaenomenis* é agora originariamente um domínio da *Apparentia*.

O texto da *Dissertação* não justifica a equiparação dos conceitos de *Phaenomenon* e *Apparentia*. Essa seria uma tarefa que Kant abordaria em boa parte das *Reflexionen* da década de 1770. Nessas *Reflexionen*, o parâmetro metodológico tomado na *Dissertação* para descrever o domínio da sensibilidade como domínio do conhecimento dos *phaenomena* e o domínio do entendimento como domínio do conhecimento dos *noumena* seria totalmente revisto.

A necessidade de uma determinação dos phaenomena pela faculdade do entendimento no Duisburg Nachlaß: o passo definitivo de distanciamento da proposta de Lambert

O foco de atenção sobre uma questão colocada por Lambert já em uma carta de 1770 é o princípio motor das investigações de Kant no período posterior a 1772. Nessa carta Lambert enviara a Kant a sua “avaliação” do texto da *Dissertação*:

A primeira proposição capital é que o conhecimento *humano*, na medida em que, por um lado, é *conhecimento* e, por outro, tem uma forma que lhe é própria, se decompõe nos antigos *Phaenomenon* e *Noumenon* e, de acordo com esta divisão, surge a partir de duas fontes completamente diferentes e, por assim dizer, heterogêneas, de modo que aquilo que provém de uma fonte nunca poderá ser derivado de outra. O conhecimento que procede dos sentidos é e permanece portanto sensível, da mesma maneira o que procede do entendimento permanece próprio deste.

A meu ver, nesta proposição deve tratar-se principalmente da *universalidade*, ou seja, **em que medida estas duas espécies de conhecimento estão completamente separadas** que

não se encontram *em parte alguma*. Se isto se demonstrar *a priori*, então deve sê-lo a partir da natureza dos sentidos e do entendimento.¹⁵

Digno de destaque é que Lambert concebe que Kant só poderia sustentar – ou “demonstrar *a priori*” – a separação do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual se essa demonstração fosse empreendida considerando-se conjuntamente as faculdades do entendimento e da sensibilidade.

Ora, Kant veria essa proposta de Lambert não como meio para “demonstrar *a priori*” a separação do conhecimento humano em sensível e intelectual, mas propriamente como impulso para retomar o pressuposto metodológico da *Dissertação* que sustentava a mesma separação. Conforme atesta uma das *Reflexionen* do final da década de 1770:

Foi necessário um longo tempo para que os conceitos se tornassem ordenados para mim até que eu pudesse vê-los como compreendendo um todo e claramente indicando os limites da ciência que eu planejei. Eu já tinha a idéia da influência das condições subjetivas do conhecimento sob as objetivas antes da defesa [da *Dissertação*] e, no que procede, a distinção entre o sensível e o intelectual. Mas, para mim o último era meramente negativo.¹⁶

Várias *Reflexionen* da década de 1770 do legado póstumo intitulado *Duisburg Nachlaß*¹⁷ documentam que Kant prestou particular atenção à supracitada questão de Lambert e também buscou apresentar imediatamente uma alternativa de resposta a sua solução. Nas mesmas *Reflexionen* Kant distingue *Erscheinung*, associando-a aos termos latinos *apparentia* e *phaenomenon*, de *Schein*, a qual associa às palavras *Scheinbar* e *Illusion*.

¹⁵ Br, AA 10: 105.

¹⁶ Refl 5015, AA 18: 060. [1776-1778].

¹⁷ O *Duisburg Nachlaß* é um conjunto de *Reflexionen* (Refl 4674 a Refl 4684 do volume 17 da edição da *Akademie*) que datam da metade da década de 1770. Para a tradução dessas reflexões considera-se a tradução de BECKNKAMP, Joãozinho. O Legado de Duisburg de Immanuel Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, pp. 65-119, 1999.

Se a pergunta de Lambert era pertinente, a resposta não era correta porque ela deveria ser buscada no contexto do fenômeno e não do aparente ou da ilusão. Vejam-se as seguintes *Reflexionen*.

[i.] *Apparentia* (*phaenomenon*), fenômeno [*Erscheinung*] (aquilo apresentado Antes da coisa mesma)

[...] a ilusão [*der Schein*] (aparente [*Scheinbar*]).¹⁸

[ii.] O fenômeno [*Erscheinung*] e a ilusão [*Schein*] são duas coisas diferentes. Aquele surge quando o objeto é dado, esta quando o objeto é pensado. Num fenômeno [*Erscheinung*] o aparente [*apparentz*] baseia-se no juízo sobre a afecção dos sentidos; e, quando este é real, permanece ainda *phaenomenon*.¹⁹

[iii.] *Apparentia* é aquilo no fenômeno [*Erscheinung*] que é um fundamento para se relacionar com seu objeto e com seu conceito (sensível ou do entendimento).

Engano natural [*Natürliche Täuschung*] (illusion). Uma ilusão [*Ein Schein*] [...].²⁰

A equiparação dos conceitos de *phaenomenon* e *apparentia* já era encontrada no texto da *Dissertação inaugural*. Com isso, Kant buscara garantir o domínio do conhecimento sensível como um domínio que não é em absoluto o domínio da ilusão e que, também, não pode ser transposto ou reduzido ao domínio do conhecimento intelectual. Teses ambas colocadas imediatamente em confronto com a proposta de Lambert. Todavia, na *Dissertação* essa equiparação apenas representava uma atividade do uso lógico do entendimento de comparação e redução dos conhecimentos sensíveis para chegar ao maior gênero dos mesmos. Em si, tal atividade não possuía o status de algo fundamental responsável pela relação entre as formas sensível e intelectual do conhecimento dos objetos. Essa garantia ficou faltando.

A abordagem do problema no *Duisburg Nachlaß* é “revolucionária” a esse respeito: Kant abandona a tese da intrans-

¹⁸ Refl 2247, AA 16: 285. [1771-1779].

¹⁹ Refl 4999, AA 18: 056. [1776-1778].

²⁰ Refl 251, AA 15: 095. [1771-1779]; Refl 252, AA 15: 095. [1771-1779].

mutabilidade dos domínios sensível e intelectual do conhecimento. Neste conjunto de *Reflexionen*, a constituição do conceito de fenômeno (*phaenomenon* ou *apparentia*) é apontada como baseada numa relação fundamental das faculdades do entendimento e da sensibilidade. O problema da relação da representação e do objeto é agora colocado no único contexto da justificação da relação das mesmas faculdades. Quer dizer: “Que há em geral coisas que correspondem à sensibilidade deve ser conhecido pelo entendimento”.²¹

Ora, se na *Dissertação* a passagem da *apparentia* subjetiva a um todo objetivo, que compreende a experiência, era pensada apenas no sentido de uma operação de subordinação lógica dos conhecimentos, no *Duisburg Nachlaß* essa passagem é configurada por um uso efetivo da faculdade do entendimento para a própria constituição da experiência. Ou seja, agora Kant sustenta que

[t]udo o que acontece é **representado**, devido à determinação do seu conceito dentre os fenômenos [*Erscheinungen*], ou seja, em vista da possibilidade da experiência, **como contido sob uma regra, cuja relação é expressa através de um conceito do entendimento**..²²

A caracterização da faculdade do entendimento como uma faculdade de regras de determinação dos fenômenos é o elemento seminal para a superação da tese da intransmutabilidade dos domínios sensível e intelectual do conhecimento. Ao passo que em 1770 Kant defendera que a “[i]nteligência (racionalidade) é a *faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode ser dado aos sentidos”,²³ agora é garantido como específico dos conceitos do entendimento que eles devem expressar através de uma regra a relação objetiva dos fenômenos que constitui a experiência. Ou seja, “[p]ode-se certamente ver muita coisa, mas nada se entende do que aparece a não ser

²¹ Refl 4773, AA 17: 639. [1773-1775].

²² Refl 4680, AA 17: 665. [1773-1775].

²³ MSI, AA 2: 392.

que seja posto sob conceitos do entendimento e, através deles, em relação a uma regra; esta é a admissão pelo entendimento”.²⁴

Os conceitos do entendimento recebem no *Duisburg Nachlaß* a denominação de títulos/funções do pensamento, da auto-percepção ou da apreensão. Segundo Kant,

[s]e nós intuíssemos intelectualmente, então nenhum título da apreensão seria necessário para representar um objeto. Nessa condição, o objeto nem apareceria [*Es würde ... nicht erscheinen*]. Agora, o fenômeno deve ser subordinado a uma função mediante a qual o ânimo dispõe dele [...*über sie disponirt*], e de fato uma condição universal do mesmo [ânimo], pois do contrário nada de universal seria encontrado ali.²⁵

Se nós intuíssemos intelectualmente o objeto não apareceria porque ele seria dado em si mesmo imediatamente no próprio ato de intuir. Mas, dado que esse não é o caso do nosso modo de intuição, como o objeto representado - ou seja, o fenômeno - pode ser colocado sob uma função universal da mente para que nele mesmo possa ser encontrado algo de universal?

Kant precisa o problema: “[E]u não representaria nada como fora de mim e, então, não tornaria o fenômeno numa experiência (objetivamente), se as representações não se referissem a algo que é paralelo ao meu Eu, mediante o qual eu as refiro [referire] de mim a outro sujeito”.²⁶ Em outras palavras, “[e]xperiências são, portanto, possíveis apenas mediante a pressuposição de que todos os fenômenos pertencem a títulos do entendimento”.²⁷

Mas, aqui cabe perguntar: Como se dá a referência da representação a algo no sujeito para que o fenômeno possa ser compreendido (objetivamente) como experiência ou como válido enquanto tal para outros sujeitos? Qual a condição

²⁴ Refl 4681, AA 17: 667. [1773-1775].

²⁵ Refl 4677, AA 17: 658. [1773-1775].

²⁶ Refl 4675, AA 17: 648. [1773-1775].

²⁷ Refl 4679, AA 17: 664. [1773-1775].

universal que garante que **todos** os fenômenos estão sob títulos do entendimento?

Kant parece buscar uma resposta para essas questões num longo e complicado argumento contigo na *Reflexion* 4674:

[i.] Os princípios do fenômeno (em geral) são meramente aqueles da forma.

[ii.] O *principium* da exposição dos fenômenos é o fundamento de exposição em geral daquilo que foi dado. [iii.] A exposição daquilo que é pensado depende apenas da consciência, mas [iv.] a exposição daquilo que é dado, considerando-se a matéria como indeterminada, [baseia-se] no fundamento de toda relação e da concatenação das representações (sensações). [v.] A concatenação não é fundamentada apenas no fenômeno (assim como o fenômeno não [se fundamenta] apenas na sensação, mas nos princípios internos da forma), mas é a representação da ação interna do ânimo ao conectar representações, não apenas de justapô-las na intuição, mas de constituir um todo no que concerne a sua matéria. [vi.] Então, há aqui uma unidade não mediante aquele em-que, mas mediante aquele através do qual o múltiplo é reunido em um, assim [com] validade universal. Por isso, não é das formas, mas das funções que as *relationes* dos fenômenos dependem.²⁸

A premissa “i.” não se apresenta como problemática porque ela meramente estabelece que, no que concerne à faculdade da sensibilidade, os princípios dos fenômenos são aqueles da forma, quer dizer, as intuições puras do espaço e do tempo. Isso não é um ponto polêmico aqui.

A premissa “ii.” estabelece uma equiparação entre o que seria “o *principium* de exposição dos fenômenos” e o “fundamento da exposição em geral daquilo que é dado”. É esse *principium* ou fundamento que o argumento deve justificar.

Para tal, nas premissas “iii.” e “iv.” Kant distingue a consciência como **princípio daquilo que é pensado e o fundamento da concatenação e da relação das representações (sensações) como princípio daquilo que é dado**. O “*principium* de exposição dos fenômenos” ou o “fundamento

²⁸ Refl 4674, AA 17: 643. [1773-1775].

de exposição em geral daquilo que é dado” – que deve ser justificado – é, então, especificado como o princípio ou fundamento da “concatenação das representações (sensações)”.

Mas, curioso é que a premissa “v.” – na qual se fundamenta a conclusão do argumento de que a concatenação ou relação dos fenômenos é baseada em uma função do entendimento e, assim, compreende um todo objetivo ou dotado de validade universal – parte da compreensão do princípio de exposição dos fenômenos como um princípio da consciência ou daquilo que é pensado. Ou seja, um princípio de “representação da ação interna do ânimo ao conectar representações”.

É esse passo de um princípio da consciência ou daquilo que é **pensado** para o princípio de exposição dos fenômenos ou o fundamento em geral daquilo que é **dado** que deveria ser justificado no argumento. Ou seja, a conclusão de que a exposição dos fenômenos, na medida em que é garantida através de funções do entendimento, compreende um todo objetivo na concatenação e relação dos mesmos, depende da justificação da passagem feita na premissa “v.” de um princípio da consciência ou daquilo que é pensado para um princípio daquilo que é dado.

Assim como nos trechos supracitados – nos quais Kant dissera que a admissibilidade dos fenômenos num todo objetivo concebido como experiência deve partir da representação do Eu do sujeito ou dos títulos do pensamento – esse passo do argumento não é justificado.

Desde que “[o] entendimento não pode determinar nada na sensibilidade a não ser através de uma ação universal”,²⁹ o problema pode ser abreviado nesta questão: “Através do que então o fenômeno se torna intelectual?”³⁰ Conforme considerado, no *Duisburg Nachlaß* a resposta a essa questão deveria ser dada mediante a garantia de que tudo o que aparece na faculdade sensível só pode ser compreendido se coloca-

²⁹ Refl 4683, AA 17: 670. [1773-1775].

³⁰ Refl 4684, AA 17: 671. [1773-1775].

do sob um determinado “título” ou conceito da faculdade intelectual. Essa posição, de acordo com o que foi sustentado, demarca um afastamento radical da posição da *Dissertação* de 1770 que sustentava a determinação dos fenômenos ou a delimitação do mundo sensível apenas mediante a faculdade sensível. Não obstante esse afastamento, e não obstante Kant ter traçado no *Duisburg Nachlaß* o caminho para a solução crítica, a referida resposta só seria sistematicamente apresentada na década seguinte. Ela dependeria do argumento que contém “[...] as investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso”.³¹

Conclusão

Este trabalho procurou essencialmente mostrar que, já no seu período pré-crítico, a filosofia de Kant não toma a especificidade da distinção entre “*Schein*” e “*Erscheinung*” como um detalhe meramente lingüístico. Defendeu-se que, a partir do diálogo empreendido com Johann Heinrich Lambert, Kant já apresenta elementos importantes para a abordagem crítica do problema.

Considerou-se, inicialmente, que Lambert compreende que a tarefa seminal da filosofia consiste na passagem da ilusão (*Schein*) à verdade (*Wahrheit*). Numa visão crítico-retrospectiva a proposta de Lambert se faz ler da seguinte forma: “[d]esde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos (*phaenomena*), que constituem o mundo sensível, seres inteligíveis (*noumena*), e, como confundiram fenômeno [*Erscheinung*] com ilusão [*Schein*], atribuíram realidade aos seres inteligíveis”. (Prol, § 32).

Sustentou-se, outrossim, que a argumentação pré-crítica de Kant apresenta dois passos imprescindíveis para o distanciamento da proposta de Lambert: (i.) a compreensão dos

³¹ KrV, A XVII.

domínios sensível e intelectual do conhecimento como essencialmente distintos; (ii.) a garantia de uma relação efetiva entre eles. Não obstante esses dois passos já se apresentarem como elementos suficientes da referida garantia, considerou-se que Kant ainda carecia na década de 1770 do argumento capital da sua efetivação, o qual seria fornecido apenas na proposta crítica. E esta proposta de Kant deixa-se, agora, ler assim: “[...] estes meus princípios estão bem longe de destruir a verdade da experiência e transformá-la em mera ilusão [*Schein*], por fazerem fenômenos [*Erscheinungen*] das representações dos sentidos. Ao contrário, eles são o único meio de impedir a ilusão transcendental [*transcendentalen Schein*], que em todos os tempos enganou a metafísica e com isso desviou-a do seu caminho, levando-a a correr como criança atrás de bolhas de sabão, porque se tomavam fenômenos [*Erscheinungen*], que são simples representações, por coisas em si mesmas”. (Prol, § 13).

Ora, é peculiar da proposta crítica que Kant concebe a fundamentação do conhecimento a partir do conceito de fenômeno (*Erscheinung* ou *phaenomenon*) enquanto determinação constitutiva da faculdade do entendimento no domínio da experiência possível. Disso não decorre, contudo, que o conceito de ilusão (*Schein*) não possua um lugar sistemático na filosofia crítica de Kant. Kant concebe, assim, que a faculdade da razão é naturalmente levada, com as idéias transcendentais, a ir além da experiência possível onde se depara sempre com uma ilusão que não pode ser evitada e nem tampouco desfeita. A ilusão transcendental (*transcendentalen Schein*) recebe, assim, um lugar sistemático porque caracteriza precisamente a situação da faculdade da razão no campo indeterminado que é imediatamente resultante da determinação do domínio dos fenômenos (*Erscheinungen*) pela faculdade do entendimento.

Como, de fato, os conceitos de *Erscheinung* e *Schein* são justificados na filosofia crítica kantiana compreenderia uma tarefa para outro trabalho a considerar a estrutura e não a gênese da sua distinção. Como resultado da argumentação deste trabalho garante-se que uma consideração sistemática de

tal estrutura depende primeira e essencialmente da clareza do significado dos termos em questão.

Mesmo na aclamada *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, que para a tradução de textos de praticamente todos os 29 volumes da edição da *Akademie* conta com a participação dos principais estudiosos de Kant de língua inglesa, e é referida como contendo um “formato uniforme” de terminologia, de sintaxe e de estrutura das sentenças da argumentação de Kant – isso em um imenso glossário que acompanha cada volume – fica difícil compreender a proposta da filosofia teórica kantiana acerca da distinção entre *Schein* e *Erscheinung*. O termo “*Schein*” é ora traduzido por “*illusion*” (no texto da *Crítica da razão pura*, Cf. KrV, A 293/B 349), ora por “*semblance*” (nos escritos menores como os *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Cf. MAN, AA 04: 555) e ainda por “*appearance*” (nas correspondências, Cf. Br, AA 10: 108), termo este último também adotado na tradução de “*Erscheinung*” nos textos da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos*.

Tanto “*Schein*” como “*Erscheinung*” poderiam ser traduzidos ao português por “aparência”. Todavia, a precisão do significado e da distinção desses termos na proposta sistemática kantiana somente é garantida na medida em que se compreende “*Schein*” como aparência enquanto sinônimo de “ilusão” e “*Erscheinung*” como aparência enquanto sinônimo de “fenômeno”. A palavra “*Schein*”, com significado de algo que é aparente ou enganoso, representa aquilo que carece de “brilho próprio” e que, por isso, é “ilusório”. Por sua vez, “*Erscheinung*”, significando aquilo que se manifesta ou aparece, corresponde propriamente ao “fenômeno” do ato de aparecer. Na consideração da gênese da proposta kantiana procurou-se corroborar essa sugestão principalmente com a consideração das *Reflexionen* nas quais Kant constantemente associa o termo *Erscheinung* ao termo latino *phaenomenon* e *Schein* ao termo *Illusion*. Esse parece ser sim um dos problemas que se deve ter claro para possibilitar a compreensão da estrutura da filosofia kantiana aos leitores de língua portuguesa.

Bibliografia

LAMBERT, Johann Heinrich. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeitschnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* [1764]. Bde. 01/02. Berlin und Leipzig: Akademie-Verlag Berlin, 1990.

_____. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß [1771]. In: *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Hrsg. von Geo Siegwart. Hamburg: Meiner, 1988.

KANT, Immanuel. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 02. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Jair Barboza; Joãozinho Beckenkamp; Luciano Codato; Paulo Licht dos Santos; Vinicius de Figueiredo. In: *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37 a). Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 04. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. Briefwechsel (Br). In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Tradução de Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. Reflexionen zur Ästhetik (Refl). In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. 15. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969.

_____. Reflexionen zur Logik (Refl). In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften . Bd. 16. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969.

_____. Reflexionen zur Metaphysik (Refl). In: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bde. 17/18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.

UN PENSIERO AL LAVORO TRADURRE (IN ITALIANO) LA *CRITICA* *DELLA RAGION PURA* DI KANT

Costantino Esposito

«De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus» – di noi è meglio tacere: quello che ci interessa è la cosa stessa. Questo celebre motto, tratto dall'*Instauratio magna* di Francis Bacon e posto da Kant in esergo alla sua prima *Critica*, mi permette di entrare nel vivo della questione sulla necessità o utilità di tradurre e ritradurre un classico. Il mio lavoro, infatti, ha avuto per me stesso innanzitutto il significato di una riscoperta dell'opera kantiana non però nel senso dell'applicazione o della verifica di un paradigma storiografico precostituito, come se il testo fosse soltanto il pretesto di un'operazione ermeneutica; e neppure nel senso di un'improbabile attualizzazione di esso, come se si tentasse di leggerlo con gli occhiali della nostra contemporaneità. Ciò di cui si è trattato, invece, è stato di far parlare la «cosa», ingaggiando una specie di “corpo a corpo” con la scrittura di Kant. E se quest'operazione potrà forse tornare a far riflettere sulla ricezione della filosofia kantiana in Italia, credo soprattutto possa offrire l'opportunità – come l'ha offerta a me – di scoprire qualcosa proprio lì dove si credeva di aver compreso tutto, in quella vera e propria “esperienza” di un testo che è la sua traduzione. È questa la ragione per cui potrà forse avere

un qualche interesse raccontare che cosa mi è accaduto traducendo la *Critica*¹.

Il lavoro del traduttore rispetto a un autore come Kant è messo particolarmente alla prova per il fatto che quello kantiano è esso stesso *un pensiero al lavoro*. La *Critica della ragion pura*, presentata abitualmente come un testo standard nella storia della filosofia moderna, contiene, al tempo stesso, l'archivio lessicale di un'intera tradizione e la conquista di un vocabolario concettuale che ancora oggi risulta determinante per il nostro lavoro filosofico (e determinante proprio in quanto esso va ogni volta riconquistato e ripensato nei suoi diversi campi di significazione). Basti pensare ad esempio ai concetti di «fenomeno», di «dato percettivo», di «categoria», di «spazio» o a quello plurivoco di «trascendentale». È ancora a Kant – per fare solo due esempi – che bisogna tornare per capire cosa significhi *trascendentale* quando Karl Otto Apel parla di universalità dell'orizzonte comunicativo o quando Jacques Derrida tenta una critica decostruttiva dell'originario. Ma questa esigenza sempre ritornante di significazione non vale solo per chi consideri la storia degli effetti di un pensiero come quello kantiano, ma riguarda in primo luogo la stessa costituzione e la stessa emergenza storica di questo pensiero.

Il lavoro linguistico dell'opera di Kant – non solo il suo orizzonte semantico, ma anche la sua struttura grammaticale e sintattica – è la documentazione in atto di una lunga scoperta: questo l'aspetto che la rende così interessante. Non è un caso che, in una lettera del 1772 a Marcus Herz riguardante il progetto di scrivere la *Critica*, Kant affermi: «Per quanto concerne la prima parte [dell'opera], la pubblicherò entro tre mesi circa»². Passarono invece nove anni dalla lettera, e undici dalla Dissertazione latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et*

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787), introduzione, traduzione, note e apparati [tra cui un Lessico della ragion pura e una Bibliografia] di C. Esposito, testo tedesco a fronte (ed. Weischedel), Bompiani, Milano 2004; nuova edizione riveduta e corretta, ivi 2007.

² I. KANT, *Briefwechsel*, «Akademie-Ausgabe» Bd. 10/1, p. 132 (lettera a M. Herz del 21 febbraio 1772).

principiis – undici anni di silenzio, tanto che si è parlato giustamente di uno «schweigender Kant»³, un Kant silente, da cui nascerebbe la *Ragion pura*. Cos'è successo in questi anni, tra il 1770 e il 1781, data della pubblicazione della *Critica*? Sono gli anni del “corpo a corpo”, cioè della lotta serrata dello stesso Kant con il suo problema, quello che egli enunciava sinteticamente in un altro famoso passo della stessa lettera a Marcus Herz: «Mi chiedi [...]: su quale fondamento poggia la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto?»⁴. Problema classico di ogni filosofia trascendentale. Quest'opera non soltanto contiene la soluzione standard al problema – ragion per cui si tratta di un testo considerato giustamente come “classico” –, ma è tale che in essa si può anche scorgere in qualche modo tutto il lavoro teoretico compiuto da Kant per giungere a quella soluzione. E a chi faccia attenzione, tale percorso appare – come dicevo – nel modo stesso in cui egli scrive, ed è rintracciabile sin nelle pieghe del suo linguaggio.

Ora, il grande problema di Kant è quello di ridefinire il campo della metafisica tenendo conto dell'insoddisfacente risoluzione di questa “scienza” da parte della filosofia all'epoca dominante nell'Università tedesca, la *Schulmetaphysik*, ovvero la filosofia di ascendenza leibniziana, declinata, ripensata e sistematizzata in modo particolare nell'opera di Wolff e di Baumgarten. Essa costituiva poi la filosofia che si studiava sui manuali di metafisica, manuali che – secondo un decreto regio – i professori erano tenuti a commentare nel far lezione: e questo costituiva un formidabile esercizio di confronto critico. Anche Kant, quindi, era tenuto ad insegnare su quei manuali, ed è interessante a questo proposito vedere come molte parti della *Critica* siano una ri-traduzione del latino settecentesco della «Scuola» metafisica tedesca: è proprio da qui che Kant trae i concetti con cui lavora, forgiando un nuovo lessico filosofico latino-tedesco. In tal modo si comprende come il

³ W. CARL, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.

⁴ I. KANT, *Briefwechsel*, «Akademie-Ausgabe» Bd. 10/1, p. 130.

percorso critico di Kant non vada nella direzione di un semplice rifiuto dell'impalcatura della scuola «dogmatica» – preferisco denominarla così, come la chiamava lo stesso Kant, piuttosto che scuola «razionalista», poiché la stessa soluzione di Kant, come vedremo, resta una soluzione razionalista –, ma segua piuttosto la traiettoria di un'appropriazione dei termini di quella tradizione, collocandoli in un altro contesto e usandoli in maniera tale da forzarli, quasi curvarli, facendo assumere loro un significato differente.

Leggere così la *Critica* permette quindi di comprendere che l'opera di Kant è una “soluzione di continuità” nella tradizione della metafisica moderna: ma se normalmente nella nostra lingua si intende per “soluzione di continuità” un momento di interruzione o di rottura, qui invece vorrei prendere questa espressione alla lettera, poiché si fa riferimento ad una tradizione che *continua*, anche se attraverso una netta *discontinuità*, a partire da una ben precisa ridefinizione dei termini. In tal modo quest'opera non costituisce soltanto l'inaugurazione di qualcosa di nuovo nella storia del pensiero, ma testimonia anche del modo in cui tutta un'antecedenza storica è stata recepita e riformulata. Per questo affermo che la stessa novità kantiana non consiste nella pura e semplice invenzione di una nuova filosofia, ma in un preciso ripensamento del problema della metafisica tradizionale.

Un esempio tipico è la genealogia ormai standard – che peraltro lo stesso Kant ha contribuito in maniera rilevante a formulare, sin dalle prime pagine della *Critica* – secondo la quale il pensiero critico-trascendentale costituirebbe una perfetta sintesi fra il miglior dogmatismo razionalista e la critica anti-metafisica dell'empirismo: come si può leggere in ogni manuale, dal razionalismo Kant avrebbe acquisito i giudizi analitici a priori, dall'empirismo i giudizi sintetici a posteriori, unificandoli poi nella nuova formulazione dei giudizi sintetici a priori. Ma le cose non stanno propriamente così. Dal mio angolo visuale Kant non è il punto di confluenza di due correnti: egli è tutto interno al razionalismo, certo innestandovi istanze anglosassoni, come peraltro già accadeva nella tradizi-

one anti-wolffiana – si pensi ad esempio a Crusius, che negli stessi anni aveva introdotto nell’*Aufklärung* tedesca elementi tipici di una filosofia dell’esperienza di tipo empirista. Tuttavia, il genio di Kant sta proprio nel non seguire strade già percorse, ma nel riattraversare il problema stesso.

Mantenendo viva e valorizzando la sua tradizione, il razionalismo “dogmatico”, egli non ha scelto una corrente storiografica del pensiero, ma ha codificato un gesto filosofico: quello di concepire in maniera irreversibile l’identità piena tra il *razionale* e l’*a priori*. Si tratta di una formula che diverrà canonica: quel che è razionale è senz’ombra di dubbio a priori, vale a dire ciò che una funzione della nostra mente ha pre-determinato indipendentemente dall’esperienza empirica. Da questo punto di vista il gesto kantiano di appartenenza al razionalismo è inequivocabile. È però altrettanto evidente che la sua riformulazione del razionalismo è messa in moto da Hume, per sua stessa ammissione «colui che mi ha risvegliato dal sonno dogmatico». Questo non significa che Hume lo abbia tratto fuori dal razionalismo, ma che certamente gli ha permesso di passare da un razionalismo di tipo *dogmatico* ad un razionalismo di tipo *critico*. Hume e l’empirismo infatti, pur costituendo un’istanza ineliminabile e un elemento decisivo per capire la prima *Critica*, non forgiavano tuttavia il suo linguaggio, che invece nasce dal rapporto generativo con la tradizione della *Schulmetaphysik*: paradossale, quindi, è la funzione di Hume, che sveglia Kant dal sonno dogmatico per consentirgli poi di permanere desto all’interno dello stesso razionalismo.

Nell’armamentario linguistico di Kant non esiste infatti una compresenza semantica delle due correnti filosofiche. La stessa fisica newtoniana (pensiamo per esempio a tutto il lavoro di Kant sulle Analogie dell’esperienza, all’interno dell’Analitica dei principi) consente a Kant di affermare che quel che essa permette di cogliere empiricamente è in realtà il frutto di un’intelaiatura concettuale a priori, per cui la nostra mente funziona in modo tale che universalmente si possa cogliere l’oggettività di cui parla la fisica newtoniana. Per far

questo Kant spiega, sulla base di un linguaggio preso in prestito dalla Scuola ma curvato in senso critico-trascendentale, la condizione di possibilità del fatto empirico. Pertanto, vi è sicuramente un innesto problematico formidabile da parte della critica empirista nella metafisica, ma questo non significa mai una fuoriuscita di Kant dal razionalismo bensì una sua rigorosa riformulazione dall'interno.

Come Kant stesso afferma esplicitamente, la *Critica della Ragion Pura* non è un testo di epistemologia ma di metafisica: resta, però, il problema di stabilire cosa significhi per lui «metafisica». Senza dubbio, la mia sensibilità rispetto a questa problematica deriva dal mio interesse – che data sin dall'esordio del mio lavoro di storico della filosofia – per la riapertura della questione della metafisica ad opera di Martin Heidegger e in particolare per la sua accesa disputa con il neokantismo, cioè contro quella scuola che negli anni Venti (gli anni in cui Heidegger cominciava a pubblicare), dominava nelle Università tedesche, e mirava a ritrovare in Kant una formulazione standard di tipo trascendentale per tutti i problemi filosofici – non soltanto i problemi noetici, ma anche quelli etici, estetici, sociali, culturali (pensiamo a Cassirer, ad esempio) –, i quali possono essere ripensati e quindi risolti riconducendoli a precise funzioni della mente umana. Rispetto a questo programma Heidegger, con la veemenza che lo caratterizza, afferma che la *Critica della ragion pura* è essenzialmente, se non esclusivamente, un trattato di «metafisica della metafisica», riprendendo una celebre locuzione usata da Kant in una lettera a Marcus Herz⁵. La lettura che Heidegger propone di Kant ha avuto a mio parere (o almeno lo ha avuto per la mia storia personale) il grande merito di riaprire il problema della metafisica, non come problema ideologico né tanto meno confessionale: in un'epoca in cui ad occuparsi di metafisica erano soprattutto i filosofi idealisti o i teologi cattolici, mentre

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), «Gesamtausgabe» Bd. 3, hrsg. v. F.- W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, pp. 230-231. La lettera di Kant a Marcus Herz è dell'11 maggio 1781, in «Akademie-Ausgabe» Bd. 10/1, p. 269.

gli altri avevano come obiettivo fondamentale quello di realizzare piuttosto un'antimetafisica, che significava apertura alla concretezza storica e all'esperienza della vita, Heidegger invece riapre la questione della metafisica proprio come problema storico-epocale. Questo significa riconoscere che il nostro pensiero e il nostro linguaggio sono attraversati da certe strutture fondamentali, presenti anche in visioni antimetafisiche: ci sono cioè opzioni di fondo riguardanti l'esistenza o l'essere che, sebbene in alcuni casi non siano tematizzate, o addirittura siano osteggiate, determinano tuttavia la pre-comprensione di tutti i nodi problematici del pensiero.

Senza dubbio, la lettura heideggeriana di Kant ha orientato il mio approccio a questo testo; e tuttavia io non ho mai inteso applicare o verificare Heidegger nel tradurre Kant, poiché quella heideggeriana è stata soprattutto una sollecitazione problematica a ricollocare l'opera kantiana nel posto preciso che le spetta nella storia (e nella problematica) della metafisica.

Ma c'è un altro autore, da me studiato in altre occasioni, che ha avuto, anche se indirettamente, un ruolo decisivo nel mio lavoro di traduzione, ed è stato il teologo gesuita Francisco Suárez, autore delle *Disputationes metaphysicae* (1597)⁶, il primo trattato autonomo di metafisica, non più concepito come commento all'opera aristotelica, ma come sistema architettonico di questioni. Suárez è stato un pensatore di punta della Riforma cattolica, addirittura impegnato nella politica della Santa Sede, e tuttavia il suo manuale di metafisica, destinato inizialmente a chi avrebbe studiato la filosofia come propedeutica alla teologia cattolica, in brevissimo tempo diventa il manuale più diffuso nelle Università europee del Seicento,

⁶ F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, Salmanticae 1597, in *Opera Omnia* (ed. Vivès), voll. 25-26; ristampa anastatica, Georg Olms, Hildesheim 1998²; trad. it. parziale: *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, con il testo latino a fronte, Rusconi, Milano 1996, nuova edizione riveduta e ampliata, Bompiani, Milano 2007.

soprattutto in quelle protestanti, e di lì tracima per così dire sin negli avamposti del razionalismo settecentesco.

In questo testo Suárez inaugura una nuova concezione della metafisica, intesa come ontologia neutra, cioè come pura scienza di alcune nozioni fondamentali, a partire da quella generalissima di «ente in quanto ente»: e si tratta di una concezione che non sarà difficile rintracciare, paradossalmente, proprio in un'opera anti-scolastica come la *Critica*. Suárez parte dall'idea che possiamo conoscere gli enti come "cose" a partire e in virtù della loro essenza, a prescindere dunque dalla loro esistenza effettiva, considerata in sede teologica opera di Dio, ma che in sede metafisica risulta in definitiva "accidentale" rispetto alla nostra capacità di pensare i principi dell'ente sulla base di alcuni principi noetici fondamentali, primo fra tutti il principio di non contraddizione. La novità dirompente introdotta da Suárez – che la si voglia giudicare positivamente o meno – è che la metafisica non ha più come oggetto quel che c'è, le cose che incontriamo nel mondo, bensì la loro semplice possibilità concettuale; da ciò deriva che la metafisica non risulta più legata necessariamente al concetto di esistenza, che è invece qualcosa che si aggiunge all'essenza, come già diceva Avicenna⁷. L'esistenza è dunque un accidente, *accidit*, è ciò che accade *dopo* rispetto all'essenza, la quale può invece essere pensata a prescindere dall'esistenza.

È singolare poi il fatto che il teologo Suárez parli dell'essenza dell'*ens* come di una nozione che precede ontologicamente tutto, persino Dio: una mossa concettuale, questa, che si pone in diretta assonanza con la soluzione "univocista" di Duns Scoto, per cui il concetto unico e neutro di ente sarebbe quello primario ed essenziale nella nostra concezione della realtà, e comprenderebbe al suo interno la grande divisione tra l'ente infinito, Dio, e gli enti finiti, ossia le cea-

⁷ Cfr. AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, testo arabo e latino a fronte, Bompiani, Milano 2002, trattato V, sez. II, p. 467: «Dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, accidit ut habeat esse».

ture⁸. È chiaro che, prima dell'ente infinito, non vi è nulla in senso fisico (o anche in senso teologico), ma in senso concettuale sì: prima di Dio vi è *almeno* il concetto di ente. Si tratta di quel concetto che io devo possedere già per poter affermare che Dio è *un* ente determinato, vale a dire l'ente supremo: il supremo, l'infinito sono l'aggettivazione del sostantivo, ma il *quid*, il sostantivo ente devo già possederlo. Suárez stesso dice di Dio che è un *inferior* rispetto all'ente, anche se Dio è il creatore degli enti, proprio perché noeticamente il nostro concetto di ente è superiore o almeno anteriore allo stesso concetto di Dio.

Tutto ciò è di grande importanza se si pensa al fatto che, contrariamente all'intento suareziano, le *Disputationes* sono state fatte proprie anche (e forse soprattutto) da coloro che non avevano interessi teologici: un'ontologia neutra è stata fatta valere fino alla scuola metafisica tedesca. In un passo della sua *Philosophia prima sive ontologia* Wolff afferma che il suo sistema, di per sé frutto di una rigorosa deduzione razionale, può trovare tuttavia un significativo precedente storico proprio nel pensiero di Suárez⁹. Il mio itinerario ha seguito quindi questa filiazione storico-teoretica di Wolff ed è giunto a ritrovare le sue tracce fin nella *Critica* kantiana, che pure sembrerebbe aver interrotto nettamente la linea genealogica wolffiana. Certo, Kant liquida questa tradizione di ascendenza "suareziana", chiamandosi fuori da essa. Ma le cose non sono così facilmente schematizzabili.

Prendiamo il caso della nozione di "esistenza". Normalmente con il termine esistenza si segnala il punto di rottura di Kant con la scuola dogmatica: è nota la celebre tesi kan-

⁸ Cfr. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, Dist. 3, pars I, q. 1-2, in *Opera Omnia* III, Roma, Civitas Vaticana, 1954, p. 18: «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creatura e concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae».

⁹ Ch. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia* (1729), 1736⁹, in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, II, Bd. 3, Georg Olms, Hildesheim 1962, § 169.

tiana secondo cui l'essere, in questo caso l'esistenza (il *Dasein*), «non è un predicato reale ma la semplice posizione di una cosa»¹⁰. Ciò significa che l'essere non è un concetto, cioè qualcosa che – seguendo il metodo che parte da Suárez e arriva fino a Wolff – si possa ricondurre ad un contenuto noetico: l'essere o c'è o non c'è. Come dice il famoso esempio, avere cento talleri nella mia tasca, invece che non averli, non aumenta in nulla i loro attributi, poiché essi permangono cento come quiddità, sia che vengano soltanto pensati, sia che vengano realmente posseduti¹¹. L'esistenza non è un cosa “in più” che si aggiunga rispetto all'essenza, ma ci dice semplicemente che una cosa è posta, oppure non è posta. Questo differisce da ciò che sostenevano Wolff e Baumgarten. Quest'ultimo ad esempio affermava che l'esistenza è ciò che completa la possibilità, che perfeziona la serie degli attributi, cui si aggiunge come ultimo attributo¹². In sintesi, per la tradizione dogmatica l'esistenza è qualcosa che si può dedurre.

Nel classico caso dell'esistenza di Dio – e di quella dimostrazione che lo stesso Kant ha chiamato per primo «prova ontologica» o «ontoteologia» – dobbiamo necessariamente ammettere che Dio esiste, poiché non sarebbe possibile (cioè sarebbe contraddittorio) affermare che Dio è l'*ens perfectissimum* o l'*omnitude realitatis*, l'ente che coincide con la totalità degli attributi – tra i quali rientrerebbe anche l'esistenza – e al tempo stesso negargli di esistere. Secondo Kant invece le cose non stanno così, poiché l'esistenza non è un attributo in mancanza del quale sarebbe contraddittorio dire che Dio è *omnitude realitatis*: l'esistenza non è in generale un attributo deducibile da una nozione – un gesto, questo, che riecheggia Hume e

¹⁰ «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges, hinzukommen könne» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598-B 626, trad. it. cit., p. 869). Si veda anche I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes*, «Akademie-Ausgabe», Bd. II, pp. 72 ss.

¹¹ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 599-B 627, trad. it. cit., pp. 869-871.

¹² A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica* (1739), 1779⁷, ristampa anastatica, Georg Olms, Hildesheim 1963, § 55.

l'empirismo. Più precisamente, l'esistenza dei fenomeni, afferma Kant, non può essere conosciuta a priori: dunque c'è qualcosa che può accadere senza che io l'abbia predeterminato («Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia», come Shakespeare faceva dire ad Amleto); e se da un lato questo sembrerebbe limitare il nostro potere, dall'altro lato ci fornisce la possibilità di incontrare qualcosa di diverso o addirittura di più grande di noi.

Dunque, «l'esistenza dei fenomeni non può essere conosciuta a priori. E se anche per questa via noi potessimo giungere a dedurre una qualche esistenza, non potremmo conoscerla in maniera determinata, vale a dire non potremmo anticipare ciò per cui la sua intuizione empirica si distingue dalle altre»¹³. Noi potremmo, è vero, conoscere l'esistenza in modo nebuloso e vago, ma questo significherebbe – in termini kantiani – non conoscerla affatto, poiché si conosce solo in modo preciso, necessario, universale: com'è noto, per Kant conosce propriamente solo la scienza. Tuttavia, se è vero che l'esistenza dei fenomeni non può essere conosciuta a priori, e che se anche lo fosse non si tratterebbe di una conoscenza determinata (costituita cioè a priori nello spazio e nel tempo, e unificata attraverso le categorie dall'Io penso), Kant rileva che «nella possibilità dell'esperienza, la cui forma essenziale consiste nell'unità sintetica della percezione di tutti i fenomeni [*si noti: ciò che interessa a Kant non è la singola esperienza, ma la possibilità stessa dell'esperienza: il lavoro di unificazione del mio intelletto è la possibilità a priori che permette di conoscere l'oggetto, di unificare cioè le percezioni sensibili nella determinazione di un oggetto*] noi troviamo le condizioni a priori della determinazione temporale completa e necessaria di ogni esistenza di ciò che appare»¹⁴.

Ciò che emerge, pertanto, è una vera e propria curvatura “essenziale”, se non “essenzialista” dell'esistenza. Si inizia infatti col rifiutare nettamente la concezione secondo la quale l'esistenza sarebbe un attributo, ma poi è questa stessa concezione ad essere in qualche modo ripresa e radicalizzata: se è

¹³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 178-B 221, trad. it. cit., p. 359.

¹⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 217-B 264, trad. it. cit., p. 415.

vero in effetti che l'esistenza non può essere dedotta – il che implicherebbe la possibilità di conoscere le cose in sé –, tuttavia noi possiamo conoscere i fenomeni esistenti determinando preliminarmente la loro datità in base alla possibilità a priori dell'esperienza. Se è innegabile, dunque, che in questa posizione viene rifiutata una struttura della tradizione metafisica, è altrettanto evidente che questo rifiuto cede il posto ad una radicale riacquisizione di quella stessa struttura in chiave critico-trascendentale. L'empirismo, in definitiva, non prende il posto del dogmatismo, ma permette di riformulare la metafisica dogmatica in una metafisica critica, non per questo meno impegnata in una rigorosa pretesa razionalista.

Mi resta da dire qualcosa sulla gloriosa storia delle traduzioni in italiano della *Critica della ragion pura*, almeno per individuare un buon motivo per cui valesse la pena tentarne un'altra! Tutte le traduzioni esistenti sono delle imprese a loro modo straordinarie: la prima (ad eccezione di quella ottocentesca di Vincenzo Mantovani, oggi non più circolante) è la celebre traduzione del 1909 di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, edita da Laterza¹⁵ – la traduzione classica –, che rappresenta un importante documento della cultura del neo-idealismo italiano, cui i due traduttori facevano riferimento. A mio giudizio, e nonostante i lamenti che si suole riversare su di essa, questa traduzione, eccezion fatta per alcune sue scelte linguistiche improntate alla matrice filosofica dei suoi traduttori – una fra tutte, la resa di *Gemüt* con «spirito», anziché con «atto» – mantiene una sua corrispondenza alle intenzioni profonde del testo originale. Basti pensare al fatto che negli stessi anni in cui Kant scriveva le sue *Critiche*, Fichte già le interpretava e le curvava in un certo suo modo, e che dunque una vera e propria tendenza o gravità "idealistica" non è poi del tutto estranea al testo kantiano, ma piuttosto la sottende come un impulso sotterraneo, a volte riassorbito, a volte a stento trattenuto dalla vigilanza della "critica". Resta il fatto però che Gentile e Lombardo Radice la enfatizzano in

¹⁵ Questa traduzione era stata poi rivista nel 1959 da Vittorio Mathieu, il quale vi aveva aggiunto un Glossario nel 1966 e un'Introduzione nel 1975.

una maniera che, pur cogliendo fedelmente una sua linea interna, finisce tuttavia per tradire il testo. È pur vero d'altra parte che questa traduzione ci costringe a vedere il filo teso ma sottile sul quale Kant procede, tra criticismo e idealismo, e che porta già in sé la cognizione degli strappi futuri.

La seconda, importante traduzione è quella curata da Giorgio Colli per Einaudi nel 1957¹⁶, il cui grande merito è di aver operato una versione fedele in modo millimetrico al testo originale, anche in polemica distanza rispetto alle ambiguità idealizzanti della versione precedente. Ma si tratta di una fedeltà che spesso rischia di ingessare il testo italiano fino a renderlo un calco del tedesco, utilizzando in non pochi casi una struttura grammaticale e sintattica che, se è adeguata e precisa nella lingua originale, risulta spesso artificiosa nella sua trasposizione in italiano. Naturalmente, se questo accade per la sintassi e la costruzione delle frasi, a maggior ragione si verifica per la resa terminologica, in alcuni casi felice per precisione, in altri appesantita dalla volontà di esplicitare tutte le componenti lessicali: per esempio *Grundsatz*, cioè «principio», per Colli va sempre reso, alla lettera, come «proposizione fondamentale», ed *Erscheinung*, vale a dire il «fenomeno» o «ciò che appare», per Colli va inteso sempre come «apparenza», sebbene in italiano questo termine rischia di non far vedere adeguatamente che per Kant il fenomeno (ossia l'apparire a noi) indica sempre anche un “dato” oggettivo dell'esperienza. Nell'italiano (o nel tedesco italianizzato) di Colli, assai difficile da seguire, è custodita comunque un'istanza metodologica di grande rilievo, e cioè quella di una fedeltà al testo come criterio principe per la comprensione di un'opera filosofica.

Vi è poi la traduzione del 1967 di Pietro Chiodi per la Utet¹⁷. Al contrario di Colli, Chiodi è come se avesse fatto “levitare” il testo italiano della *Critica*. Solo che, come spesso

¹⁶ Nel 1976 la traduzione Colli è passata ad Adelphi, nel 1987 a Bompiani, e nel 1995 è ritornata ad Adelphi.

¹⁷ La traduzione Chiodi è stata ristampata nel 1996 a Milano dall'editrice Tea, con una Nota bibliografica di Alberto Bosi.

succede nelle pur meritorie traduzioni di Chiodi (analogamente a quanto è dato vedere nelle sue versioni di opere heideggeriane) la difficoltà di certi passaggi viene risolta ellitticamente con una scelta certamente funzionale ed elegante, ma non sempre capace di ridarci il lavoro della prosa kantiana. Una traduzione scorrevole e chiara, ma non sempre aderente, al pari di una quarta traduzione, uscita da Rizzoli nel 1998, a cura di Anna Maria Marietti, che costituisce un buono strumento esplicativo del testo (ricapitolato didascalicamente in parafrasi raccolte alla fine del secondo volume), ma che penalizza notevolmente – anche a motivo di una certa resa linguistica un po' datata rispetto all'italiano in uso – l'incontro vivo e diretto con il testo kantiano.

Da parte mia, ho tentato di restituire il più possibile con questa nuova traduzione (accompagnata dal testo tedesco a fronte), i caratteri tipici della prosa e del periodare kantiano, fornendo un testo che fosse semplicemente in lingua italiana, rinunciando alla costruzione di una lingua inesistente come pure ad una illeggittima anche se comoda stilizzazione. Essere fedeli al testo, anche nelle sincopi della prosa kantiana, dà l'idea di un "pensiero a lavoro". E questo in particolar modo nell'*Analitica*, dal momento che nella *Dialettica* Kant si preoccupa di contestare le pretese della psicologia, della cosmologia, della teologia razionali (quelle cioè propugnate dai manuali della scuola razionalista che adoperava), per cui la sua prosa qui è più semplice, riprende i termini tedeschi e latini e li curva in senso critico-trascendentale, usando le stesse formule nitide con tono quasi definitorio – anche se in senso critico-regolativo, non più ontologico. La difficoltà nasce dove il linguaggio si fa più sperimentale, e cioè nell'*Estetica* e, come si è detto, nell'*Analitica*, in particolare nella «Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto», in cui appunto Kant si forgia una sua nuova lingua. Non potevo rompere questo ritmo né riformulare sintatticamente la prosa di Kant (come molti sono tentati di fare spezzando in più frasi i periodi spesso lunghi e involuti) ma ho cercato di renderla intelligibile nella struttura della nostra lingua, perché proprio quel lavoro

linguistico è la prova speculare del procedimento in atto della sua ricerca (e il fatto che in nota e in appendice si possano verificare le differenze tra la prima e la seconda edizione, sempre nel doppio testo italiano e tedesco, permette di verificare non solo le evoluzioni linguistiche e concettuali che attraversano il testo in senso longitudinale, ma anche quelle che lo tagliano in senso latitudinale, nel passaggio tra le due edizioni).

Ad essere più precisi, ciò che ho voluto seguire nella mia traduzione, rintracciandolo sin nella struttura e nel ritmo della sintassi, è il fatto che Kant in ogni momento del suo discorso, quale che sia l'elemento o il fattore che sta analizzando, mira sempre e riconquistare l'intero piano dell'indagine, giacché è proprio in questa unificazione di piani che egli riguadagna continuamente lo specifico della sua impresa trascendentale (dal momento che quest'ultima non è appena un presupposto dottrinale, ma consta esattamente di una unificazione in atto). Per questo la struttura della frase, gli incisi, i giri e i collegamenti costituiscono *non* una difficile traduzione del suo pensiero, bensì una necessaria attestazione dell'imporsi di quel pensiero stesso. Quando Kant per esempio parla del *fenomeno*, di ciò che appare, dicendo che è l'indice dei *dati* della sensibilità, deve ogni volta recuperare la prospettiva secondo cui esso è, al tempo stesso, il *costrutto* a priori della mente umana (dal momento che spazio e tempo sono intuizioni pure). E così pure, ogni volta in cui parla del *soggetto*, deve far capire che non si tratta dell'anima o della *res cogitans* di Cartesio, ma di un'operazione funzionale che costituisce l'oggetto e che solo in tale costituzione unificante raggiunge la sua possibile identità. Il soggetto cioè dev'essere sempre ri-identificato non in senso metafisico (meglio: sostanzialistico), ma come trascendentale (meglio: ontologico, nell'accezione moderna del termine) per il fatto che esso è costitutivo o "produttivo" di esperienza; e di converso ogni volta che parla dei dati dell'esperienza si deve sempre richiamare al fatto che non ci si riferisce alle "cose" ma ai fenomeni, cioè al *come* il soggetto li rappresenta. Tutte queste implicazioni devono

tenersi anche nella struttura sintattica: l'affanno linguistico di Kant è, come dicevo, quello di riconquistare sempre, all'interno del suo sistema, la questione critica fondamentale, riaffermare ogni volta tutti i termini del problema, nel timore che isolando un singolo elemento esso possa essere interpretato nel vecchio modo.

Ma come sempre succede nei grandi autori, la lingua non solo esprime, ma porta dentro di sé e custodisce l'intenzione del pensiero, registrandone i guadagni, le esitazioni e i problemi aperti. La metafisica della tradizione per Kant non è più perseguibile, ma proprio per questo la *Critica della ragion pura* è il nuovo nome che il filosofo dà alla metafisica. La critica è una propedeutica della metafisica (intesa come sistema della ragion pura)¹⁸, è come una purificazione che tratta dei confini e dei limiti della ragion pura, ma è anche e allo stesso tempo la messa in opera di quella stessa metafisica, il nome dato all'intero sistema della ragion pura¹⁹, cioè la possibilità a priori dell'esperienza oggettiva e la necessità a priori delle idee della ragione. La filosofia critica è quella che segna i veri "confini" della ragione e, all'interno di questi ultimi, i suoi "limiti". I traduttori italiani ci hanno finora presentato Kant come il filosofo dei *limiti della ragione*. Ma Kant usa il termine *Grenze*, che non è «limite» (*Schranke*), bensì «confine», come chiarisce nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* del 1783²⁰. Il *limite* è qualcosa di negativo con cui s'intende ciò che delimita e circoscrive un campo determinato (in questo caso l'ambito dei fenomeni, cioè degli oggetti dell'intelletto); *confine* è invece la linea che congiunge due campi (in questo caso il campo fenomenico e quello noumenico). Kant dice che la metafisica (intesa qui ormai come *Critica*) ci porta esattamente *ai confini*, e permane *sui confini*, realizzando così precisamente quello che già nel 1766, ancora in

¹⁸ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11-B 25, trad. it. cit., p. 103.

¹⁹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 841-B 869, trad. it. cit., p. 1181.

²⁰ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, «Akademie-Ausgabe» Bd. IV, pp. 354-357.

una fase “pre-critica”, egli aveva intuito come il suo compito fondamentale, cioè di essere una «scienza dei confini della ragione umana»²¹, quella che ci permette di conoscere ciò che è oggettivamente dato ma anche ciò che si può solo pensare (indipendentemente dalla sua esistenza), e che non si trova semplicemente fuori dalla ragione, ma al di là dell’intelletto *entro* la ragione stessa. Perciò egli parla non dei limiti *della* ragione ma dei limiti *nella* ragione, perché nella ragione si trova sia il noumeno che il fenomeno, sia la scienza che la morale. In questi termini la metafisica dogmatica si trasforma in metafisica critica, e il linguaggio della scolastica diviene trasparente come lo strumento principale del pensiero moderno²².

²¹ I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, «Akademie-Ausgabe» Bd. II, p. 367.

²² Su questa costellazione di significati si può vedere il «Lessico della ragion pura» che ho incluso (assieme ad un’ampia Bibliografia) tra gli apparati al volume della traduzione della *Critica della ragion pura* presso Bompiani, pp. 1335-1437.

A FUSÃO DE CAMPOS SEMÂNTICOS: O EXEMPLO DE *EINSEHEN* - *VERSTEHEN* - *BEGREIFEN*

Christian Hamm

I.

Uma das muitas razões pelo considerável incremento da pesquisa sobre Kant no Brasil durante os últimos anos foi, sem dúvida, a disponibilidade de grande parte das obras kantianas em traduções portuguesas: o fato de não ser mais necessário recorrer a compilações de "trechos importantes", não sempre confiáveis (por se tratar, muitas vezes, de textos traduzidos nem por filósofos, nem a partir do idioma original), e de não precisar mais apoiar-se exclusivamente em traduções castelhanas, francesas ou inglesas (i.e., de ter que "traduzir traduções": procedimento absolutamente comum, entre os estudiosos da área, na fase inicial da pesquisa brasileira sobre Kant) - isso fez com que a filosofia kantiana começasse a perder, para muitos, o seu caráter "complicado", "hermético" ou "obscuro", tornando-se, assim, objeto de estudos cada vez mais sérios e academicamente ambiciosos.

Foi nos anos 80 que começaram a ser publicadas em grande escala, tanto no Brasil como em Portugal, as primeiras traduções de obras integrais de Kant, baseadas ou nas edições originais dos textos do autor ou em uma das diversas edições críticas alemãs da sua obra ("Akademieausgabe", da De Gruyter, "Weischedel", da Wissenschaftliche Buchgesellschaft /

Suhrkamp, ou "Philosophische Bibliothek", da editora Meiner). Em Portugal, foi, além da Fundação Calouste Gulbenkian que publicou, em 1985, uma tradução da *Crítica da razão pura*, sobretudo a Edições 70 que se dedicava, na sua coleção "Textos Filosóficos", à edição de uma série de textos-chave de Kant, começando, em 1986, com a publicação da *Crítica da razão prática*, traduzida por Artur Morão, e continuando, nos anos subseqüentes, com outras obras importantes, entre elas *Os progressos da metafísica*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Prolegômenos*, *À paz perpétua*, *A religião nos limites da simples razão* e *O conflito das faculdades*.

No Brasil, as primeiras publicações de textos completos de Kant foram lançadas, já a partir de 1979, pela Abril Cultural, na sua coleção Os Pensadores, com ampla divulgação e várias reedições nos anos seguintes. Um marco decisivo na história da edição das obras de Kant no Brasil constituem, entretanto, as traduções das três grandes *Críticas* apresentadas por Valerio Rohden: a *Crítica da razão pura* (São Paulo: Abril Cultural / Nova Cultural, 1979/80, junto com Udo Baldur Moosburger), a *Crítica da faculdade do juízo* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993) e a *Crítica da razão prática* (São Paulo: Martins Fontes, 2002).

Não obstante a grande importância e o mérito indiscutível de todos esses empreendimentos, cabe, contudo, apontar criticamente que, no decorrer do tempo, tem se mostrado que o manuseio das novas fontes implicou certos problemas - problemas também novos, porque causados, no fundo, justamente pelo esforço dos tradutores de oferecer ao leitor não só uma versão fiel do texto original, mas, ao mesmo tempo, também um produto legível e em plena consonância com as regras sintático-semânticas da língua portuguesa. - Um dos problemas consiste, naturalmente, já na necessidade da adaptação, ou melhor, da harmonização da forma da construção das frases no texto alemão com a respectiva forma da construção em português. Sabe-se, por exemplo, que os textos kantianos possuem, em geral, uma estrutura bastante complexa, com frases extremamente compridas, muitos períodos

subordinados, longas posições, expressões adverbiais e construções participiais, estrutura essa que, para poder continuar compreensível a um leitor de língua portuguesa, necessariamente tem que ser submetida a uma operação de desmembramento e de reorganização das suas partes. É evidente que o resultado de tal operação - que, conforme ao tradutor, pode ser bastante diferente - tem grande influência, não só na forma estilística, mas também na qualidade semântica, i.e., no grau de precisão da captação do sentido literal do texto original. Mas há outro problema, mais grave ainda, que ultrapassa os de uma mera reconstrução exata do conteúdo e da estrutura lógica da argumentação do texto original: é o problema, não da complexidade da construção, mas dos próprios conceitos introduzidos e usados por Kant na sua obra, e da sua tradução adequada para o português.

Quanto a esse ponto central, vale lembrar, primeiro, de que o uso que Kant fez de conceitos filosóficos - tanto aqueles tirados da linguagem corrente da época como os "termos técnicos" da própria disciplina - foi de extrema meticulosidade e, em geral, também de grande homogeneidade. Isso significa que vemos só muito raras vezes que um termo, uma vez introduzido por Kant no seu discurso filosófico, muda o seu significado ou vem sendo substituído, conforme ao contexto, por outro termo supostamente melhor, mais preciso ou mais elegante; mas significa também que nos vemos confrontados, em muitas ocasiões, com uma abundância de definições e explicações minuciosas dos conceitos e expressões usados e, mais, com a necessidade de, em momentos em que um determinado conceito uma vez introduzido volta a ser usado em contextos novos, ter presente a totalidade dos seus componentes determinantes anteriormente expostos, o que exige do leitor não só uma leitura muito atenta, mas o obriga também a verificar permanentemente a coerência "interna" desta sua leitura. Para o tradutor, isso significa que também ele, além de encontrar, no seu próprio idioma, os respectivos termos correspondentes ao alemão, tem que providenciar, antes, coerência e homogeneidade - e, sobretudo, a homogeneidade termi-

nológica – na sua (re)criação do texto: exigência essa que, como cabe notar, não sempre é cumprida no caso das traduções das obras kantianas para o português. (Para concretizar melhor esse ponto, basta mencionar um só exemplo: No escrito sobre a *Religião*, Kant introduz a distinção fundamental entre uma "disposição" ["Anlage"] e uma "propensão" ["Hang"] do homem, desenvolvendo, a partir disso, a sua tese polêmica sobre o "mal radical", segundo a qual o homem, enquanto ser racional e, como tal, "naturalmente" capaz de agir com base na sua determinação pela lei moral, é também sempre impelido, e igualmente "por natureza", para infringir essa lei e agir contra as suas máximas morais, ou seja, para agir mal. Como toda a argumentação kantiana a esse respeito ganha sua plausibilidade unicamente a partir desta constelação peculiar, é absolutamente necessário, além de conhecer, primeiro, a importância fundamental da referida distinção terminológica, reconhecer a sua validade irrestrita também para tudo o que segue em termos da explicação e do aprofundamento da doutrina em questão. Não pode acontecer - mas está acontecendo, como, p.ex., na tradução de Artur Morão (*A religião nos limites da simples razão*, Lisboa: Edições 70, 1992), que "disposição" e "propensão" são confundidos ou tratados quase como sinônimos, ou que o termo "propensão", em momentos posteriores, é substituído arbitrariamente por "inclinação" ["Neigung"] ou por "intenção" ["Absicht"], termos esses que, entretanto, são usados por Kant, em outros contextos da sua teoria, em sentido bem diferente.)

Outro aspecto crucial do problema do uso dos conceitos em Kant e, ao mesmo tempo, fonte de muitos erros, ambigüidades e confusões nas traduções das suas obras para o português reside no fato histórico conhecido de que, nos tempos de Kant, o discurso científico-filosófico estava passando por um processo de emancipação lingüística do latim, até então a "língua franca" do mundo erudito europeu, encontrando-se, portanto, ainda em vias de construção. Os predecessores imediatos (como, p.ex., Wolff ou Baumgarten) e também boa parte dos contemporâneos de Kant tinham pu-

blicado suas obras em latim, e até as chamadas obras “pré-criticas” do próprio Kant foram escritas, em parte, em língua latina. Ora, uma das tarefas a serem resolvidas por qualquer autor que não pretendia mais conformar-se com a discussão das suas teses e doutrinas em círculos universitários restritos, mas escrever - em alemão - para um público acadêmico maior, constituiu evidentemente a adaptação cuidadosa do vocabulário filosófico, usado até então, ao novo padrão lingüístico alemão; empresa essa que implicou, por sua vez, tanto a tradução mais adequada possível dos termos filosóficos centrais da língua latina já existentes e usados no contexto de doutrinas filosóficas anteriores, como também - e isso ocorreu de modo exemplar em Kant - a criação de novos termos em casos da incompatibilidade ou de uma compatibilidade meramente parcial da terminologia latina tradicional com o pensamento “novo” e suas respectivas necessidades de encontrar uma forma própria para expressá-lo de modo adequado. (O próprio termo “transcendental”, conceito chave da filosofia kantiana, é um bom exemplo deste tipo de operação: com ele, Kant retoma, por um lado, claramente um aspecto semântico essencial do termo latim “transcendentalis”, sem, no entanto, usá-lo exatamente neste sentido: em vez de conservá-lo na sua acepção tradicional, o transforma “criativamente”, fazendo assim, conforme a sua própria nova concepção crítica-filosófica, de um conceito ontológico-metafísico um conceito de cunho gnosiológico.) Um elemento complicador resultante da substituição, mais ou menos criativa, de conceitos latinos pelos conceitos alemães correspondentes constitui, contudo, o fato de que, no alemão, tal substituição, muitas vezes, pode ser operada de dois modos diferentes: ou pela mera transformação germanização do termo latino (p.ex., “obiectum” por “Objekt”, “realitas” por “Realität”, “intuitio” por “Intuition”, “sensibilitas” por “Sensibilität”, “apperceptio” por “Apperzeption”), ou, alternativamente, por uma palavra de origem germânica (no caso dos exemplos anteriores: “objectum” por “Gegenstand”, “realitas” por “Wirklichkeit”, “intuitio” por “Anschauung”, “sensibilitas” por “Sinnlichkeit” e “appercep-

tio” por “Selbstbewusstsein”); e isso com a consequência problemática de que as duas variantes facilmente podem coexistir até no mesmo texto, mas de modo que elas, dependendo do seu respectivo contexto, se deixam ler, uma vez, como meros sinônimos, mas, outra vez, podem significar coisas bem diferentes. - Naturalmente, tais dificuldades, com as quais já o próprio autor Kant se viu confrontado, tendem ainda a aumentar na tradução dos textos kantianos para outro idioma, notadamente para o português que, enquanto idioma românico com raízes latinas, em muitos casos, não dispõe de um vocabulário que permite o mesmo tipo de transformação, ampliação ou até cisão semântica de termos latinos que o alemão, enquanto língua germânica, geralmente possibilita, aliás, também fora da linguagem especificamente filosófica.

Embora seja certamente exagerado afirmar que os problemas aqui apontados são de tal gravidade que pudessem frustrar qualquer esforço envidado para confeccionar traduções confiáveis dos escritos de Kant, não se pode negar que, para a realização de tal trabalho, é absolutamente necessário tomar em consideração esses problemas e observar certas regras para solucioná-los. Pertence, sem dúvida, à preparação e à execução de tal trabalho, como atividade essencial e imprescindível, não só um estudo aprofundado das respectivas fontes originais e uma comparação cuidadosa, a partir das edições críticas disponíveis, dos respectivos comentários feitos pelo próprio autor e pelos editores das suas obras, mas também uma investigação sistemática da genealogia e da história dos conceitos mais importantes introduzidos e usados pelo próprio autor, bem como das possíveis alternativas de tradução, ou encontráveis em diversas traduções já existentes das obras kantianas, ou a serem procuradas e desenvolvidas ainda.

Em alguns casos, esse tipo de estudo já está sendo praticado, como, p.ex., em vários textos traduzidos por Valerio Rohden, Guido de Almeida ou Artur Morão, que optaram, ou pela inclusão de um conjunto de notas de rodapé, ou pela anexação de um glossário, em que certos conceitos problemá-

ticos são discutidos e criticamente comentados. Mas, como esses comentários e as "soluções" terminológicas propostas pelos tradutores se referem, em grande parte, mais ao uso específico dentro de um determinado contexto, e como são, além disso, ao todo, bastante heterogêneos, um estudo mais abrangente, mais aprofundado e mais sistemático sobre os problemas e as possibilidades da tradução das obras de Kant para o português fica por vir ainda.

II.

Para explicitar um pouco mais o tipo de problema aqui em questão, quero comentar em seguir, como um caso exemplar, a proposta de tradução do termo alemão "Einsicht" / "einsehen", feita por Valerio Rohden na página 5 da sua tradução da segunda *Crítica*, já mencionada atrás¹. (A escolha desse exemplo se deve, além do caráter paradigmático do referido termo, também ao fato de ele vir sendo acompanhado por um longo comentário do próprio tradutor em que este, inclusive, manifesta – outro motivo para escolher esse exemplo - a sua "esperança de que o leitor possa vir a oferecer sua própria contribuição a respeito".)

O trecho do texto em alemão, traduzido e comentado por Rohden, reza assim:

"Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen."

E a tradução do texto para o português é esta:

"Mas a liberdade é também a única entre todas as idéias da razão especulativa de cuja possibilidade **sabemos a priori**,

¹ Limite-me a comentar somente esta nota, em que Rohden retoma uma parte do que ele mesmo já comentou, de forma mais extensa e mais aprofundada, na sua tradução da terceira *Crítica* (cf. indicação bibliográfica na própria nota do autor).

sem, contudo, ter perspicácia dela, porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos <*wissen*>.”

Na sua nota de rodapé (nota 3, p. 5s.), que se refere exclusivamente à tradução do verbo “*einsehen*” por “ter perspicácia”, o tradutor diz o seguinte:

No original: *ohne sie doch einzusehen*. Reelaboro aqui o que já observara sobre o termo *Einsicht* e seu correspondente latino *perspicentia* em KANT, I., *Crítica da faculdade do juízo* 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 65-7. –

1) O termo *perspicentia* foi empregado filosoficamente por Cícero no sentido de um conhecimento completo de algo. Cf. CÍCERO, *De officiis* I, 15 (trad. bras. *Dos deveres*, Martins Fontes, São Paulo, 1999.) Cf. também GEORGES, K.E., *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, v. 2., p. 1644. Segundo Georges, no domínio literário o verbo *perspicere* foi usado por PLAUTO, *Curc.* 144 G. *Perspicuitas*, no sentido de clareza, foi usado por PLÍNIO 37,79. –

2) Kant empregou o termo predominantemente no sentido de Cícero – que o vinculava praticamente a prudência e sabedoria – ao distinguir, na Reflexão 426, entre *perceptio*, *cognitio*, *scientia*, *intellectio*, *perspicentia* e *compreensio*. Ao termo *perspicentia* Kant acrescentou: *Einsehen (durch Vernunft)* [perspicácia (pela razão)]. Na reflexão 437 distinguiu entre os princípios do *Einsehen* e do *Verstehen* (compreender), observando: “A faculdade de julgar *a priori* (concluir) é a razão. *Einsehen*.” (Cf. KANT’S *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1923, v. XV, pp. 170 e 180, respectivamente; cf. também KANT, I., *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. RJ: Tempo Brasileiro, 1992, p. 82, Ak 65; ou: *Manual dos cursos de lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. Campinas/Uberlândia: IFCH-UNICAMP/EDUFU, 1998, p. 111). Num esboço de carta do verão de 1792 ao príncipe A. von Beloselsky, Kant observou: “A esfera da *perspicacit e* é a da perspicácia <*Einsicht*> sistemática da interconexão da razão dos conceitos em um sistema” (cf. KANT’S *Gesammelte Schriften*, v. XI: *Briefwechsel* v. II, p. 346. Cf. a respeito também KANT, I., *Opus postumum*. Tradução, apresentação e notas de François Marty. Paris: PUF, 1986, p. 234).

3) A língua alemã usa como equivalente de *perspicentia* / *Ein-sicht* o termo *Durchschauung* / *durchschauen* = ver através de, ter

uma visão perspicaz, penetrante, interna, portanto desveladora, p.ex., daquilo que normalmente se oculta, ou esclarecer-se sobre algo, ter clareza. Para *durchschauen* possui ainda os equivalentes *durchsehen*, *durchblicken*, *durchlesen*. –

4) Correspondentemente, talvez pudéssemos adotar em português, para *Einsicht* / *einsehen*, ver com perspicácia, ter uma visão penetrante ou perspicaz, evidência. Mas por outro lado, talvez pudéssemos incorporar “perspicência” como um termo técnico para expressar uma forma de conhecimento racional. Contaríamos com o antecedente do tradutor latino de Kant, Born, que, na tradução da *Crítica da razão prática*, empregou para *Einsicht* o termo latino *perspicientia* e, para *einsehen*, *perspicere*, p.ex., na seguinte passagem: *Nun est* [sic!] *aber alle menschliche Einsicht zu Ende* (*KpV A 81*): *Atque omnis humana perspicientia haeret* (cf. IMMANUELIS KANTII. *Crítica rationis practicae*. Trad. lat. Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Engelhard Benjamin Schwickerti, MDCCLXXXVII, p. 39. Confesso alguma hesitação na adesão de um termo alheio ao uso comum, feita, no entanto, na esperança de que o leitor vir a oferecer sua própria contribuição a respeito. Para tanto convém ler a resposta de Kant, neste Prefácio, à crítica de que ele pretendesse introduzir uma “nova linguagem” na Moral (cf. *KpV A 19 s.*).

A seguir o meu comentário referente aos itens comentados nesta nota do tradutor:

1. O primeiro parágrafo não trata do uso que Kant faz do termo “**einsehen**”, mas apenas dos significados dos **substantivos** latinos *perspicientia* [“conhecimento completo”] e *perspicuitas* [“clareza”]. O **verbo** *perspicere* (encontrado em Plauto), a única forma que gramaticamente corresponde ao **verbo** “**einsehen**” no texto de Kant, é apenas mencionado, mas fica sem tradução, porque, à diferença do alemão, no português **não existe** um verbo correspondente – é exatamente isso que motivou o tradutor a elaborar esta sua nota. – Mas também as traduções de *perspicientia* e de *perspicuitas* por “conhecimento completo” e “clareza” não contribuem muito para o esclarecimento, já que, em português, os termos correspondentes ao de “**Einsicht**” são usados ou como *nomen rei actae* (“conhecimento completo”), que significaria o **resultado** de um ato de conhecimento, ou como *nomen qualitatis* (“clareza”), que signifi-

ficaria uma determinada **qualidade** ou do sujeito ou do objeto de conhecimento; à diferença disso, o alemão “Einsicht” é tanto *nomen rei actae* como *nomen actionis*, i.é., pode significar, ao mesmo tempo, tanto o **resultado** como o **processo** de um determinado conhecimento.

2. No segundo parágrafo, aparece o mesmo problema: não obstante a grande multiplicidade das equivalências indicadas, pelo próprio Kant, entre “Einsicht” e os respectivos termos latinos, Rohden continua a deixar de tomar em consideração a diferença semanticamente fundamental entre os termos mencionados (como também as suas respectivas funções gramaticamente diferentes): tanto “prudência” e “sabedoria” como *scientia* e *perspicientia* se referem, como *nomina qualitatis*, a uma **qualidade do agente** de uma ação, mas não a uma **forma** da própria ação, enquanto *perceptio*, *cognitio*, *intellectio* e *compreensio*, como *nomina actionis*, fazem exatamente isso! Como o termo alemão “Einsicht” (bem como o verbo substantivado “Einsehen”) reúne em si tanto o aspecto resultativo como o da ação, o seu significado concreto, i.e., seu uso adequado num determinado contexto, só pode ser definido com referência às particularidades deste mesmo contexto. Em consequência disso, pode-se dizer que todas as propostas de tradução encontradas nos escritos do próprio Kant e aqui citadas constituem propostas válidas – mas válidas **somente** para o uso dentro dos seus respectivos contextos semânticos correspondentes.

3. Quanto às observações feitas no terceiro parágrafo, cabe notar, antes, que a afirmação de uma equivalência entre “Einsicht” e “Durchschauung” dificilmente pode ser mantida; primeiro, porque, à diferença do **verbo** “durchschauen”, o **substantivo** “Durchschauung”, embora morfologicamente possível de construir, na realidade não existe ou é, pelo menos, totalmente desusado no alemão²; e, segundo, porque,

² É verdade que este termo aparece – como é mencionado também por Rohden, no seu primeiro comentário sobre “Einsehen/Einsicht” (cf. nota anterior) – no dicionário latino-alemão de K.E. Georges (*Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. Darmstadt, 1998, v.2, c.1644), onde ele é

mesmo que tal equivalência existisse, não ficaria claro qual significado de “durchschauen”, ou melhor, qual forma do uso desse verbo, estaria exatamente na base da formação do substantivo “Durchschauung” e, mais, a qual dos seus diversos componentes semânticos o termo “Einsicht” poderia ou deveria enfim corresponder. A questão da equivalência mostra-se particularmente problemática pelo fato de se tratar, no caso de “durchschauen”, não só de **um**, mas de **dois** verbos gramaticamente distintos e também com significados bem diferentes, a saber, uma vez de “**durchschauen**” (com as formas conjugadas “ich schaue durch”, “du schaust durch”, etc.), outra vez, de “**durchschau**en” (com as formas conjugadas “ich durchschaue”, “du durchschaust”, etc.). Portanto, embora não seja errado dizer que “a língua alemã ... possui ainda os equivalentes *durchsehen*, *durchblicken*, *durchlesen*”, ela possui **estes** equivalentes somente para “durchschauen” no sentido de “**durchschauen**”, e não de “**durchschau**en”. Por isso, naquele primeiro sentido, “durchschauen” (bem como “**durchsehen**”, “**durchblicken**” e “**durchlesen**”) não tem nada a ver com os demais equivalentes indicados na primeira parte do parágrafo (“ver através de”, “ter uma visão perspicaz, penetrante, interna, portanto desveladora”, etc.), mas significa algo completamente diferente, a saber: “ler”, “ver”, “rever”, “percorrer” ou “examinar” (p.ex., um texto, um documento, um balanço, ou coisa semelhante). É verdade que, em alguns poucos casos, até o termo “einsehen” pode ser usado neste sentido de “ver”, “ler” ou “examinar” (p.ex., “eine Arbeit einsehen”: “ler um trabalho”, ou “Akten einsehen”: “examinar atas”), mas fica evidente que tal tipo de ação não pode ser aquele com que Kant se ocupa e a que **ele** se refere utilizando o verbo “einsehen”

4. É mais uma vez em decorrência da não observância da mencionada ambigüidade semântica de “Einsicht” / “einsehen” que também as **soluções** sugeridas no quarto parágrafo

usado como tradução literal do termo latino “perspicentia”. O fato de ter de acrescentar à sua tradução uma explicação do que o termo deve significar (“die in etwas erlangte vollständige Einsicht”) mostra, no entanto, que, também para este autor, “Durchschauung” não faz parte do vocabulário regular do alemão.

fo da nota não conseguem convencer: “adotar em português, para *Einsicht / einsehen*, ver com perspicácia, ter uma visão penetrante ou perspicaz, evidência” significaria, novamente, guardar apenas **um** aspecto semântico do(s) termo(s), e justamente aquele que – pelo menos, no que se refere à passagem do texto aqui em questão – **não** corresponde adequadamente ao significado do termo alemão usado por Kant, o qual, como já foi dito, deve ser lido como expressão de uma **ação**, e não (somente) de um **resultado** duma ação ou de certa **qualidade** do seu agente³. – Também com respeito ao comentário final, referente à tradução de Friedrich Born, pode ser feita uma observação crítica: Como este autor, no intuito principal de facilitar a leitura das obras kantianas a um público menos familiarizado com a língua alemã, não tinha motivo para se preocupar muito com sutilidades de tradução do tipo aqui exposto, ele simplesmente se utilizava - e não saiu nunca - do padrão do latim clássico-escolástico como ele estava em uso no mundo letrado da sua época; quer dizer: ele apoiava-se, nas suas traduções do alemão para o latim, em um vocabulário (do latim) já definitivamente consolidado pela tradição e baseado em convenções semânticas absolutamente fixas. - Quanto à questão específica aqui discutida, a da equivalência exata entre os termos latinos “perspicientia” e “perspicere” e os alemães “Einsicht” e “einsehen”, pode ser admitido, contudo, o que já foi dito atrás a respeito dos comentários lingüístico-semânticos do próprio Kant (mencionados no segundo parágrafo da nota de Rohden), a saber: que as tradu-

³ Ainda que possa ser admitido que a primeira das variantes sugeridas - “**ver** com perspicácia” - está semanticamente mais próxima do verbo alemão “einsehen” do que “**ter** uma visão perspicaz”, também esta proposta fica bastante discutível, uma vez que ela tem mais o caráter de uma **definição** daquilo que o termo alemão (pode) significa(r) do que o de um **termo** equivalente. (Um teste de substituição comprova facilmente que a sugerida “adoção do termo em português”, na prática, não funciona, como se deixa mostrar, p.ex., na seguinte tradução da frase “*Die Wirklichkeit des Moralgesetzes können wir nicht erkennen, aber doch einsehen*” para o português: “*A realidade da lei moral não podemos conhecer, mas apenas ver com perspicácia*”.)

ções propostas por Born podem ser consideradas igualmente como válidas – mas também, como no caso de Kant, só na medida em que elas são usadas em coerência estrita com seu respectivo contexto semântico particular. A questão é, no entanto, se tal uso coerente será, de fato, sempre possível, ou se temos que contar com a existência de certos contextos semânticos que se opõem ou simplesmente não permitem o uso do referido termo escolhido. É evidente que, neste caso, seria necessário ampliar a perspectiva semântica de Born e até do próprio Kant, e perguntar – antes de qualquer discussão sobre possíveis equivalências entre o alemão e o **português** – se, além da inegável influência da tradição latina na gênese semântica do alemão filosófico, devem ser tomados em consideração também outros fatores históricos e/ou lingüísticos que contribuíram para a constituição do significado particular dos seus termos. No caso específico de “einsehen” e “Einsicht”, parece haver bons motivos para **não** se limitar apenas à reconstrução da tradição clássica (Cícero, Plauto, Plínio; cf. nota, linha 5 ss.), mas para incluir no exame das fontes também a literatura de épocas **posteriores**, e, mais importante ainda, examinar as **criações do próprio Kant**. (Entendo por “criações” não só certos neologismos ou novos termos técnicos, obviamente também presentes na obra kantiana, mas, sobretudo, aquelas explicitações e especificações de conceitos, até de conceitos tradicionais, que têm como fim a exposição e a clarificação do seu respectivo uso no seio do – novo – paradigma crítico-transcendental, e as quais, em grande parte, representam indubitavelmente muito mais do que meras “traduções” ou “precisões” de certos termos dados.) Neste sentido, não é de se admirar que muitos dicionários canônicos do alemão, nos seus respectivos comentários de “einsehen” e “Einsicht”, não só fazem referência ao uso desses termos, por exemplo, no misticismo do século 14 ou no pietismo do século 18, mas ressaltam também explicitamente o papel “criador” de Kant e sua eminente importância para o desenvolvimento

da língua alemã da época⁴. – Não precisa ser assinalado novamente que tal ampliação – histórica ou sistemática – da perspectiva semântica não implica na invalidação dos resultados da pesquisa sobre a influência dos autores clássicos na terminologia kantiana, que, bem pelo contrário, continuam, sem dúvida, válidos e importantes; mas parece, contudo, não menos importante avaliar esta terminologia também à luz daquelas outras linhas de tradição que, sem precisarem ter influenciado diretamente o próprio pensamento de Kant, devem, todavia, ter deixado suas marcas no processo da procura e da construção de uma forma adequada de **expressão** desse mesmo pensamento. – Limito-me aqui a apontar meramente para a necessidade da inclusão de tal avaliação no nosso trabalho de re-construção e de interpretação do sentido dos textos kantianos – a própria execução desse trabalho tem que ficar para outra ocasião.

III.

Voltando à questão da tradução dos termos “einsehen” e “Einsicht” para o **português**, vale lembrar que as diversas opções discutidas e as sugestões feitas por Valerio Rohden na nota aqui comentada não são, nem de longe, as únicas alternativas. São, entre outras, as seguintes variantes que encontramos nas diversas traduções brasileiras e portuguesas das obras de Kant: “compreender”/“compreensão” (em Morão, Bernkopf e Santos/Morujão), “discernir”/“discernimento” (em Santos/Morujão), “ver” e “aperceber” (em Portela), “intelec-

⁴ Cf., p.ex.: Hermann PAUL, *Deutsches Wörterbuch* (Halle/Saale: Niemeyer, 1961), que comenta o termo “einsehen” da seguinte maneira (p.150): “Ursprünglich im Sinne religiösen Erkennens (so schon bei den Mystikern des 14. Jahrhunderts), dann durch die Pietisten, Kant und Goethe eingebürgert (vgl. H. Sperber, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 8, 506)”. E sobre o termo “Einsicht”, lemos: “seit den Anfängen des 18. Jahrhunderts nachweisbar, zunächst pietistisch “Erkenntnis religiöser Wahrheiten”, dann seit Kant und Goethe in der heutigen Bedeutung”.

ção” (em Heck), ou “descortinar” e “entrever”/”introvisão”, em outras publicações do próprio Rohden - mas quais destas traduções são, enfim, adequadas, quais problemáticas, quais erradas?

Tendo em vista tudo o que foi dito atrás, fica patente, por enquanto, que “**einsehen**”

(a) como *verbum actionis*, **sempre** expressa uma **ação**, **frequentemente** também (e, às vezes, ao mesmo tempo) o **resultado** de uma ação, mas **nunca** uma **qualidade**, nem do sujeito, nem do objeto da referida ação;

(b) pode ser entendido tanto em sentido literal (concreto) como em sentido figurativo (abstrato);

(c) **nos textos de Kant**, é usado exclusivamente em sentido abstrato, expressando uma forma de atividade **ajuzadora** (do sujeito de conhecimento, da razão...) e tendo, portanto, caráter estritamente cognitivo.

Visto que Kant, de fato, parece ter motivos para distinguir, pelo menos em alguns contextos, o verbo “einsehen” de outros que também significam atividades de caráter semelhante (como, p.ex., “verstehen”, “begreifen”, “erkennen”), acho oportuno lançar um olhar no campo semântico⁵ deste verbo, para poder delimitar melhor o lugar que ele ocupa dentro deste campo, bem como a sua relação e seus possíveis entrecruzamentos com outros termos afins.

⁵ Por “campo semântico”, entendo, na acepção de Jost TRIER (*Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*. Heidelberg, 1973)) e de outros representantes da semântica lingüística moderna (Ullmann, Coseriu, Hayakawa), o conjunto de relações entre unidades lingüísticas que podem ser verificadas tanto em nível “sintagmático” (i.e., como relação linear entre morfemas, grupos de morfemas e elementos sintáticos *dentro* de uma oração) como em nível “paradigmático” (i.e., como relação estruturalmente variável entre esses elementos sintagmaticamente ordenados e elementos que fazem parte de outras exteriorizações lingüísticas) e cuja análise e classificação exata permitem, em tese, a determinação sistemática das diferentes formas e modalidades de interdependência morfosintática de todos os elementos de uma língua e, a partir disso, também a determinação mais exata das suas possíveis funções semânticas.

Segundo o dicionário de Jacob e Wilhelm **Grimm**, o espectro de significações de “einsehen” pode ser dividido em quatro aspectos ou segmentos:

1. hineinsehen (*inspicere*)
2. einblicken (*introspicere*)
3. **verstehen, begreifen** (*perspicere, intellegere*)
4. Fehler wahrnehmen (*animadvertere, attendere*)

Com relação ao uso do termo em Kant, vê-se que é, sobretudo, o terceiro aspecto que tem importância particular; o primeiro e o segundo, só na medida em que se abstrai totalmente do seu significado “original”, i.e., concreto (“olhar para dentro de uma coisa”), o que resultaria, no entanto, na sua fusão parcial com os termos “verstehen” ou “begreifen”; o quarto aspecto aqui pode ser desconsiderado. Se tentarmos completar e detalhar um pouco mais esse quadro, incluindo também as variantes principais encontrados em outros dicionários⁶, podemos estabelecer o seguinte campo ampliado:

⁶ Foram consultados, entre outros, os seguintes dicionários: *DER SPRACH-BROCKHAUS* (Wiesbaden,1979), *DUDEN: Das Herkunftswörterbuch* (Mannheim,2006); Wahrig, *Deutsches Wörterbuch* (s.l.,1980); Paul, *Deutsches Wörterbuch* (Halle,1961); Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin/New York,2002); Langenscheidt, *Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch-Deutsch / Deutsch-Portugiesisch* (Berlin,2001). EDITORA Dicionários: *Dicionário de Português-Alemão / Wörterbuch Portugiesisch -Deutsch* (Porto,2006); PONS *Standardwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch-Deutsch / Deutsch-Portugiesisch* (Stuttgart,1982)

EINSEHEN:

1. hineinschauen in,
überblicken *olhar para dentro, abranger com a vista*
2. lesen,
zur Kenntnis nehmen,
einblicken *ler, tomar conhecimento, examinar*
3. **begreifen** **compreender, entender**
verstehen **entender, compreender, perceber, [saber]**
sich klar werden **compreender**
ein Einsehen haben *reconhecer*
merken *notar, perceber, sentir*
sehen *ver*
sich bewusst werden *ter a consciência de*
sich gesagt sein lassen *ficar sabendo*
sich zu Herzen nehmen *afligir-se com*
Verständnis aufbringen **compreender**

Como no quadro anterior, também neste são somente os significados apresentados no **terceiro** grupo que importam sob o nosso ponto de vista de uma possível equivalência entre os diversos termos. – O que imediatamente dá na vista a respeito deste grupo não é só o fato de haver um número bem grande de eventuais sinônimos (quer dizer: de contextos em que estes termos podem ser usados como equivalentes a “einsehen”), mas também, que esses possíveis “sinônimos” significam, pelo menos em alguns casos (como, p.ex., em “begreifen” e “verstehen”), exatamente aquilo do que “einsehen” deveria distinguir-se – algo a que corresponde, como se vê, também a relação dos termos portugueses, dos quais também alguns parecem fundir-se com seus respectivos termos con-
correntes. Dado, no entanto, que, geralmente, os campos semânticos de termos (palavras, conceitos) têm um tamanho e também estruturação e segmentação “internas” bem diferentes em cada língua, tal correspondência nunca é – e tampouco neste caso – totalmente congruente, mas sempre desproporcional e lacunosa, ou seja, sempre apenas parcial. Isso se mostra o mais claramente no caso de “*compreender*” que, pela sua

afinidade semântica sobretudo com “*entender*”, mas também com “*perceber*”, pode, sem problemas, “cobrir” grande parte dos segmentos constitutivos do campo semântico de “*einsehen*”, enquanto, por outro lado, não todos os demais termos alemães aqui indicados, apesar da sua inegável equivalência ao termo “*einsehen*”, precisam igualmente corresponder – e, de fato, não correspondem – à totalidade dos segmentos do campo semântico de “*compreender*”. Ou, mais concreto: em todos os contextos que permitem o uso dos verbos “*einsehen*”, “*begreifen*”, “*verstehen*”, “*sich klarwerden*” ou “*Verständnis aufbringen*”, é possível substituir os mesmos, no respectivo contexto português, pelo verbo “*compreender*”, enquanto, por exemplo, o verbo “*merken*”, que cobre outro segmento do campo semântico de “*einsehen*”, não se deixa substituir, sem problemas, em qualquer contexto português, pelo verbo “*compreender*”, mas sim por outros termos, como, p.ex., pelos verbos “*notar*” ou “*sentir*”.

Uma análise mais detalhada poderia mostrar como as relações ou correspondências parciais entre os diversos elementos potencialmente equivalentes ficariam distribuídas no todo do campo semântico ao qual pertencem. A partir disso, seria possível compor uma listagem com todos os termos relevantes (alemães e portugueses) conforme as suas respectivas sobreposições semânticas, i.e., conforme ao grau de compatibilidade dos respectivos segmentos semânticos ocupados pelos mesmos, o que, enfim, possibilitaria, por sua vez, tanto a determinação exata da idoneidade, i.e., do grau da utilizabilidade, de cada um dos **termos** no todo dos seus possíveis contextos, como, vice-versa, uma marcação mais exata daqueles **contextos** em que o uso de um determinado termo “faria sentido”, ou seja, em que este se combinaria de forma mais adequada com os outros termos usados dentro de um texto dado.

No caso do termo “*einsehen*”, uma análise desse tipo – que, por falta de espaço, aqui não pode ser levada a cabo – certamente comprovaria e consolidaria o que, em tese, o quadro apresentado atrás já evidencia o suficiente, a saber: que

boa parte do seu campo semântico (alemão) pode ser coberta pelos termos portugueses “compreender”, “entender” e “perceber”, ou, em outras palavras, que em muitos contextos alemães em que se usa o termo “einsehen” (que se confunde, por sua vez, parcialmente com “begreifen” e “verstehen”) os termos portugueses “compreender”, “entender” e “perceber” podem ser considerados como semanticamente equivalentes (ou, pelo menos, como parcialmente equivalentes) e, portanto, como **opções legítimas de tradução**.

Isso se confirma também pelo fato de que tanto no campo semântico de **begreifen**:

BEGREIFEN

1. (be)greifen,
betasten,
befühlen..... *agarrar, pegar, apalpar*
2. ergreifen *apanhar, agarrar, pegar, prender*
3. umfassen,
in sich enthalten = einbegreifen *conter, incluir*
4. “mit dem Verstande umfassen”:
Verstehen..... ***compreender, perceber, entender***

Como no de **verstehen**:

VERSTEHEN

1. “sinnlich” (richtig) erfassen ***perceber*** (*corretamente*)
pelos sentidos
2. “**geistig**” erfassen ***perceber*** (*intelectualmente*):
entender, compreender
3. sich auf etwas verstehen *entender de alguma coisa*
4. sich mit jmd. verstehen *dar-se bem com alg.,*
entender-se com alg.

São exatamente esses três termos portugueses (“compreender”, “entender” e “perceber”) que constituem os – únicos! – equivalentes aos termos alemães “begreifen” e “verstehen” (os quais, dito novamente, ocupam, por sua vez,

segmentos essenciais do campo semântico de “einsehen”). – Sendo assim, não pode causar surpresa que também no caso inverso, a saber, no da procura, **a partir do português**, dos respectivos termos equivalentes **em alemão**, a constelação semântica entre os mesmos continua a mesma:

COMPREENDER:.....	enthalten, (um)fassen, <i><u>einsehen</u>, verstehen</i>
ENTENDER:	<i>verstehen</i> , erkennen, <i><u>einsehen</u></i> , glauben, meinen, <i><u>begreifen</u></i>
PERCEBER:	wahrnehmen, bemerken, hören, <i>verstehen</i> , erkennen

IV.

Mas o que significa tudo isso para o problema da tradução do termo “einsehen” em Kant e para os comentários filológicos feitos a este respeito? Será que o problema está resolvido com a mera localização e com a delimitação mais ou menos exata dos diferentes segmentos do campo semântico do termo? – Ora, em parte, **sim**, e pelas seguintes razões: Na grande maioria dos casos em que Kant se serve do verbo “einsehen”, na verdade, não se trata de um uso “problemático” do mesmo, já que, nestes casos, esse termo geralmente está sendo usado em contextos lingüística e semanticamente “triviais” que teriam permitido, sem mais nada, também a escolha de outros termos, ou, conforme ao supra-citado, a substituição de “einsehen” por “begreifen”, “verstehen” ou por uma das outras variantes que fazem parte do referido campo semântico. Nestas situações, Kant está usando o vocabulário alemão, por assim dizer, como simples membro da comunidade lingüística alemã da época, e não tanto na sua qualidade de filósofo transcendental. Trata-se aqui, portanto, mais de uma questão de ordem retórico-estilística do que genuinamente filosófica. Analogamente, pode-se dizer que, nestes casos, também o **tradutor** de um texto de Kant vai ter que preocupar-se prioritariamente com a adequação e a coerência estilís-

tica da sua tradução, e não tanto com a explicitação exata daquilo que um determinado termo significa “em geral”, ou o que ele **pode** ou **deve** significar em outros contextos de caráter “não-trivial”.

Não-triviais são, no meu entender, sobretudo aqueles contextos em que Kant sugere ou até considera necessário distinguir um determinado termo de outros termos semanticamente afins, **por razões filosófico-sistemáticas**, com o fim de conferir a esse termo, **na base** do seu respectivo espectro de significados delimitado pelo campo semântico ao qual pertence, um “**novo**” significado que deve corresponder a um elemento, a uma figura ou a uma constelação filosófica (também “novas”) cuja natureza particular **não** pode ser expressa adequadamente por um daqueles termos já determinados pelo seu referido campo semântico. No caso de “*einsehen*”, isso significa que seu contexto se torna “não-trivial” em todos aqueles casos em que se trata da necessidade de especificar o caráter peculiar de uma forma de ajuizamento que deve se distinguir tanto de qualquer forma de atividade receptiva (dos sentidos) como também de uma atividade puramente cognoscitiva, sem se afastar, no entanto, completamente daqueles momentos constitutivos desta mesma atividade que se refletem semanticamente tanto no termo “*hinein-sehen*” (“*inspicere*”) como no termo “*begreifen*” (“*intellegere*”).

O problema filosófico central que está na base de todas as tentativas de explicitar e de definir adequadamente o termo “*einsehen*”, neste sentido “não-trivial”, constitui, como mostram, entre muitos outros, também os próprios exemplos kantianos citados na nota de Rohden, a necessidade sistemática, causada pelo caráter estritamente apriorístico da própria concepção transcendental, de segurar e justificar a supremacia da razão, enquanto “pura espontaneidade” [*reine Selbsttätigkeit*], em relação a todos os outros poderes-de-conhecimento: supremacia essa que, por não se manifestar objetivamente na esfera da experiência, não pode ser **conhecida** pelo entendimento, mas que, mesmo assim, deve ser igualmente pensada como algo que, de certa forma, “existe”,

ou seja, como objeto de um “saber” [“Wissen”] necessário que, se bem que não possa ser resultado de um “conhecimento” [“Erkenntnis”], em sentido estrito, pode ou deve ser “compreendido” [“eingesehen”] ou “entendido” [“verstanden”] pela própria razão⁷. Este horizonte filosoficamente complexo da abordagem sistemática da razão “tal como ela seja constituída em si”⁸ e como ela proceda na marcação dos seus “domínios” e “limites”, traz consigo que, também a **forma** da abordagem pode tornar-se problemática; e, em nosso caso, como se vê, tão problemática que até a discussão sobre o uso adequado de um só termo, finalmente, tem que ficar em aberto – aberto, pelo menos, no sentido de que, para o termo “einsehen”, **um único** termo equivalente, i.e., equivalente **em contexto qualquer**, vai continuar impossível de encontrar.

⁷ Parece estranho – mas, na verdade, é só outro exemplo da afirmada variabilidade semântica no uso do referido termo – que, no pequeno trecho a que se refere o comentário de Valerio Rohden, Kant usa “einsehen” mais no sentido de “erkennen” [“conhecer”] do que no de “verstehen” [“entender”] ou “begreifen” [“compreender”]. – Mais estranho ainda me parece, no entanto, o fato de que Rohden traduziu a frase relativa: “welches wir *wissen*” (no fim deste mesmo trecho) por: “que *conhecemos*”, insinuando, deste modo, que “saber” e “conhecer” são sinônimos.

⁸ Quanto a essa formulação, cf., entre outras, *Ak.* IV,451.

A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER ÀS CRÍTICAS DE KANT OU COMO REVERENCIAR UM MESTRE DISTANCIANDO-SE DELE

Jair Barboza

I.

A minha vivência com a tradução de conceitos kantianos, do alemão para o português, se deu, em parte, pela minha tradução do *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (São Paulo: Unesp 2005), feita em companhia de Vinicius de Figueiredo, em parte pela minha tradução da obra máxima de Schopenhauer *O mundo como vontade e como representação* (São Paulo: Unesp 2005). Poderia, neste sentido, assumir que traduzir Schopenhauer é ao mesmo tempo traduzir Kant; e isso por dois motivos: 1) primeiro porque Schopenhauer se considerava o autêntico herdeiro de Kant, e, para dar prova desta asserção, faz todo a sua obra principal ser atravessada pela distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno; e 2) segundo porque essa assumida filiação a Kant é apaixonadamente destacada, em meio a amor e ódio, na chamada *Crítica da filosofia kantiana*, “Apêndice” a sua obra principal, em que o autor passa em revista o pensamento de Kant.

Assim, os quatro anos que duraram a tradução da obra principal de Schopenhauer também foi um lapso de tempo em que, de algum modo, traduzi Kant, que, para Schopenhauer, é uma das suas grandes inspirações, ao lado da obser-

vação da natureza, do ensinamento sagrado dos textos vedas e de Platão.

No entanto, o que aqui proponho é pensar um outro tipo de tradução, vale dizer, a leitura e interpretação que Schopenhauer faz de alguns temas kantianos, pois, ao mesmo tempo em que efetua a crítica às obras de Kant, apropria-se no entanto do que acredita ser o espírito da letra das mesmas, assimilando-o para assim construir a sua própria filosofia. Destaco dois tópicos dessa crítica e assimilação de Kant por Schopenhauer :

Primeiro: a diferença kantiana entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato;

Segundo: a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno.

Trata-se aqui da encarnação do espírito de uma filosofia em outra, a tal ponto que o seu autor considera ter entendido o seu mestre melhor do que o próprio mestre entendeu a si mesmo. Por mais que isso soe estranho, diga-se, Kant dá azo a essa ousadia, em especial na *Crítica da razão pura*, pp. A 313/B 370, na qual encontramos a conhecida e curiosa passagem, em que Kant declara ter entendido melhor a noção platônica de Ideia do que o próprio Platão a havia entendido.

Eu cito Kant:

Observo apenas que não é nada de absolutamente incomum, nem em conversa corriqueira, nem em escritos, entender um autor até melhor do que ele próprio se entendeu, mediante a comparação dos pensamentos que externou sobre seu assunto, quando não tenha determinado suficientemente seu conceito e, com isso, falado ou mesmo pensado por vezes contra sua própria intenção.

Sabe-se que Kant, ao dizer que compreendeu melhor a noção de Ideia platônica que Platão mesmo, o faz porque a privou de seu caráter ontológico, tornando-a, na *Crítica da razão pura*, um mero “foco imaginário” oferecido pela faculdade de razão às investigações do entendimento. Assim, a teologia tem por foco imaginário Deus, a física tem por foco imaginário a totalidade do mundo, a psicologia tem por foco

imaginário a alma etc. Mas tais ideias são vazias nelas mesmas, sem experiências possíveis. Com isso, Platão, ao afirmar o conteúdo de Ideias universais e arquetípicas, teria sido uma espécie de pomba que corta em voo livre o espaço, cuja resistência sente, porém erroneamente acha que teria melhor êxito de voo no espaço vazio e sem resistência. Platão teria se aventurado para além da resistência do mundo da sensibilidade, arriscando-se “para além dele nas asas das Ideias, no espaço vazio do entendimento puro.” (A 5/ B 7). Quer dizer, Kant “traduz” o conceito de Ideia de Platão, ou seja, lê o “espírito” dele e o incorpora na letra de sua primeira *Crítica* como um excesso racional não cabível em limites intuitivos, cuja função para o conhecimento é meramente regulativa.

Ora, Schopenhauer irá fazer com Kant, o que Kant fez com Platão; e destaco isto aqui em relação aos dois tópicos antes mencionados.

II

1) *distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato*

Schopenhauer reconhece que a “estética transcendental”, primeira parte da *Crítica da razão pura*, que possibilitará a afirmativa de que todo conhecimento começa pela experiência mas nem todo conhecimento deriva da experiência, é uma das obras mais revolucionárias e permanentes do conhecimento humano, que modificou a percepção humana sobre si e o mundo. Espaço e tempo não estão nos objetos, não são absolutos, mas encontram-se *a priori* na subjetividade, na sensibilidade e permitem assim que os objetos girem em torno do sujeito, em vez de o sujeito girar em torno deles. O conhecimento intuitivo é dado nessa sensibilidade espaço-temporal. Em vez de nós estarmos no espaço e no tempo, o espaço e o tempo é que estão em nós. No espaço e no tempo como formas puras *a priori* da sensibilidade são dados formados fenômenos, intuições sensíveis, objetos que aparecem diante de nós, mas não os objetos mesmos, a sua coisa-em-si. Entre nós e a coisa-em-si estão o espaço e o tempo, que nos impedem

de conhecê-la, ela coisa-em-si permanecendo portanto um “x” desconhecido como limite do conhecimento intuitivo ou empírico. É a sentença de morte, pois, da metafísica dogmática, que se ocupava com questões últimas e para além da experiência como: o mundo como totalidade, a imortalidade da alma, o incondicionado, a liberdade, Deus, entre outras. Na primeira crítica tais conceitos são ditos vazios, são excessos da razão que não cabem em limites intuitivos. Querer afirma a sua realidade é como tentar voar parecido àquela pomba de Platão, que acha que a resistência do ar atrapalha o seu voo, quando em verdade o possibilita. Como Platão, assim foi a metafísica clássica e dogmática.

Até aqui Schopenhauer tem só elogios a esse Kant “demole-tudo” do dogmatismo transcendente. Entretanto, as coisas começam a lhe irritar com o que vem logo em seguida à teoria da sensibilidade, ou seja, a teoria dos conceitos puros do entendimento da chamada “lógica transcendental”. Causa-lhe estranheza uma tábua de doze conceitos puros do entendimento necessários para pensar as intuições da sensibilidade. Uma intuição é uma visão empírica, algo dado pela experiência, por que então um conceito para lhe atribuir uma realidade, como o queria Kant? Sabe-se que Kant é explícito nisso. Ele diz em alto e bom som, em A 51/ B 75, que “intuições sem conceitos são cegas”. Ora, isto causa espécie em Schopenhauer, pois é um grande problema dividir, como se faz na lógica transcendental, o processo do conhecimento em “receptividade”, justamente a sensibilidade com suas formas pura do espaço e do tempo, e “espontaneidade”, isto é, o entendimento com seus conceitos puros ou categorias, para chegar à conclusão de que só do concurso de ambas se tem a representação de objetos empíricos, ou seja, na linguagem kantiana, “conhecimento” de fenômenos. Noutros termos, pela receptividade das impressões o objeto é dado, e pela espontaneidade dos conceitos ele é pensado, tendo-se ao fim o conhecimento do mundo efetivo, a percepção dele. Daí, podemos lembrar, a famosa frase de Kant cuja segunda metade foi mencionada acima: “Pensamentos sem conteúdo são vazios,

intuições sem conceitos são cegas.” Ou, como Kant prossegue em A 51/ B 75, “O entendimento nada pode intuir, e os sentidos nada podem pensar. Só da união de ambos nasce o conhecimento.” Mas assim, segundo Schopenhauer, o objeto da experiência se torna um híbrido. Eu cito:

Seu “objeto da experiência”, sobre o qual fala constantemente, o objeto propriamente dito das categorias, não é a representação intuitiva, mas também não é o conceito abstrato, é diferente de ambos, e, no entanto, é os dois ao mesmo tempo, vale dizer, um completo disparate (Schopenhauer 2005: p. 549)

Ao falar da “receptividade da impressão”, assim o lê Schopenhauer, Kant não diz como se chega à intuição empírica nela mesma, ou seja, como se dá o processo de sua apresentação, mas apenas se contenta em dizer que “o empírico da intuição é DADO de fora” (Schopenhauer 2005, p. 551). Ora, argumentar assim, segundo o autor, é como dizer que a impressão, aquilo que é DADO de fora, já seria uma representação, um objeto colocado diante do sujeito; por conseguinte apareceria para ser pensado, adquirindo assim realidade. Todavia, com isso, muito pouco é explicado sobre como o estofado da experiência se torna mundo objetivo. Por conseguinte, Kant precisa de um complemento teórico, para que o espírito da letra de seu texto melhor se exprima. Nesse sentido veremos em Schopenhauer um esforço para separar nitidamente intuição de conceito, detendo-se na explanação do processo de construção mental do objeto da experiência.

Para isso, sensibilidade e entendimento, que em Kant são vistos como separados, em Schopenhauer são uma única e mesma coisa, com o nome de “cérebro”. Assim, se espaço e tempo, em Kant, são formas puras *a priori* da sensibilidade de um lado, que fornecem sínteses fenomênicas para o entendimento pensá-las com suas doze categorias puras, já radicadas nele; – em Schopenhauer, diferentemente, o espaço e o tempo são detectados no próprio entendimento ou cérebro, que ficou com apenas uma categoria, em vez de doze como em Kant, justamente a categoria de causalidade. O entendimento

em Schopenhauer tem, desse modo, apenas três formas originárias e inatas: espaço, tempo e causalidade. Ele é intuitivo, é um cérebro animal, espécie de “parasita” dor corpo que recebe sensações e impressões, ainda sem sentido algum. Depois de dadas e trabalhadas inconscientemente pelo entendimento e suas formas inatas, as impressões geram uma imagem ou representação, *Vorstellung*. Assim, diz o autor, a sensação, que nela mesma não significa nada, é recebida pelo corpo e seus sentidos, por via de efeito sensório; em seguida, o cérebro remonta esse efeito à sua causa exterior, num processo em que entra em cena o tempo, para se ir do efeito à causa; ao fim, a causa é situada no espaço como figura, objeto. E assim se tem a percepção de todos os objetos do mundo, da realidade, que seria mais apropriada chamada de um fazer-efeito do sujeito, ou, “efetividade”, *Wirklichkeit* em alemão, que vem de *wirken*, fazer-efeito, e que portanto melhor traduz o mundo enquanto criação cerebral, em vez do termo latino “realidade”, *Realität*. Ter-se-ia assim o processo de surgimento da assim chamada representação submetida ao princípio de razão suficiente (princípio de fundamentação suficiente, *Satz vom zureichenden Grund*), isto é, “algo colocado”, *Stellug*, “diante de”, *Vor*, daí justamente *Vorstellung* (cf. o título da obra principal de Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Trata-se da percepção do mundo. Assim, Schopenhauer acredita separar nitidamente impressão sensória de intuição, separar estofó e representação da experiência, que, ele pensa, estariam confundido no objeto da experiência de Kant. Portanto, em Schopenhauer, o conhecimento intuitivo é independente do pensamento, que é uma atividade da faculdade de razão, que, trabalhando em cima das representações intuitivas do cérebro, transforma-as em conceitos, tendo-se então as representações de representações. Estas tomam luz emprestada da intuição, como a lua toma luz emprestada do sol, por isso mesmo se dizendo que ela reflete a luz solar. Não à toa se usa o termo “reflexão” para mencionar a atividade racional, pois tal atividade apenas reflete a luz do que é intuitivo, podendo desse modo fazer algo estranho à intuição, ou seja, unir numa noção

o que é diferente na efetividade, ou separar em noções o que é igual na efetividade.

Por tudo isso, em contraste, porém já assimilando um Kant reinterpretado na teoria do conhecimento, Schopenhauer diz:

... Kant traz o pensamento já para a intuição e, assim, assenta a fundação para a mistura nociva entre conhecimento intuitivo e abstrato, a qual aqui estou ocupado em condenar. Ele deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, portanto inteiramente passiva, e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um OBJETO seja apreendido. Com isso, repita-se, traz O PENSAMENTO PARA A INTUIÇÃO. Mas eis que, de novo, o objeto do PENSAMENTO é um objeto particular, real; com isso o pensamento perde o seu caráter essencial de universalidade e abstração e, em vez de conceitos universais, recebe coisas individuais por objeto, com o que leva de novo A INTUIÇÃO PARA O PENSAMENTO.” (Schopenhauer 2005, pp. 551-2)

Toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer, exposta na primeira parte de sua obra máxima, é uma tentativa de resolver esse problema deixado por Kant, e, assim, separar nitidamente conhecimento intuitivo de conhecimento abstrato. Porém, com isso, vimos, teve de confundir, unir, o que em Kant era nitidamente separado, ou seja, a sensibilidade e o entendimento.

E assim as filosofias vão se fazendo, por clareamento de questões confusas, e pela confusões de questões claras.

Pergunta: a filosofia como terra de ninguém, ou simples “nota de rodapé” à única filosofia que já existiu, a de Platão? Particularmente penso a filosofia como terapia pela linguagem. Não deve ser levada a sério, como se fosse ciência, mas deve ser levada a sério como se fosse “sabedoria de vida”. Um retorno, pois, ao conhece-te a ti mesmo mesmo de Sócrates.

2) *distinção entre coisa-em-si e fenômeno*

Sobre a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si Schopenhauer é claro.

Eu cito:

O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o INTELECTO, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas. (Schopenhauer 2005, p. 526)

Essa distinção, ao postular que só conhecemos fenômenos dados na experiência, teria sido a sentença de morte definitiva da metafísica dogmática. O incondicionado transcendente se torna uma fantasmagoria sem consistência alguma. Entretanto Schopenhauer critica a maneira como Kant introduz a coisa-em-si, mediante uma conclusão conforme a lei de causalidade, porque desse modo uma intuição empírica de fenômeno tomado como efeito, ou seja, sua sensação da qual ele procede, deveria nos levar à coisa-em-si. Na expressão de Kant, o fenômeno, como efeito na sensibilidade, nos levaria à sua origem, ou “causalidade da causa”. Porém, observa Schopenhauer, em Kant, de acordo com sua própria e acertada descoberta, a lei de causalidade é de função meramente subjetiva, assim como o espaço e o tempo. Portanto, toda intuição empírica permanece por inteiro assentada em fundação subjetiva, “como um simples processo em nós, e nada por completo diferente e independente disso pode ser trazido como uma COISA-EM-SI, ou exibido como um pressuposto necessário.” (Schopenhauer 2005, p. 548). De resto, fora essa introdução errônea, a distinção é maravilhosa e Schopenhauer a mantém em todo o seu pensamento, como a distinção entre Vontade (tornada coisa-em-si) e representação (fenômeno). Representação, como vimos, aos cuidados do entendimento intuitivo. Já a Vontade como coisa-em-si é introduzida em seu pensamento não por um raciocínio que usa a lei de causalidade, algo apontado como errôneo em Kant,

mas por uma conclusão analógica a partir do próprio corpo. Noutros termos, o meu corpo é um corpo entre outros corpos, e, como estes, está submetido à causalidade, que entre os animais se chama motivo e conduz às ações. Ora, a partir de mim mesmo, do meu corpo animal, posso entender por dentro a minha ação, isto é, posso observar de dentro a causalidade fenomênica. Ora, como a causalidade é igual para todos os demais corpos, seja em sua característica de excitação entre os vegetais ou de causa em sentido estrito no mundo inorgânico, concluo analogicamente, ao entender o meu corpo em seu íntimo, e senti-lo como vontade em suas ações (motivos), que os outros corpos têm de ser pensados também em seu íntimo como vontade, pois a causalidade não muda em toda a natureza, ou seja, dado o fundamento suficiente segue-se a consequência.

III.

Como se vê, a coisa-em-si é traduzida em Vontade, e o fenômeno em representação submetida ao princípio de razão suficiente. Daí justamente o título, kantiano, da obra principal de Schopenhauer, ou seja, *O mundo como vontade (coisa-em-si) e como representação (fenômeno)*.

Contudo cabe observar que todo esse trabalho de interpretação leva Schopenhauer a algo completamente outro que o suspeitado por Kant, e isso constitui a sua novidade para a história da filosofia. Noutros termos, Schopenhauer despotencia a razão em sua filosofia. A vontade como coisa-em-si, princípio do mundo, é sem-fundamento, *grundlos*. Ela é “um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento”. A vontade como coisa-em-so é um ímpeto cego, *blinder Drang*, ela é um esforço contínuo e destituído de alvo. Nessa perspectiva, a razão é secundária, não só em referência à Vontade mas também em referência ao entendimento, pois ela só pode formar conceitos após receber intuições. A coisa-em-si é um irracional puro.

Schopenhauer dirá que o conhecimento é “algo acidental e exterior, por consequência a obscuridade não é uma

mancha escura casual em meio à região da luz, ao contrário, o conhecimento é uma luz em meio à obscuridade originária e sem limites, na qual o conhecimento se perde.” (Schopenhauer 1985, p. 273)

A vontade é a coisa-em-si do mundo que se manifesta em graus crescentes de distinção e completude, sendo o homem o mais elevado deles: porém em si mesma a vontade originária e cósmica é “apenas um ímpeto cego e irresistível”, que é de vida, pois o que ela sempre quer é a vida. “Vontade de vida” é uma expressão pleonástica, pois onde há vontade haverá vida.

O homem não conhece e depois quer o que conhece, mas antes quer e só depois conhece o que quis; conseqüentemente só depois conhece a ação e o alvo aos quais levou a sua volição despertada por motivos. O querer é absolutamente primário e inconsciente, o conhecimento é secundário, adicionado “como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade”. Cada homem é o que é mediante sua vontade. “O homem se CONHECE, portanto, em conseqüência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em conseqüência e em conformidade ao seu conhecer.” (Schopenhauer 2005, p. 379)

Schopenhauer, assim, despotencia a razão em sua filosofia, servindo-se no entanto da distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno. Ao assumir todas as conseqüências do despotenciamento da razão, leva a cabo a descoberta do irracional, tornando-o em definitivo princípio do mundo e a razão um mero momento dele. Quando digo “com todas as conseqüências” é no sentido de que admitir um tal princípio do mundo acarreta ao mesmo tempo assumir um pessimismo metafísico, ou seja, o mau radical impera nos seres. Em Schopenhauer há uma obscuridade primária no cosmos. O seu pessimismo metafísico não admite conciliações e por ele descortina um mundo de dor e tédio como pólos opostos do sofrimento, portanto constituintes do nervo mesmo da finitude. A Vontade, como coisa-em-si, é uma auto-discórdia essencial e essa auto-discórdia faz-se presente em toda parte, no

seu espelho que é o mundo, em lutas incessantes, guerras de todos contra todos, com alternância da vitória sim, mas nunca o fim da batalha. A razão não consegue erradicar esse mau radical; ao fim, pode inclusive, sem sabê-lo, arquitetar friamente um espaço de irrupção desse irracional. A arquitetura da destruição vaza o poder destrutivo da Vontade autofágica e a razão apenas trabalhou para isso, foi mais uma vez instrumento, sem conseguir claramente mensurar um poder de destruição que se volta contra ela mesma.

Note-se, portanto, em que termos foi dar a tradução do par conceitual coisa-em-si x fenômeno. No presente caso, numa filosofia pessimista da vontade, que desconfia e faz a crítica da razão, faculdade tão cara à tradição ocidental de pensamento, inclusive a Kant. É nesses termos que Schopenhauer venera o seu mestre, porém distanciando-se dele. Num movimento constitutivo da própria originalidade do seu olhar filosófico.

Bibliografia

KANT. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

SCHOPENHAUER. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Metaphysik der Sitten**. Muenchen: Piper, 1985.

CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA TRADUÇÃO DE *BEDÜRfnIS* NA OBRA KANTIANA

Joel Thiago Klein

O que poderia parecer apenas uma questão de estilo de tradução envolve, na verdade, uma questão de interpretação, precisão conceitual e de limites e possibilidades oferecidos por uma língua natural. Neste trabalho, pretende-se apresentar o resultado da comparação de diferentes traduções junto com uma análise filosófica e lingüística a respeito de um importante conceito da filosofia kantiana, o conceito de *Bedürfnis*. Para isso, apresenta-se inicialmente alguns textos de Kant nos quais o termo *Bedürfnis* é empregado e indica-se a instabilidade terminológica presente nas traduções portuguesas e espanholas. Na segunda parte do trabalho procura-se apresentar algumas notas centrais dos conceitos de *Bedürfnis* e *Notwendigkeit* no intuito de demarcar claramente suas diferenças. Na terceira parte, faz-se uma análise filosófica do conceito *Bedürfnis* no interior da filosofia Kantiana. Na quarta e última seção, esboça-se uma análise lingüística com o objetivo de sugerir uma nova possibilidade de tradução.

1. Problematização: instabilidade terminológica

Para introduzir as questões que envolvem a tradução do termo *Bedürfnis* nada melhor do que apresentar alguns casos em que o problema se coloca e a solução encontrada pelos tradutores. No intuito de facilitar a leitura sublinha-se as pala-

bras que se quer chamar a atenção e, em alguns casos, segue-se também o texto em original.

Exemplo 01:

(...) pois a razão humana, impelida por exigências próprias [*eigenes Bedürfnis*], que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. E, por conseguinte, também acerca desta se põe agora a pergunta: *como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria [*eigenes Bedürfnis*], é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral? (*KrV*, B 21-22, Trad. Santos e Morujão)¹

Nessa tradução de Santos e Morujão, o mesmo termo *Bedürfnis* é traduzido ora por *exigência*, ora por *necessidade*.

Exemplo 02:

(...) mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às idéias de Deus e de imortalidade e <é proporcionada> a faculdade, antes, a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico (...). E esta carência não é, por assim dizer, uma necessidade hipotética de um objetivo *qualquer* da especulação (...) mas é uma necessidade legal de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se *deve* pôr incessantemente como objeto de sua conduta. (...) *vermittelst des Begriffs der Freiheit objective Realität und Befungiß, ja subjective Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft wird, ohne daß dadur-*

¹ As citações dos textos de Kant são sempre feitas a partir da Edição da Academia – *Gesammelte Schriften* (GS). Berlin: Walter de Gruyter, 1900 – (AA). As referências procedem do seguinte modo: sigla do texto (indicado respectivamente na bibliografia e em conformidade com o que foi estabelecido pela Academia), AA número do volume: número da página. Exclusivamente para a *Crítica da razão pura*, as citações seguem também a segunda edição da obra, nesse caso indicado por “B”, sucedendo o número da página.

ch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnis erwe-
 tert (...). Und dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypotheti-
sches einer beliebigen Absicht der Speculation, daß man etwas
 annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Ver-
 nunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, son-
 dern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht
 geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und
 Lassens unnachlässiglich setzen *soll*. (KpV, AA 05: 4-5, Trad.
 Valério Rohden)

A escolha de Rohden em traduzir *Bedürfnis* por “carên-
 cia” fez com que ele tivesse de mudar o texto para que não
 gerasse estranheza, isto é, ao invés de traduzir “*Bedürfnis ist*
nicht ein hypothetisches (...) sondern ein gesetzliches (...)” por “carência
 hipotética” e “carência legal”, ele optou por reintroduzir a
 noção de “necessidade”, assim que no texto aparecem as
 construções “necessidade hipotética” e “necessidade legal”.

Exemplo 03:

Ora, era para nós um dever fomentar o soberano bem, por
 conseguinte, não só um direito, mas também uma necessida-
de conexa como exigência ao dever, de pressupor a possibili-
 dade deste soberano bem, o qual, uma vez que só tem lugar
 sob a condição da existência de Deus, liga indissolúvelmente
 a pressuposição do mesmo com o dever, quer dizer, é mo-
ralmente necessário admitir a existência de Deus. Deve aqui
 observar-se que esta necessidade moral é subjectiva, isto é, um
requisito, e não objectiva, quer dizer, não é o próprio dever;
 com efeito, não pode existir dever algum de admitir a exis-
 tência de uma coisa (porque isso diz unicamente respeito ao
 uso teórico da razão).

[*Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht*
allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene
Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen,
welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet,
die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.
i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Hier ist
nun wohl zu merken, daß diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d.
i. Bedürfnis, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht, sei; denn es kann gar
keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses
blos den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht).] (KpV, AA
 05: 125, Trad. Artur Morão)

Nessa tradução de Morão também há uma variação terminológica, num primeiro momento, *Bedürfnis* é traduzido por “necessidade” a qual se liga uma exigência [*Notwendigkeit*], isto é, para dar coerência a sua escolha, o tradutor teve que modificar a tradução de *Notwendigkeit*, que teria como seu primeiro sentido o significado de necessidade. Em outras palavras, ele fez o possível para escapar da seguinte formulação “uma necessidade conexas com uma necessidade”. Mais a frente, para evitar o mesmo problema, ele muda sua escolha e opta por traduzir *Bedürfnis* por “requisito”. Novamente, se ele ficasse com sua primeira escolha, ele teria de escrever algo como uma tautologia: “esta necessidade moral é subjetiva, isto é, necessidade que não é objetiva (...)”.

Exemplo 04:

Ao contrário a pura fé racional nunca pode transformar-se em um saber, mediante todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o motivo da admissão da verdade [*Fürwahrhaltens*] é nesse caso puramente subjetivo, ou seja, é uma exigência necessária da razão [*ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft*] (e existirá sempre, enquanto nós homens existirmos) somente supor, mas não demonstrar, a existência de um ser supremo. Esta necessidade da razão [*Bedürfnis der Vernunft*], que satisfaz o seu uso teórico, não seria outra coisa senão uma pura hipótese racional, isto é, uma opinião que seria suficiente para ser aceita como verdade [*Fürwahrhalten*] por motivos subjetivos. (*WDO*, AA 08: 341, Trad. Floriano de Sousa Fernandes)

Nesse texto *O que significa orientar-se no pensamento?* o tradutor também precisa realizar uma variação na sua escolha para manter a coerência. Assim que, se ele tivesse mantido nos dois casos a opção por “necessidade”, ele teria de dizer no primeiro caso algo como uma “necessidade necessária da razão”.

Exemplo 05:

Una exigencia de la razón pura [*ein Bedürfnis der reinen Vernunft*] en su uso especulativo, conduce solo a hipótesis, la de la razón

pura práctica, empero, conduce a *postulados*; (KpV, AA 05: 142, Trad. E. Miñana Y Villagrasa y Manuel Garcia Morente)

Nesta passagem os tradutores de língua espanhola obtaram pelo termo “exigência”. Em relação a essa mesma passagem, Rohden adota o termo “carência”, Morão opta por necessidade seguida pelo original alemão (“necessidade (*Bedürfnis*)”), a tradução para o italiano de Francesco Capra utiliza o termo “*bisogno*”, enquanto que a versão francesa de Ferry e Wismann adota o termo “*besoin*”. Já a edição da Cambridge com tradução de Mary Gregor emprega o termo “*need*”.

Como já se percebeu acima, às vezes o próprio Kant oscila no emprego da terminologia. Assim, por exemplo, mesmo depois dele já definir “*Bedürfnis*” como uma “*subjektive Notwendigkeit*”, ao invés de usar simplesmente *Bedürfnis*, ele escreve, no contexto da escolha terminológica do termo postulado, que: “não consegui encontrar nenhuma expressão melhor para esta necessidade subjetiva, contudo verdadeira e incondicionada, da razão [*Ich wußte für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden*]”². Por outro lado, quando Kant não qualifica o termo *Notwendigkeit* com o adjetivo *subjektive* e ainda emprega o termo *Bedürfnis*, isso indica claramente que existe uma distinção semântica importante. Veja, por exemplo, a seguinte passagem da *Crítica da razão pura* onde está em jogo a prova cosmológica da existência de Deus:

Tratava-se de algo totalmente inatural, e de uma simples inovação da sutileza de escola, de uma idéia projetada de modo totalmente arbitrário querer tirar a existência do objeto a ela correspondente. De fato, não se teria jamais tentado tomar esse caminho se não o tivesse precedido a necessidade da nossa razão [*Bedürfnis unserer Vernunft*] admitir, para a existência em geral, algo necessário [*etwas Notwendiges*] (no qual pudéssemos deter-nos na ascensão) se a razão, visto esta necessidade [*diese Notwendigkeit*] ter que ser incondicionada e certa a priori, não tivesse sido constringida a procurar um conceito que na medida do possível satisfizesse uma tal exigência e

² KpV, AA 05: 11, n., Trad. Valerio Rohden.

desse a conhecer uma existência de modo inteiramente a priori. (KrV, B 631, Trad. Valerio Rohden)

Noutro lugar, Kant escreve:

Com isso, explica-se também porque necessitamos (*bedürfen*), com referência àquilo que é dado existindo aos sentidos, idéia de um ente originário em si *necessário* (*nothwendigen*), mas sem jamais ter o mínimo conceito dele e da sua *necessidade* absoluta (*absoluten Nothwendigkeit*). (KrV, B 707, Trad. Valério Rohden)

Observe-se que nas passagens acima a tradução esconde uma distinção conceitual importante para a compreensão do texto. Enquanto que o termo *Bedürfnis* faz referência à faculdade do sujeito do conhecimento e a um impulso oriundo dela, os termos *Notwendigkeit* e *notwendig* se referem ao tipo de relação lógica presente no conceito de Deus.

2. Investigação histórico-filosófica dos termos Bedürfnis e Notwendigkeit

Segundo *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *Bedürfnis* indica num sentido subjetivo “o sentimento de uma carência, de uma falta, junto com o esforço de sua eliminação” e, num sentido objetivo, indica “o meio para a eliminação da carência sentida”³. Em geral, *Bedürfnis* apresenta um estado de carência corporal, isto é, psíquico ou o vivenciar desse estado de carência; às vezes ambos os aspectos conceituais estão presentes. Na medida em que *Bedürfnis* é empregado numa função de motor da ação, o conceito de *Bedürfnis* entra em grande proximidade semântica com os conceitos de “motivo” e “impulso”. Se o estado de *Bedürfnis* é entendido como um estado de tensão, então impulso e *Bedürfnis* são compreendidos como sinônimos. O termo *Bedürfnis* é encontrado no debate da motivação do agir humano já no século XVIII. Todavia, seu emprego se tornou usual apenas no século XIX, predominantemente

³ Cf. RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2007, verbete *Bedürfnis*.

mente nos tratados de teoria do valor e filosofia da economia. O termo entra nos princípios teórico-sistemáticos da psicologia motivacional no início do século XX.

O que mais pode nos ajudar a entender o significado de *Bedürfnis* é seu conceito oposto, *Bedürfnislosigkeit*, que representa um ideal cujo significado foi forjado pela filosofia grega e indica uma propriedade dos deuses sobre a qual descansa sua felicidade. *Bedürfnislosigkeit* é fundamentalmente concebida como a constituição e o estado de seres, no qual não lhes falta nada (ἐνδεές ἐστιν) e por isso não sentem qualquer desejo ou ânsia (ἐπιθυμία) em relação a algo. Nesse sentido, segundo a descrição de Xenophonte, Sócrates teria derivado da noção de *Bedürfnislosigkeit* dos deuses conselhos para os homens alcançarem a felicidade: a saber, buscar a felicidade seria se aproximar tanto quanto possível da condição dos deuses e como, ser divino é “nichts bedürfen” (μηδενὸς δεέσθαι), o homem deveria buscar se aproximar desse estado. Tanto os cínicos, quanto os estóicos mantiveram esse ideal como orientação em sua filosofia prática.

Kant seguiu as linhas gerais desse pensamento grego. Nesse horizonte lê-se na *Crítica da razão prática*:

todos os três conceitos, o de *motivo*, o de *interesse* e o de *máxima*, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva do seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma carência [*Bedürfnis*] de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina.⁴

Note-se que na passagem acima Kant afirma claramente que o estado representado por uma *Bedürfnis* pertence essencialmente a entes finitos, por conseguinte, a entes imperfeitos,

⁴ *KpV*, AA 05: 79. Trad. Valério Rohden. Também em *KpV*, AA 05: 34 Kant afirma que a *Bedürfnis* da felicidade alheia não pode ser atribuída a todo ente racional, tal como é o caso de Deus.

que não sejam auto-suficientes, a entes que por sua natureza possuem carências.

Ainda na *Crítica da razão prática*, Kant define *Bedürfnis* como uma necessidade subjetiva [*subjective Nothwendigkeit*]⁵. Ora, ao se referir ao termo *Bedürfnis* como envolvendo uma necessidade, mas que se refere unicamente ao sujeito, mais especificamente a uma faculdade do sujeito e não ao objeto mesmo, nesse sentido indica essencialmente algo que caracteriza a natureza do sujeito e que, por isso, não pode ser evitada.

Já o conceito de “*Notwendigkeit*” significa “necessidade” num sentido lógico e objetivo. Kant define necessidade em sentido estrito como sendo uma das características do conhecimento *a priori*, o qual indica algo que inevitavelmente precisa ser de um certo modo. Nesse sentido, a experiência empírica jamais pode nos oferecer um conhecimento necessário em sentido estrito, pois ela nos indica que algo é de uma determinada forma, mas não tem como garantir que ele não possa ser de outra. De uma perspectiva lógico-formal, seja da relação lógica em silogismos, seja da relação conceitual nos juízos analíticos, a necessidade do mero pensamento é tomada como oposta a noção de algo impensável, ou seja, de algo que fere o princípio de não-contradição.

De uma perspectiva lógico-transcendental, a “necessidade” se apresenta como uma categoria do entendimento cujo par conceitual é expresso pela noção de contingência, isto é, algo que é simplesmente casual. Como uma categoria, a necessidade funciona como uma regra de síntese das intuições empíricas. Nesse sentido, a necessidade se refere, por exemplo, ao modo como a categoria da causalidade é aplicada aos fenômenos de modo que se possa estabelecer necessariamente a lei geral da natureza de que para tudo aquilo que acontece existe uma causa. O conceito oposto ao de necessidade nesse sentido material é o de impossibilidade, isto é, a algo que sob

⁵ *KpV*, AA 05: 4.

qualquer condição não pode ser, na medida em que contradiz as leis gerais da natureza. Um exemplo disso seria o milagre.

A noção de necessidade [*Notwendigkeit*] não é empregada apenas no âmbito teórico, mas também no âmbito prático. Nesse sentido, algo que é praticamente necessário é algo que para Kant expressa a obrigação do dever e nesse contexto têm-se os conceitos de obrigatoriedade, de imperativo categórico, de mandamento e de dever.

3. Reflexões sobre o conceito de *Bedürfnis* na filosofia kantiana

3.1 – Diferenças de contexto: o empírico e o transcendental

Kant emprega o termo *Bedürfnis* para se referir a uma condição que pertence tanto às faculdades superiores de conhecimento, quanto à condição do homem como um ser sensível e empiricamente determinado. Pode-se nomear ambos os usos como um uso transcendental e o outro como um uso empírico do termo *Bedürfnis*. O uso empírico é encontrado na maioria dos casos na *Antropologia* e na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁶. Na *Antropologia* Kant fala, por exemplo, que “o francês não é cortês por interesse, mas pela *Bedürfnis* imediata do gosto de se comunicar”⁷, ou ainda que algumas inclinações são fundamentais, como as *Bedürfnisse* naturais e animais⁸. Note-se que nesse contexto empírico a noção de *Bedürfnis* é empregada em relação com a noção de inclinação

⁶ Cf. “Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento [*Mangel der Zufriedenheit*] com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas [*unbefriedigten Bedürfnissen*] poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*” (*GMS*, AA 04: 399); “O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem [*allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse*] tem um *preço venal*.” (*GMS*, AA 04: 434).

⁷ *Athr*, AA 07: 313.

⁸ *Athr*, AA 07: 267.

(*Neigung*), a qual representa uma tendência física e psicológica do sujeito em direção a um determinado objeto ou estado.

Na *Crítica da razão prática* encontra-se duas notas que indicam claramente a distinção do uso transcendental e do uso empírico de *Bedürfnis*. Ali, Kant afirma que excetuando-se os problemas fundamentais da razão teórica pura e da razão prática pura, todas as *Bedürfnisse* restantes pertencem à inclinação⁹. Algumas páginas adiante ele discute uma crítica feita por Wizenmann que contesta a legitimidade de deduzir de uma *Bedürfnis* a realidade objetiva de seu objeto. Kant responde novamente com base na distinção entre uma *Bedürfnis* que se assenta sobre uma inclinação (*Bedürfnis auf Neigung*) e uma *Bedürfnis* da razão (*Vernunftbedürfnis*)¹⁰.

3.2. *Bedürfnis* como uma característica de todas as faculdades superiores de conhecimento

Na seguinte passagem da *Crítica da razão pura*, Kant indica que a razão humana sente mais do que apenas um tipo de *Bedürfnis*:

Platão observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade (*Bedürfnis*) bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência (...).¹¹

Se existe uma *Bedürfnis* bem mais alta, significa que existe outra ou outras que não sejam. De fato, se procurarmos em outros lugares encontramos referências que corroboram essa leitura. Na introdução à *Crítica da faculdade do juízo* Kant escreve:

Em conseqüência e porque a unidade legítima numa ligação, que na verdade reconhecemos como adequada a uma intenção necessária (uma necessidade do entendimento [*einem Bedürfnis des Verstandes*]), mas ao mesmo tempo como contin-

⁹ *KpV*, AA 05: 142, n..

¹⁰ *KpV*, AA 05: 143, n..

¹¹ B370-371

gente em si, é representada como conformidade a fins dos objetos (...).¹²

Além de uma *Bedürfnis* relacionada ao entendimento, ainda na KU em AA 05: 347 Kant fala de uma *Bedürfnis* da faculdade do juízo e em AA 05: 364 lê-se que o acordo do objeto com a *Bedürfnis* das regras do entendimento provoca admiração.

Na *Crítica da razão pura*, Kant não menciona explicitamente a existência de uma *Bedürfnis* do entendimento, entretanto, aceitando-se que o verbo *bedürfen* ocupa o mesmo campo semântico que o substantivo *Bedürfnis*, pode-se inferir a partir de passagens como B 138, B 291 e B 572 que mesmo a aplicação das categorias às intuições sensíveis se refere a uma *Bedürfnis* do entendimento. Isso também é fortemente indicado numa seção das antinomias da razão pura intitulada *Do interesse da razão pura neste seu conflito*. Ali Kant fala dos interesses que se colocam a favor seja da tese, seja da antítese. Para ele, do lado da antítese, posição caracteristicamente empirista, apresenta-se um interesse especulativo da razão em se manter dentro do campo da experiência possível, atendo-se ao conhecimento claro e seguro. Entendo que esse interesse se refere ao interesse do entendimento, já que o interesse especulativo da razão em sentido estrito se direciona para a tese, a qual permite, a partir do uso das idéias transcendentais, “abarcá-la de maneira inteiramente a priori a cadeia total das condições e conceber a dedução do condicionado enquanto se começa do incondicionado”¹³. Ora, se aceitamos a premissa de Kant na *Crítica da faculdade do juízo* de que todo interesse pressupõe ou produz uma *Bedürfnis*¹⁴, então ao dizer que o entendimento possui um interesse, pode-se aceitar que ele também é movido por uma *Bedürfnis*.

Falar de uma *Bedürfnis* aplicada à faculdade cognoscitiva humana significa levar em conta três propriedades funda-

¹² KU, AA 05: 183-184.

¹³ KrV, B 494/495.

¹⁴ KU, AA 05: 210.

mentais da razão humana, a finitude, a discursividade e o caráter ativo das faculdades superiores de conhecimento. Numa razão que fosse infinita e intuitiva, tal como se pensa no modelo de um *intellectus archetypus*¹⁵ atribuído a Deus, não faz sentido falar de necessidades, visto que o simples fato de pensar o objeto já implicaria em sua existência, juntamente com todas as suas propriedades. Tratar-se ia de uma razão auto-suficiente e supostamente inativa. Assim, atribuir diversas *Bedürfnisse* à razão humana significa aceitar que ela é viva e, tal como um ser vivo, ela precisa se esforçar para satisfazer de algum modo essas *Bedürfnisse*.

A partir disso, pode-se colocar três questões: primeira, por que a figura de uma *Bedürfnis* se torna evidente e argumentativamente relevante ao se tratar da razão em sentido estrito e parece ficar oculta quanto se trata do entendimento?; segunda, como interpretar essa linguagem segundo a qual a “razão sente uma *Bedürfnis*”, ou seja, deve-se interpretar isso metaforicamente ou simbolicamente? E ainda, qual o status teórico dessa figura para a filosofia crítica? Não tenho uma resposta satisfatória para esses problemas, mas gostaria de esboçar o início de uma resposta.

No texto *O que significa orientar-se no pensamento* encontra-se a seguinte passagem:

Não é, portanto, o *conhecimento* da razão mas a *necessidade* sentida da razão* [*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*], aquilo que Mendelssohn se orientava (sem sabê-lo) no pensamento especulativo. E como este meio de direção não é um princípio objetivo da razão, um princípio da intelecção, mas um princípio puramente subjetivo (isto é, uma máxima), um uso unicamente permitido a ela por seus limites [*Schranken*], uma consequência da necessidade [*Bedürfnisses*] que constitui para ela própria o fundamento total da determinação de nosso juízo sobre a existência do ser supremo (...).

* A razão nada sente. Compreende sua deficiência e realiza pela tendência ao conhecimento o sentimento de necessidade

¹⁵ Cf. *KrV*, B 135 e B138; *KU*, AA 05: 407-408.

(...) [Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses (...)]¹⁶

Ora, dizer que a razão nada sente e, ao mesmo tempo, realiza o sentimento da *Bedürfnis* só pode fugir à contraditoriedade se se acentua que esse sentimento é realizado unicamente através do impulso ao conhecimento (*durch den Erkenntnistrieb*). Mas então, o que é esse impulso inerente à razão e que gera esse sentimento? Kant afirma na seqüência que se trata de um princípio subjetivo da razão, isto é, uma máxima. Qual seria essa máxima? Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant afirma que “a razão é uma faculdade dos princípios e caminha para o incondicionado na sua condição mais extrema”¹⁷. Isso também é muito claro na *Crítica da razão pura*, quando Kant afirma que tanto no uso lógico formal, quanto no uso puro, a razão supõe o princípio de que é preciso encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, mesmo que a validade objetiva do uso transcendental acabe sendo rejeitado pela filosofia crítica¹⁸. A partir disso, pode-se dizer que para Kant a razão é a faculdade que atua segundo o princípio da busca pelo incondicionado. Por ser um princípio oriundo da própria constituição da razão, ele não pode ser desprezado. Ao mesmo tempo, esse princípio não pode ser legitimado objetivamente, logo, lhe cabe apenas o *status de* uma máxima. No horizonte dessa constituição inerente à razão é que podem ser lidas as afirmações de Kant no prefácio da *Crítica da razão pura* de que existe uma metafísica como disposição natural e na introdução de que

Justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem correção, residem as investigações de nossa razão que pela sua importância consideramos muito mais eminentes e pelo seu propósito último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos; mesmo sob o perigo de errar, nisto arrisca-

¹⁶ WDO, AA 08: 139-140, Trad. Floriano de Sousa Fernandes.

¹⁷ KU, AA 05: 401.

¹⁸ Cf. *KrV*, B 364.

mos antes tudo a dever desistir de tão importantes investigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de menosprezo ou indiferença, Esses problemas inevitáveis da própria razão são Deus, liberdade e imortalidade.¹⁹

É também pelo fato dessa máxima fundamental ser inerente à razão humana e impossível de ser absolutamente negada, que surge a figura da ilusão transcendental, isto é, quando, mesmo após a crítica, a razão ainda tende a assumir seus princípios como objetivos, mesmo sabendo que eles não o são. Trata-se da dialética natural e inevitável da razão pura²⁰. Mas se isso for assim, então a ilusão transcendental tem, no fundo, origem na *Bedürfnis*. Talvez por isso que a ilusão transcendental tenha passado despercebida pelos metafísicos tradicionais e mesmo que já tenha sido descoberta pela filosofia crítica, jamais pode ser completamente eliminada.

Ora o que fazer com essa *Bedürfnis*? Ela poderia simplesmente não ser satisfeita, como sugerem e defendem os empiristas. Mas antes dessa questão, pode-se fazer outra: seria legítimo satisfazer essa *Bedürfnis*, visto que ela se funda simplesmente sobre uma máxima?

Na *Metafísica dos costumes* Kant escreve o seguinte:

Se alguém não pode provar que algo é, pode tentar provar que algo não é. Mas se não consegue de nenhuma das formas (coisas que acontece muitas vezes), pode todavia perguntar se lhe interessa aceitar (como hipótese) uma coisa ou outra, e isto com um propósito teórico ou prático, isto é, ou bem para explicar um certo fenômeno (...) ou bem para alcançar um determinado fim, que pode ser por sua vez *pragmático* (um simples fim técnico) ou *moral*, isto é, um fim tal que a máxima de propô-lo é um dever.²¹

Essa passagem explica mais ou menos o que acontece em *Que significa orientar-se no pensamento?*, por exemplo, não posso provar que Deus existe, nem que ele não existe. Porém, na

¹⁹ *KrV*, B 6-7, Trad. Valério Rohden

²⁰ Cf. *KrV*, B 354.

²¹ *MS*, AA 06: 354.

medida em que posso pensar a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma, visto que me é legítimo pensar o conceito de *noumeno*, logo, posso pensar esses objetos da razão pura sem que me contradiga nem logicamente, nem no nível transcendental. Agora, se ainda tenho uma máxima da razão que me conduz a pensá-los, então posso assentir de modo legítimo com a realidade dessas idéias. As conseqüências sistemáticas desse assentimento não são alvo de consideração neste trabalho.

Ora, esta breve análise já é suficiente para indicar o tamanho da problemática que subjaz a legitimidade da figura de uma *Bedürfnis der Vernunft* na obra de Kant e mostrar a importância que envolve a discussão a respeito da tradução desse termo.

4. Investigação lingüística e delimitação do campo semântico

Valerio Rohden justifica a escolha de “carência” como tradução de *Bedürfnis* da seguinte forma:

Distintamente de *Notwendigkeit* (necessidade em sentido lógico, formal, empírico, etc.), *Bedürfnis* tem sentido de carência, significando de modo geral uma necessidade prática subjetiva. De acordo com isso e na linha do que observou H. Paul, de que o termo até o século XIX significou *Dürftigkeit* (indigência), F. G. Born traduziu o termo kantiano para o latim por *indigentia*, L.W.Beck para o inglês por *need*, e Ferry e Wismann para o francês por *besoin*.²²

Entretanto, ainda que a indicação de Paul e Born em estabelecer um paralelo semântico entre *Bedürfnis* e *indigentia* possa ser correto, o que ainda é questionável, a escolha de Rohden por “carência” é problemática, pois segundo Bueno (1988) e Silva (1954) “carência”, assim como o verbo “carecer” tem como origem latina os termos “*carentia*” e “*carecere*” e não *indigentia*. Ambos os termos latinos, “*carentia*” e “*carecere*”,

²² *Crítica da Razão Prática*, 2002, p.227, nota 225.

segundo Houaiss (2009) tem sua raiz no radical “*care-(o, es, ui, itum)*” cujos significados segundo Ferreira (1996) seriam: 1. ter falta de, não ter, carecer de, estar isento de // *carere virtute* (carecer de talento), *carere morte* (ser imortal), *carere errore* (não cair no erro); 2. estar privado de, sentir falta de; 3. passar sem, abster-se de // *carere foro, senatu, publicu* (não aparecer no foro, no Senado, em público). Isso também é corroborado por Almeida (1998), em seu *Dicionário de questões vernáculas*:

O verdadeiro significado do verbo *carecer* é “estar faltar”, “não ter”. Prova-nos esse significado o seu étimo latino *carescere*, forma incoativa do verbo *carere*, que significa “estar privado”, “ter falta de alguma coisa”. “*Carere hoc significat egere eo quod habere velis*” (*carere* significa ter falta daquilo que quiséramos ter). Assim é que no latim encontramos frases como estas: “*Carere consuetudine amicorum*” (Estar privado da convivência dos amigos); “*carere sensu*” (ser privado de sentir). (...). Igualmente, o participio *carecido* quer dizer *faltar*: “carecido de bens”, “carecido de dinheiro”, “corações carecidos de virtude”. O real sentido evidencia-se em *carente, carência*; a extensão de significado para *necessitar, precisar* destrói o sentido legítimo do verbo. Não se justifica, etimologicamente e pelo uso clássico, o emprego de *carecer* com o significado de “necessitar”, “precisar”. Deveríamos empregar o verbo *carecer* na sua legítima significação de ‘não ter’, ‘estar faltar’. Ex. ‘a lâmpada carece de azeite’, ‘a sala carece de uma poltrona’, ou ainda, ‘o país carecia de governo’. Entre os verbos *carecer* e *necessitar* pode haver, conforme o caso, a mesma diferença que há às vezes entre *carência* e *necessidade*, *Carência* pode indicar simplesmente ‘não existência’, ao passo que ‘necessidade’ tem sempre sentido mais forte; implica, com a idéia de ‘não existência’, a de *precisão*: Ex. ‘carecemos de tempo’ (não temos tempo); ‘necessitamos de tempo’ (precisamos de tempo).²³

Ainda que a escolha de Rohden esteja amparada por um uso da palavra *carência* como sinônimo de “necessidade”, tal como se encontra registrado por dicionários como o Aurélio²⁴

²³ Almeida, 1998: 84.

²⁴ Cf “**carecer**: [do lat. Vulg. *Carescere*, incoativo de *carere*, ‘ter falta de algo que se deseja’]1. não ter, não possuir (...); 2. precisar, necessitar (...). **ca-**

e o Houaiss²⁵, o termo carência tem, em seu campo semântico, originária e prioritariamente um sentido negativo, a saber, “ser ou estar falto de”. Na antiga *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira* encontra-se uma indicação a respeito desse uso do termo *carecer* adotado por Rohden:

Embora condenada pelos mestres, tem-se modernamente propagado a significação de precisar para este verbo; assim o encontramos debaixo da pena dos melhores escritores: “Este verso não *carecia* de nota”, Garrett, *Dona Branca*, nota I, p.228; “eu *carecia* de ter agora em mim (isto é, eu precisava agora de ter em mim), em vez de um, dois ou mais corações para lhe oferecer”, Castilho, *Primavera*, p.164.²⁶

Comparando-se com as opções utilizadas por tradutores de outras duas línguas latinas modernas, o francês e o italiano, percebe-se que há um consenso em torno da tradução de *Bedürfnis* por *besoin*, no primeiro caso, e por *bisógno*, no segundo. Segundo o *Grande dizionario della lingua italiana*, *bisógno* tem origem no germânico medieval²⁷. Isso também é apontado pelo *Dictionnaire encyclopédique quillet* a respeito de *besoin*²⁸. Ora, com base nisso, pode-se levantar a hipótese de que o termo alemão e os termos do francês e do italiano possuem uma mesma raiz, a qual por sua vez não se encontra na língua espanhola e portuguesa. Já no caso da língua inglesa se passa algo curioso, o termo correspondente a *Notwendigkeit* é *necessary*, cuja origem é o latim *necessarius*, enquanto o correspon-

rência: [do lat. vulg. *caréntia*, do lat. *carere*, ‘ter falta de’], 1. falta, ausência, privação; 2. necessidade precisão (...)” (Aurélio, 2009: 405).

²⁵ Cf. “**carecer:** 1. não ter, não possuir; ser ou estar falto de (...); 2. ter necessidade de, precisar de (...). **carência:** 1. falta de algo necessário, privação; 2. *fig.* Necessidade afetiva (...)” (Houaiss, 2009: 404-405).

²⁶ *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, s/d.: 916.

²⁷ Cf. “= Fr. *besoin* e *besoigne* (cfr. BISOGNA E BISOGNARE), assai probab. dal francone *bisunnia* (comp., forse, dal lat. *bī(s)-* e il francone *sunnia* cura, precauzione’ (fr. *soin* accanto a *besoin*); si crf. il verbo del german. mediev. *bisōnjōn* ‘andare attorno per vigilare’, ‘accudire, aver cura’” (Battaglia, 1971: 257).

²⁸ Cf. “**besogne** (orig. dout.; probabl. germ.) (...)” (*Dictionnaire Encyclopédique Quillet*, 1934: 432.)

dente a *Bedürfnis* é *need*, palavra que tem a mesma raiz que *Notwendigkeit*²⁹, a saber, “Sax: nead, neod, nyd” e “G. *noth*”³⁰.

Quanto à possibilidade de traduzir *Bedürfnis* por *exigência* ou *requisito*, pode-se dizer que se trata de uma opção pouco justificada, pois ambos os termos possuem um caráter positivo forte demais, isto é, pressupõe um fundamento objetivo sob o qual se fundam. Em outras palavras, quando se *requer* ou se *exige* algo, faz-se uma solicitação que supõe ter uma base prescritiva objetiva, a qual implica, por sua vez, o aspecto de algo que pode ser comprovado e a partir do qual a aceitação pode ser imposta. O que não é o caso de *Bedürfnis*, que indica algo que sempre será subjetivo, ainda que não contingente e arbitrário.

A partir de tudo o que foi dito até agora, sugere-se a adoção de um termo que não foi adotado por nenhuma das traduções portuguesas ou espanholas consultadas, mas quedá conta da semântica de *Bedürfnis* e do verbo *bedürfen*, qual seja, o substantivo *precisão* com seu correspondente verbo *precisar*. Veja-se a seguinte caracterização oferecida a esses verbetes pelo *Grande dicionário Etimológico-prosódico da língua portuguesa*:

Precisão – s. f. Necessidade, falta de alguma coisa indispensável, pobreza, urgência. Exatidão. Lat. *praecisionem*. **Precisar** – v. t. Ter necessidade de alguma coisa, sentir-se privado de

²⁹ Isso pode ser inferido a partir da semelhança indicada pelo dicionário dos Irmãos Grimm: “NÖTHEN, NÖTEN, verb., goth. nauþjan (bi@zein und þnagk@zein), ahd. nōtjan, nōtten, nōtan, nōten, mhd. noeten, nōten, alts. nōdian, mnd. nōden, nl. nooden, altfries. neda. – nhd. nöthen, nöten (früher auch nōtten, notten, noten und netten Zimm. chron. 1, 555, 25, nethen österr. weisth. 1, 235, 24, entsprechend dem heutigen mundartlichen neten, neaten), noch bei STIELER neben nötigen, durch welches sodann das ältere nöten aus der nhd. schriftsprache fast ganz verdrängt worden ist, während umgekehrt die oberd. mundarten an nöten festhalten, s. SCHM.2 1, 1774. HÖFER 2, 294. LEXER 199. SCHÖPF 473. HINTNER 175. SCHMID 408. STALDER 2, 244. Das von noth abgeleitete nöthen bedeutet im allgemeinen in noth bringen, noth anthun; es wird transitiv (mit persönlichem oder sachlichem objecte), reflexiv und absolut gebraucht .

³⁰ Cf. *American Dictionary of the english language*. 4.ed. São Francisco: Fondation for American Christian Education, 1985.

algo indispensável. Ser exato, determinar com exatidão alguma coisa, esclarecer, explicar assunto ou problema científico, social, descrever minúcias. De *preciso* e suf. ar. Nota: *praecisus* part. pass. de *praecidere*, cortar em pedaços, talhar veio a idéia de explicar, de ser exato, esclarecendo ponto por ponto um problema, uma idéia. Desta idéia de cortado, separado, decorre a segunda semântica do verbo: ter necessidade de alguma coisa da qual se acha privado, separado, terminando por significar ser necessário, ter necessidade de.³¹

A semântica do verbo e do substantivo é dupla, mas a distância entre elas faz com que o seu emprego seja inequívoco, isto é, o contexto deixa claro quando *precisão* está sendo usada como sinônima de *necessidade subjetiva* ou de *exatidão*. Ainda que o uso de *precisão* no sentido de *necessidade subjetiva* não seja tão comum e em alguns casos até um pouco estranho, o uso do verbo *precisar* nesse sentido é de aceitação unânime. Assim, ainda que seja pouco habitual falar que alguém tenha uma *precisão de algo*, essa forma é gramaticalmente correta e utilizada literariamente. Além disso, em contraposição a opção de Rohden, pode-se dizer que enquanto *carência* possui originária e prioritariamente um significado de “falta de algo” e apenas secundária e modernamente o significado de “necessidade”, o termo *precisão* já traz consigo imediatamente o significado de um impulso que tende a ser satisfeito. Em suma, *Bedürfnis* traz em já no primeiro plano de sua semântica uma positividade sobre um movimento que se assenta tanto sob a falta de algo, quanto sob um impulso para sua satisfação. Acredita-se que essa positividade do impulso para satisfação é expressa de forma muito mais clara em *precisão* e *precisar* do que em *carência* e *carecer*.

Ora, não se trata aqui de estabelecer definitivamente o que é certo ou errado, até por que isso não parece ser possível no campo da tradução, entretanto, acredita-se que o significado da expressão *Bedürfnis der Vernunft* é expresso mais adequadamente por *precisão da razão* do que por *carência da razão*. Afinal, a intenção de Kant não é acentuar o aspecto de que à

³¹ Bueno, 1988: 3164.

razão humana lhe falta algo, mas assinalar que à razão pertence um impulso natural e legítimo de satisfazer suas precisões. A razão não *exige*, não *requer*, nem simplesmente só *carece*, ela *precisa* satisfazer-se. Além do que não é apenas à razão em sentido estrito que possui uma *precisão*, mas todas as faculdades superiores do conhecimento, mesmo que ela possa ser satisfeita, com no caso do entendimento.

Bibliografia

KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Anth]. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 07. Berlin: de Gruyter, 1972; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Die Metaphysik der Sitten* [MS]. In: Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 06. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1989. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [GMS]. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 04, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV]. In: Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 05. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999. Tradução de E. Miñana Y Villagrasa y Manoel Garcia Morente. Buenos Aires: El Ateneo editorial, 1951. Tradução de Luc Ferry et Heinz Wismann. In: Kant-Oeuvres Philosophiques. Paris: Gallimard, 1985. Tradução de Francesco Capra. Bari: Laterza, 1937. Tradução de Mary Gragor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV]. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 03, Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Manuela

Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Kritik der Urteilskraft* [KU]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 05. Berlin und Leipzig: de Gruyter. 1969. Tradução de Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995.

_____. *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* [DO]. In: *Akademie-Textausgabe*, Bd. 08. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Dicionário de questões vernáculas*. 4.ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

American Dictionary of the english language. 4.ed. São Francisco: Fondation for American Christian Education, 1985.

BATTAGLIA, Salvatore. *Grande dizionario della lingua italiana*. Torino: Unione Tipografico-editrice torinese, 1971.

BUENO, Francisco da Silva. *Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Editora Lisa S.A., 1988.

BURFEIND-WAHRIG, Renate (Hrsg.). *Wahrig Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh/München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.

Der Deutsches Wörterbuch Digitale von Jacob und Wilhelm Grimm. Frankfurt: Zweitausendeins, 2004.

Grande enciclopédia portuguesa e brasileira. Lisboa/Rio de Janeiro: Editora Enciclopédia, s.d.

HOUAISS, A. VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva Ltda, 2009.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Ed. Positivo, 2009.

FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de Português-Latim*. Porto: Porto Editora, 1996.

FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 1996.

MONTIER, Raoul. *Dictionnaire encyclopédique Quillet*. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1937.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2007. (CD-ROM)

SILVA, António de Morais. *Grande dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência, 1954.

LATEINISCHE STRUKTUREN IN KANTS
STIL.
MIT BESONDERER
BERÜCKSICHTIGUNG DER ERKLÄRUNG
DES BEGRIFFES VOM GEGENSTAND IN
KRV A 104.

Mario Caimi

1. Einleitung. Die doppelte Verneinung.

Dass sich die lateinische Sprache im deutschen Universitätsleben des 18. Jahrhunderts eines intensiven und tief eingewurzelten Gebrauchs erfreute, braucht wohl kaum eigens unter Beweis gestellt zu werden. Wir wollen hier nur kurz einige Tatsachen in Erinnerung rufen, um für das Argument des vorliegenden Vortrags den Boden zu ebnen.

Bis Ende des 17. Jahrhunderts fand der Unterricht an den deutschen Hochschulen auf Latein statt. Als einer der ersten unterrichtete Christian Thomasius, Professor für Jura in Leipzig, seit 1687 auf Deutsch. In Preußen durften zudem aufgrund einer Regierungsverfügung die Vorlesungen nicht in freiem Vortrag gehalten werden;¹ der Lehrer hatte seinem Vortrag ein bewährtes und zugelassenes Handbuch zugrunde

¹ Nach einem Erlass vom Minister von Zedlitz vom 16. Oktober 1778 (siehe María Jesús Vázquez Lobeiras: "Metafísica y Crítica" in: Immanuel Kant: *Metafísica Dohna*. Salamanca, Sígueme, 2007, S. 124).

zu legen. Die Sprache solcher Handbücher war meistens Latein.

Zu Kants Zeit wurden dann zwar schon etliche Universitätsveranstaltungen auf Deutsch abgehalten, als die Sprache der Hochschule galt jedoch nach wie vor Latein.² So verfasste Kant selbst bekanntlich seine Doktorarbeit über das Feuer, seine Habilitationsschrift, seine Inauguraldissertation und noch manche andere Schriften auf Latein. Und als es galt, der *Kritik der reinen Vernunft* zu einer breiteren Wirkung zu verhelfen, wurde sie zuallererst ins Lateinische übersetzt.³ Es ist wohl möglich, daß Kant diese Arbeit persönlich überwachte; schon frühzeitig erklärt er, dass es sich um eine freie Übersetzung handeln wird;⁴ er spricht seine Besorgnis darüber aus, dass der Stil zu literarisch ausschlägt und er bemüht sich, dem Text die Strenge des trockenen akademischen Lateins zu sichern.⁵

Man darf also sagen, dass das Lateinische im deutschen akademischen Leben des 18. Jahrhunderts und insbesondere bei Kant noch sehr lebendig ist. Unsere Erfahrung beim Übersetzen von Kantischen Texten lässt uns aber über diese allgemeine Feststellung noch hinausgehen und –etwas pointiert– behaupten, dass Kant auf Latein *denkt*. Nicht, dass er das immer tut, aber wohl, dass dies bei entscheidenden Passagen seiner Werke der Fall ist.⁶ Darauf macht er uns selber

² Siehe Stillings Bericht über die Jubiläumsfeier an der Universität Heidelberg im Jahre 1786: "Alle Reden wurden im grossen Saal der Universität, und zwar lateinisch gehalten, dazu war es grimmig kalt, und alle Zuhörer wurden des ewigen Lateinredens und Promovirens müde." Johann Heinrich Jung's genannt Stilling: *Lebensgeschichte*. Stuttgart, 1835, S. 422.

³ Immanuelis Kantii *Critica rationis pvrae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae, MDCCLXXXVI; wir zitieren nach der Ausgabe Frankfurt, 1969.

⁴ Brief an Schutz vom 3. November 1786, AA X, 469, 32.

⁵ Brief an Schutz vom 25. Juni 1787, AA X, 490.

⁶ So weit wir es wissen ist Ernst Bloch unter den vielen Forschern von Kants Stil der einzige, der auf Kants "lateinisches Deutsch" hinweist. Er tut das aber nur in der Absicht, die Klarheit von Kants literarischem Stil hervorzuheben. Ernst Bloch: *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus*,

aufmerksam, in einer Fußnote, in der er zugibt, dass ihm die lateinische Formulierung manchmal präziser vorgekommen sei als die deutsche, auch wenn beide Redeweisen gleichbedeutend oder gar äquivalent waren. Er schreibt: “Übrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen wider den Geschmack der guten Schreibart eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks zur Entschuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.”⁷ Das Lateinische bot einerseits die Vorteile einer eindeutigen philosophischen Sprache, während die entsprechenden, zum Teil noch schwankenden deutschen Ausdrücke vielleicht Anlass zu “Unverständlichkeiten” geben mochten. Andererseits können wir aber auch in manchen Fällen (nämlich da, wo es sich um “gleichbedeutende” Ausdrücke handelt, und ganz besonders da, wo syntaktische Strukturen im Spiel sind) annehmen, dass Kant gelegentlich das Lateinische ganz subjektiv dem Deutschen vorgezogen hat.

Diese Hypothese gibt, wie wir zeigen werden, Aufschluss über einige Merkwürdigkeiten des Textes der *Kritik der reinen Vernunft*. Sie erlaubt uns auch —was ergiebiger ist—, gewisse Ungenauigkeiten bei der Abfassung des Textes zu erklären, die man meist der Unachtsamkeit des Autors zuzuschreiben pflegt, sofern man sie nicht einfach ignoriert.

Wir wollen uns zunächst mit einer syntaktischen Struktur befassen, die häufig vorkommt, nämlich der der *doppelten Verneinung*. Wie immer man sie vom Standpunkt der Grammatik aus erklären mag, vom logischen Standpunkt her gesehen hat die doppelte Verneinung wenig Sinn. Die Logik verlangt, dass die zweite Verneinung die erste Verneinung aufhebt (ähnlich wie es in der Mathematik der Fall ist). Diese

Frankfurt, 1985. Angeführt von Willi Goetschel: *Kant als Schriftsteller*, Wien: Passagen, 1990, S. 158.

⁷ B 403 Anmerkung.

Regel gilt normalerweise auch in der deutschen Grammatik. Bei Kant aber finden wir mitunter Sätze wie diesen:

[ich habe] dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht (durch transscendentale Subreption), einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beimesse. (*Kritik der reinen Vernunft*, A 509, B 537).

Hier haben wir ein Verb (verhindern) dessen Bedeutung eine negative ist, das sich aber auf einen negativen Satz bezieht, so dass eine Art doppelter Verneinung vorliegt. Aus dem so gebauten Satz scheint sich gerade die Behauptung des in negativer Form erscheinenden Nebensatzes zu ergeben (als ob Kant hätte verhindern wollen, dass man *unterließe*, der Idee objektive Realität beizumessen). Diese Behauptung ist offensichtlich widersinnig, die doppelte Verneinung legt sie aber nahe. Woher kommt dieses "nicht" der doppelten Verneinung?

Dieser für den aufmerksamen Leser verwirrende Satz lässt sich erklären, wenn wir davon ausgehen, dass Kant beim Schreiben die lateinische Struktur der doppelten Verneinung vorschwebte.

Auf Latein können jene Verben, die eine negative Absicht ausdrücken (Verben wie "verhindern", "sich wünschen, dass etwas nicht geschieht", "fürchten", "verbieten") eine Objektergänzung nach sich ziehen, die ihrerseits negativ ausgedrückt wird (wohl um der negativen Absicht zusätzliche Kraft zu verleihen). Wir wollen diese Struktur –nach einem ihrer Sonderfälle– als die Struktur "*impedire quominus*" bezeichnen. Diese syntaktische Struktur liegt dem oben angeführten Satz Kants zugrunde, wie es schon Born aufgefallen ist, als er den Satz übersetzte:

"volui [...] eaque re impedire, quo minus, vti alias necessario accidit (ex subreptione transcendentali), ideae cuidam, quae solum instar regulae est, realitas obiectiva tribuatur."

Betrachten wir noch ein Beispiel der gleichen Satzbildung bei Kant:

wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde. (*Kritik der reinen Vernunft*, A 561, B 589)

(das zweite “es” steht für das notwendige Wesen, um das es hier geht). Will man den Satz richtig verstehen, so muss man in Gedanken das “nicht” streichen. Natürlich muss ein Übersetzer sich die Sache lange überlegen, bevor er gerade ein “nicht” in einem Satz weglässt. Für Born aber stellt das kein Problem dar, denn er kann die doppelte Verneinung beibehalten; er übersetzt: “*quo quidem solo poterit euitari, vt ne ipsa lege fortuiti dependentiaeque phaenomenorum omnium subiiciatur.*”⁸ Born deutet also den kantischen Satz als einen Fall der lateinischen doppelten Verneinung, die durch das Verb “verhüten”, “*euitari*”, ausgelöst wird, welches das verneinende Wort “nicht” (lat. “*ne*”) verlangt oder zumindest gestattet. Auch hier hat Kant demnach bei der deutschen Satzbildung eine lateinische syntaktische Struktur bemüht.

2. Die Erklärung von “Gegenstand” in *KrV A 104*.

Die dargestellte Verwendung lateinischer Strukturen der doppelten Verneinung in deutschen Sätzen wäre nichts weiter als ein Kuriosum des kantischen Sprachgebrauchs, hätte sie nicht zumindest in einem Fall eine bedeutende Interpretationsschwierigkeit verursacht, die einen wichtigen Punkt der Theorie betrifft. Diesem Fall wollen wir uns nun zuwenden.

In der bekannten Stelle der *Kritik der reinen Vernunft A 104*, in der Kant den Begriff eines Gegenstandes erklärt, heißt es:

[...] da nämlich dieser [d. h. der Gegenstand] als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse

⁸ Born, a. a. O., S. 390.

nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein [...].

In ihrer französischen Fassung übersetzen Tremesaygues und Pacaud mühsam: “attendu [...] que cet objet est considéré comme ce qui est posé devant la connaissance, et que nos connaissances ne sont pas déterminées au hasard ou arbitrairement”.⁹

Die portugiesischen Übersetzer verfahren in ähnlicher Weise: “pois este objecto é considerado como aquilo a que se faz face; os nossos conhecimentos não se determinam ao acaso ou arbitrariamente, mas a priori...”.¹⁰

(Leider verfügen wir über keine Version dieser Stelle bei Born, denn er übersetzt die *Kritik* nach der dritten Ausgabe).

Die Übersetzer wählen dieses Verfahren, weil sie nicht glauben, in einem deutschen Satz eine doppelte Negation annehmen zu können. Sie lassen demnach eine der beiden Verneinungen fallen, und zwar die erste, die ja als Verneinung weniger auffällt. Das “dawider ist” wird also in eine Behauptung verwandelt – als ob Kant geschrieben hätte: “was da gegenüber steht”.

Dieses Problem stellt sich aber nicht nur den Übersetzern in romanische Sprachen, sondern auch – und ganz besonders – den Auslegern.

Manche von ihnen behaupten, dass das Objekt sich gewissermaßen der Erkenntnis *gegenüber* aufhält und ihr (der Erkenntnis) somit nicht angehört. Aus seiner Selbständigkeit her bestimmt das Objekt die Erkenntnis und leiht dieser ihre Regelmäßigkeit. So aber wird das Objekt als etwas angenommen, was von der Erkenntnis unabhängig ist. Wir befinden

⁹ *Critique de la raison pure* par Emmanuel Kant. Traduction Française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, S.117.

¹⁰ Immanuel Kant: *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, S. 144.

uns damit am Gegenpol der “kopernikanischen Wendung”.¹¹ Denn im Grunde wird so nichts anderes als der *naïve Realismus* des Objekts behauptet.¹²

Die Spannung zwischen der in Frage stehenden Stelle und den Prinzipien der Kantischen Lehre ist Riehl schon 1876 aufgefallen, wenn er auch nicht auf die linguistische Ursache dieser Spannung gekommen ist. Riehl schreibt: “Die Beziehung der Wahrnehmungen auf ein Objekt bringt in ihre Verbindung Notwendigkeit und Bestimmtheit hinein. Und zwar ist es der Gegenstand, welcher diese Vereinigung zu einer notwendigen macht. Der Gegenstand wird als dasjenige angesehen, “was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein.” Die dem Denken gegebene Verbindung von Eigenschaften und Vorgängen ist der objektive Grund einer bestimmten Bewußtseinsvereinigung in bezug auf diese Eigenschaften und Vorgänge.”

Dann aber macht Riehl vor der Unhaltbarkeit der Konsequenz kehrt; denn was er eben geschrieben hat, bedeutet, dass das Denken sich vom Gegenstande leiten lässt (also gerade das Gegenteil von dem, was die Kopernikanische Wende behauptet). Sollte der Ursprung der Einheit in einem dem Subjekte fremden Gegenstand liegen, so wäre diese Einheit nur *a posteriori* erkannt. Sie wäre alsdann nur zufällig und nicht notwendig. Ganz in diesem Sinn fährt Riehl denn auch fort: “Nun kann diejenige Einheit, die der Gegenstand notwendig

¹¹ “Die Notwendigkeit in der Beziehung von Vorstellungen auf einen Gegenstand ist äquivalent mit der Notwendigkeit in der Übereinstimmung dieser Vorstellungen untereinander” (Günter Zöllner: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*. Berlin / New York, W. de Gruyter, 1984, S. 124). Professor Carl bietet eine andere Deutung der Kopernikanischen Wende in: Carl: “Kants kopernikanische Wende”, unveröffentlichtes Manuskript

¹² “Im Vergleich zur ontologischen Naivität der Korrespondenztheorie des Gegenstandserkennens —als hätten wir ausser der Erkenntnis noch den gegenstand— legt Kants reduzierter Gegenstandsbegriff eine kohärenztheoretische Interpretation des Gegensatzes nahe” (Günter Zöllner, op. cit. S. 125).

macht, nichts anderes sein als die formale Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Vorstellungen.”¹³

1902 besprach Vaihinger dieselbe Stelle, aber nur in der Absicht, sie einer früheren Schicht der Textgestaltung der A-Deduktion zuzuschreiben. Eben diese Absicht enthebt ihn der Aufgabe, den unbequemen Satzbau zu rechtfertigen.¹⁴

Einige Jahre später stieß Birven bei seinem Kommentar der A-Deduktion auf dasselbe Problem. Birven fiel immerhin die Unregelmäßigkeit im Satzbau auf; seine Lösung des Problems bestand darin, dass er die zweite Verneinung als Fehler deutete und als solchen ausklammerte. Er schreibt: “was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse {nicht} aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori” (etc.).¹⁵ Das stellt allerdings einen etwas gewagten Eingriff in den Text dar. Als Rechtfertigung dafür gibt Birven bloß an, der Satz hätte nicht so gebildet werden dürfen, wie er von Kant tatsächlich gebildet wurde.

Der einzig mögliche Weg, den hier vermeintlich vorliegenden Realismus des Objekts mit der gesamten Lehre der Transzendentalphilosophie (insbesondere mit der kopernikanischen “Umänderung der Denkart”, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII Anm.) in Einklang zu bringen, würde darin bestehen, das Objekt für ein Ding an sich selbst zu nehmen. So geht es aus den Erläuterungen De Vleeschauwers hervor, der aber diese Lösung des Problems zurückweist. Gerade De Vleeschauwers Besprechung der uns interessierenden Textpassage lässt die eigentümlichen Schwierigkeiten, die dem Text anhaften, deutlich erkennen. De Vleeschauwer räumt zunächst die Gegenüberstellung des Objekts ein (was im Effekt nichts anderes ist, als den Ausdruck “was dawider ist” im Sinne von “was gegenüber steht” zu deuten):

¹³ Alois Riehl: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. (1876-1887). Wir zitieren nach der dritten Ausgabe, Leipzig, 1924, S. 504.

¹⁴ Hans Vaihinger: *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr.d.r.* V. Halle, 1902, S. 29 (51).

¹⁵ Henri Clemens Birven: *Immanuel Kants Transzendente Deduktion*. Berlin, Reuther, 1913, S. 23. Die geschweiften Klammern stammen von Birven.

“Le rapport que Kant envisage ici est le rapport de la représentation avec un objet réel ou intentionnel, distinct, des deux cas, de la conscience.”¹⁶ Er behauptet sodann, dass es zwei mögliche Deutungen dieser Stelle gibt. Die eine besagt, die Stelle beziehe sich auf das Ding an sich; wir bildeten unsere Vorstellungen nur deswegen nicht beliebig, weil sie eine Notwendigkeit bei sich führten, die auf dem Ding an sich gründe. Die andere mögliche Deutung besagt, die Stelle beziehe sich nur auf die Notwendigkeit unserer Vorstellungen; diese Notwendigkeit sei es bloß, was wir unter “Objekt” verstehen. Schließlich spricht sich der Ausleger für diese zweite Deutung aus: “nous ne voyons pas comment la chose en soi les déterminerait [d. i. die Vorstellungen, M.C.] d’une manière a priori”.¹⁷

Wäre der Gegenstand etwas, was “gegenüber” steht, so würde die Zusammensetzung der Vorstellungen alsdann nur *a posteriori* geschehen. Das aber schliesst die Notwendigkeit der Synthesis aus. Überhaupt sollte man den Ausdruck “dawider” nicht so auslegen, als ob er sich auf etwas beziehen sollte, was “gegenüber steht” und somit dem Subjekte Fremdes ist. Der Ausdruck “dawider” besagt Widerstand, nicht bloss Gegenübersein. Der Gegenstand steht eben *nicht* dem Subjekt gegenüber. Die Neuheit, die die Kopernikanische Wende einführt, besteht eben darin, dass der Gegenstand nicht selbständig bzw. vom Subjekt unabhängig ist. Er kann es nicht sein; er ist nicht etwas, was dem Denken gegenüberstehen kann, sondern er erhält vielmehr vom Denken seine Objektivität.

¹⁶ Hermann Jean De Vleeschauer: *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*. Antwerpen, Paris, 'sGravenhage, 1937. Wir zitieren nach der Ausgabe von Lewis White Beck, New York - Londres, Garland, 1976, Band II, S. 272. Auch Professor Carl scheint in seinem vortrefflichen Kommentar zur Deduktion dieser Meinung zu sein. Siehe Wolfgang Carl: *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt: Klostermann, 1992, S. 170.

¹⁷ De Vleeschauer, loc. cit..

3. Ergebnis. Die Lösung der Schwierigkeit unter Anwendung der Hypothese.

Wenden wir nun hier unsere Hypothese an, nach der Kant, auch wenn er auf Deutsch schreibt, sich gelegentlich nach den Regeln der lateinischen Syntax richtet, so können wir die Funktion des Ausdrucks “dawider ist” in Analogie zu derjenigen setzen, die im Lateinischen einem Satzteil zukommt, der eine negative Absicht bzw. eine negative Erwartung zum Ausdruck bringt.

Der Ausdruck “dawider ist” sollte insofern als gleichbedeutend mit dem lateinischen Verb “*prohibet*” angesehen werden. Er verlangt eine verneinende Ergänzung oder lässt sie zumindest zu. Diese Verneinung hängt bloß von der lateinischen Struktur ab und braucht weiter nicht wörtlich genommen zu werden. Wir deuten den Satz mit seiner doppelten Verneinung also als einen Fall der Struktur “*impedire quominus*”, wodurch sein Sinn klar hervorleuchtet: “da nämlich dieser [d. h. der Gegenstand] als dasjenige angesehen wird, was verhindert [(*prohibet*, “dawider ist”, M.C.)], dass unsere Erkenntnisse aufs Geratewohl, oder beliebig, bestimmt sind, und macht, dass unsere Erkenntnisse a priori auf gewisse Weise bestimmt sind”.

Letzteres (nämlich die Erkenntnisse a priori zu bestimmen) könnte kein *gegenüberstehendes* Objekt leisten, und sollte es auch ein Ding an sich sein. Der Gegenstand steht ja gar nicht der Erkenntnis gegenüber. Er *besteht* vielmehr in dieser notwendigen apriorischen Einheit des Mannigfaltigen der Erkenntnis; in der Struktur nämlich, durch die das Mannigfaltige nach dem Gesetz der Apperzeption bestimmt wird.

Bei dieser Auslegung, auf die wir durch die Anleitung der lateinischen Struktur hingewiesen wurden, wird das Objekt durch seine *Funktion* gekennzeichnet und bestimmt. Hier wird nichts über das gesagt, was *außerhalb* der Erkenntnis liegt. Das Objekt wird einer inneren Notwendigkeit der Erkenntnis gleichgesetzt; durch diese innere Notwendigkeit gestaltet sich die Mannigfaltigkeit der Erkenntnis eben nicht aufs Gerate-

wohl und beliebig, sondern regelmäßig und *a priori* notwendig. Wir haben also keinen transzendentalen Realismus, sondern den *transzendentalen Idealismus*, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* zu erwarten war. Da wir nur mit Vorstellungen zu tun haben, ist das Objekt nichts anderes als eine Funktion der Regelmäßigkeit und der Notwendigkeit in der Synthesis solcher Vorstellungen. Das lehrt der Text von A 104: dass wir nämlich “außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten.” Auf diese Weise ist es –ohne jedes Paradoxon und ohne Widerspruch– klar “dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, vor uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.”¹⁸ Die Hypothese, nach der in Kants Satz eine lateinische Struktur waltet, hat uns zu diesem Resultat geführt, ohne dass wir uns (wie Birven) genötigt sahen, einen Fehler im Text anzunehmen; ebensowenig mussten wir (wie De Vleeschauwer) die unzulässige Deutung einräumen, mit “Gegenstand” seien die Dinge an sich gemeint; doch brauchten wir auch nicht (wie Riehl) beim ungelösten Paradox des Textes haltzumachen.

4. Zwei alternative Lösungen des Problems der doppelten Verneinung.

4.a. Wolfgang Carl.

Im Zusammenhang mit seinem Kommentar zur transzendentalen Deduktion deutet Professor Carl die angeführte Stelle von A 104 in dem Sinne, dass der Satz “was dawider ist, dass ...” ein “konsekutives dass ” enthält. Wenn es sich so verhält, kann man den Satz verstehen, ohne das lateinische

¹⁸ A 105.

Vorbild der doppelten Verneinung zu bemühen.¹⁹ Diese Auffassung des “dass” als “konsekutiv” zwingt uns aber, den Ausdruck “was dawider ist” als Existenzaussage, nämlich als Aussage über Etwas zu verstehen, “was da gegenüber ist”.²⁰ Der Satz hieße also: “Gegenstad ist, was uns gegenübersteht, so dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind”. Insofern wäre das, was uns gegenübersteht, der Grund dafür, daß die Synthesis unserer Erkenntnisse a priori und notwendig ist.

4. b. Paulo Licht dos Santos.

Paulo Licht dos Santos teilt die formale Auffassung des transzendentalen Objektes als notwendige synthetische Einheit der Vorstellungen, die ihre Begründung von der Einheit der Apperzeption erhält.²¹ Er deutet aber zugleich die angeführte Stelle A 104 derart aus, als ob das Objekt uns “gegenüber” stünde.²² Dadurch entstehe eine Schwierigkeit im Text der *Kritik* selbst. Denn einerseits werde das selbständige Dasein des transzendentalen Objektes behauptet, andererseits werde die Objektivität formal-synthetisch aufgefasst. Beide Auffassungen seien jedoch vereinbar, sofern man sie als unumgängliche Momente einer komplexen Reflexion über das Objekt nehme: Das Objekt müsse als Etwas genommen werden, das sich vom Bewusstsein unterscheide und dem Subjekt gegenüberstehe, damit die endgültige Auffassung vom Objekt (d. i. diejenige Auffassung, die das Objekt als notwendige formale Einheit der Vorstellungen darstellt) die Beziehung auf Etwas bewahre und dadurch Erkenntniswert erreiche. Das

¹⁹ Wolfgang Carl, persönliche Mitteilung am Verf. .

²⁰ Denn das “daß” = “so daß” wird vom “da” des “dawider” entkoppelt. Der Daßsatz ist alsdann nicht mehr die Antwort auf die Frage “wider was?”.

²¹ Paulo Licht dos Santos: “A teoria do Objeto Transcendental” in: *O que nos faz pensar* Nr. 19, Rio de Janeiro, 2006, S. 109-148.

²² Licht, S. 130.

transzendente Objekt wird somit als Bezugsziel der Vorstellung aufgefasst.²³

5. Weitere Anwendungen der Hypothese.

Wie immer man angesichts der soeben angeführten alternativen Deutungen von A 104 unseren Lösungsvorschlag der doppelten Verneinung beurteilen mag, erweist sich unsere Hypothese, dass nämlich Kant zuweilen “auf Latein denkt”, nicht nur in diesem wichtigen Fall als fruchtbar. Durch dieselbe Hypothese lassen sich auch andere vermeintliche Missgriffe des Kantischen Satzbaus erklären. So z. B. in A 660, B 688, wo Kant von dem neutralen Hauptwort “das Gesetz” spricht: er bezieht sich auf dieses Hauptwort unrichtigerweise durch ein weibliches Fürwort. Die Akademieausgabe verbessert den Fehler und setzt ein sächliches Fürwort anstatt des unrichtigen weiblichen. Vermittelt unserer Hypothese können wir diesen Fall erklären, indem wir darauf hinweisen, dass “das Gesetz” auf Latein ein weibliches Hauptwort ist: *lex*. Deswegen (wegen des weiblichen *lex*) hat Kant, indem er sich auf das Neutrum “Gesetz” bezog, ein weibliches Fürwort benutzt.²⁴

Ebenso auf A 67/68: “die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses / Setzen *ihrer* Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird” (Hervorhebung von mir). Die Akademieausgabe korrigiert: “seiner Vorstellung”. Kant denkt wohl an *mens*, was auf Latein ein weibliches Hauptwort ist.

²³ Licht, S. 146.

²⁴ Vollständiger Text: “Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfindet die Gleichartigkeit; das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit

wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem sie bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Species zur anderen vorschreibt” (Hervorhebung von mir).

Ähnliches finden wir in A 758, B 786. Dort verwendet Kant das weibliche Fürwort, um sich auf das sächliche Hauptwort “Bewusstsein” zu beziehen. (Hier ist die Lage insofern schwieriger, als noch ein weibliches Hauptwort im selben Satz steht). Die Akademieausgabe verbessert und setzt das sächliche Fürwort anstatt des weiblichen. Kants Wortwahl erklärt sich, wenn man, unserer Hypothese zufolge, beachtet, dass dem Neutrum “Bewusstsein” das weibliche Hauptwort “*conscientia*” auf Latein entspricht (so auch bei Born).²⁵

Diese Beispiele, die wir hier angeführt haben, sind nur ein Muster aus einer umfangreichen Sammlung von ähnlichen Fällen. Ich glaube, dass die Hypothese stichhaltig ist und dass ihre Fruchtbarkeit bei der Auslegung von Kantischen Texten ihre Richtigkeit bestätigt.

Anmerkung

Der Verfasser möchte Herrn Professor Wolfgang Carl für die eingehende Diskussion dieses Aufsatzes danken.

²⁵ Vollständiger Text: “Das Bewußtsein meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird), statt daß sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken.” (Hervorhebung von mir).

PELA TRADUÇÃO MAIS LITERAL QUE LIBERAL E INVARIABILIDADE DOS TERMOS TÉCNICOS EM KANT

Olavo Calábria P.

As considerações que faremos a seguir no intuito de defender que a tradução invariável dos termos técnicos das obras de Kant, assim como mais literal que liberal, resultam de pesquisa terminológica que remonta ao início de nossas investigações sobre a “Analítica Transcendental” da *Crítica da razão pura*, há quase duas décadas. De lá para cá, sempre que encontramos, nas traduções dos textos de Kant, trechos que pareçam especialmente relevantes e cuja compreensão envolva considerável relutância, temos confrontado as traduções brasileira e portuguesa¹ com o texto original e, a partir disto, elaborado um conjunto de anotações pessoais num esboço de dicionário da filosofia de kantiana, para nós fonte de elucidações em muitos aspectos. O resultado disto são apontamentos que sugerem estratégias que procuram evitar o mascaramento ou a distorção dos sentidos originais, assim como preservar a rica complexidade presente nos textos originais.

¹ Traduções da *CRP*: brasileira de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger (São Paulo: Abril Cultural) e a portuguesa de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão (Lisboa: Calouste Gulbenkian). Texto original: [1781 e 1787] (1995) *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), I / II Aufl.

Este nosso empenho foi reforçado recentemente por um comentário feito em comunicação pessoal pelo prof. Ernesto Perini (FAFICH/UFMG), ao elaborar uma analogia entre a exegese de textos clássicos feita por estudiosos de filosofia, sob a orientação dos intérpretes mais influentes e a execução de músicas eruditas por orquestras e corais, sob a regência dos maestros, alegando que uma boa interpretação é aquela que consegue preservar, com maior fidelidade possível, a pluralidade de elementos presentes em determinada obra.

Embora também tenhamos feito incursões em outros textos kantianos, as posições que vamos apresentar estão fundadas principalmente na *CRP*, na *Lógica Jäsche* e nos *Prolegômenos*.² Não obstante, sempre que buscamos avaliar estas conclusões com trechos de outras obras de Kant, não temos encontrado objeções significativas que nos inclinem a abandonar o essencial de nosso ponto de vista.

O que consideramos justificar nossa proposta é a concepção de que a linguagem de Kant, ao contrário do que reza sua péssima fama, é meticulosamente elaborada e apresenta uma sistemática coerência estrutural e clareza semântica, certamente frutos de escolhas cuidadosas e conscientes. Se não estamos equivocados neste ponto, nossa argumentação visa evitar que nos deixemos seduzir por uma visão vulgar. De fato, do mesmo modo que Kant no início do §19 da *Dedução Transcendental* critica a opinião comum dos estudiosos sobre o que é um juízo, afirmando que nunca se contentou “com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral” (*CRP* B140), também nunca nos contentou a idéia disseminada de que a escrita de Kant seja horrível ao ponto de justificar tal difamação. Aqueles que se deixam levar por esta idéia habitual, mas preconceituosa, de que a escrita de Kant é horrorosa, seja no que concerne à definição de conceitos e noções chave, seja quanto à imprecisão e inconstância no emprego de ter-

² Traduções brasileiras da *Lógica Jäsche*. Guido Antônio de Almeida [Ed. Tempo Brasileiro] e a de Fausto Castilho [Uberlândia: EDUFU / Campinas: IFCH (texto bibliográfico)]. Tradução brasileira dos *Prolegômenos*. Tania Maria Bernkopf [São Paulo: Abril Cultural].

mos ou mesmo devido ao modo complexo de construir sentenças e parágrafos, verão seus supostos motivos desvanecer mediante uma análise suficientemente precisa da maioria de seus escritos. E mesmo que tal idéia pareça ser corroborada por declarações do próprio Kant, quando admite não presumir ter talento para uma “apresentação luminosa” (*CRP* B-XLIII), isto de modo algum significa que ela seja desleixada. Pelo contrário, demonstra de fato um cuidado consciente com a precisão lingüística no sentido de evitar o perigo não de ser refutado, mas de não ser compreendido (Cf. *CRP* BXLII-I). O que de fato costuma dar azo à má fama da escrita de Kant é atribuir erroneamente a inegável dificuldade de compreensão à *obscuridade da exposição*, quando verdadeiramente se deve à *complexidade da doutrina*.

Ademais, não parece fazer sentido que um homem reconhecidamente tão obstinado, tão sistemático e metódico, tão perspicaz e meticuloso como Kant, fosse ser imprudente, desleixado ou desatento justamente com algo filosoficamente tão importante quanto a linguagem. Muito pelo contrário, acreditamos que faz sentido justamente pensar o oposto.

A título de exemplo, gostaríamos de citar algumas afirmações de intérpretes que ajudaram a desvalorizar a linguagem de Kant. H. J. Paton (1936, XXXII, 39, §10) diz: “A obscuridade da exposição de Kant coloca grandes dificuldades no modo de interpretar”; Claudio La Rocca (1990, p. 21) afirma “As páginas no esquematismo da primeira *Crítica* oferecem não poucos motivos que explicam, se não legitimam, a perplexidade de muitos comentadores”; Darius Koriako (2001, p. 286) cita a notória obscuridade [*Dunkelheit*] da Dedução Transcendental e do esquematismo.

Mas há também algumas posições mais moderadas, embora de certo modo também critiquem aspectos da linguagem kantiana. M. Woods (1983, § 8) diz concordar com K. Smith que Kant introduz o problema do esquematismo de uma maneira muito genérica e *talvez* confusa; Alexandre Guerzoni (1998, p. 131), fazendo alusão à *CRP* diz: “Porém, como todos nós sabemos, o parágrafo dezenove não é exce-

ção à *regra* segundo a qual todas as passagens chaves da *Crítica* são de difícil compreensão, dando margem a polêmicas intermináveis.” Marcele Hentz (2005a, p. 38) diz que a questão acerca da natureza dos esquemas transcendentais não é fácil, e dada a reconhecida falta de clareza de suas várias caracterizações, “que parecem mesmo contradizer-se umas às outras, não há consenso entre os comentadores com respeito a esta temática (Pendlebury, 1995, p. 778, n. 4)”. É impressionante como se costuma desprezar com facilidade a alternativa, pelo menos logicamente possível, de que uma incompreensão de determinado texto se deva não a supostas deformações do autor que as redigiu, mas a limitações da habilidade de compreensão do leitor.

Mas há também outros importantes exemplos de quem defende a linguagem de Kant contra tais acusações. B. Longuenesse (1998, 202), por exemplo, diz que K. Smith (1923, p. 177) critica Kant injustamente em relação ao argumento relacionado às mesmas operações de unidade (analítica e sintética) do mesmo entendimento, devido à má compreensão. Heidegger (1929, §14, al. 13) ao tratar da imaginação como princípio da unidade essencial do conhecimento ontológico, declara impertinente toda queixa acerca da clareza da exposição de Kant.

Foi com satisfação que encontramos recentemente uma entrevista concedida por Valério à *Revista Educação e Filosofia*, editada pela Universidade Federal de Uberlândia, onde ele afirma que “há na filosofia de Kant uma ligação com a tradição também relativamente à formação de uma terminologia precisa” (SENEDA, 1999, 24). Acreditamos que esta convicção deve ter servido em boa parte como orientação de suas valiosas traduções, mas entendemos que seria bastante proveitoso se fôssemos neste sentido ainda mais radicais³.

³ Constatamos, por exemplo, que na recente tradução que Valério Rohden faz da *Crítica da razão prática*, o termo *Grundsatz* é traduzido literal e sistematicamente por ‘proposição fundamental’, justamente o procedimento que temos defendido. A propósito, apresentamos comunicação no *X Congresso Kant Internacional* (Brasil: USP/2005), discutindo as distinções

No intuito de justificar os critérios que propomos para a tradução de Kant, vamos primeiramente apresentar alguns exemplos em que a tradução se aproxima dos moldes que defendemos, assim como outros que deles se afastam (particularmente em relação a determinados termos técnicos), para ao final fazermos uma espécie de cálculo de vantagens e desvantagens relacionado aos modelos de tradução que estão sendo comparados.

Exemplos de termos cuja tradução em geral já tem sido invariável.

O primeiro exemplo de que queremos tratar diz respeito na verdade a um conjunto de três termos técnicos intimamente relacionados, para os quais a tradução em geral já segue a regra da invariabilidade que estamos defendendo, certamente devido ao fato de Kant ter feito não apenas uma advertência explícita quanto a seu emprego preciso, mas também por já ter por conta própria apresentado termos latinos correspondentes a cada um deles. Trata-se dos termos *Verbindung* (*conjunctio*), *Zusammensetzung* (*compositio*), *Verknüpfung* (*nexus*), em geral traduzidos, respectivamente, por ‘ligação’, ‘composição’ e ‘conexão’ (atentemos ao fato de que apenas para o primeiro termo não é seguida literalmente a sugestão latina de Kant, utilizando-se nas traduções brasileira e portuguesa o termo ‘ligação’ ao invés de ‘conjunção’). Observemos o seguinte trecho onde Kant define tais termos:

Toda a *ligação* [*Verbindung*] (*conjunctio*) é uma *composição* [*Zusammensetzung*] (*compositio*) ou uma *conexão* [*Verknüpfung*] (*nexus*). A primeira é uma síntese de elementos diversos que *não* pertencem *necessariamente uns aos outros*, como, por exemplo, os dois triângulos em que se decompõe um quadrado cortado pela diagonal e que, por si mesmos, não pertencem necessariamente um ao outro; o mesmo acontece com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser examinado matematicamente.

semânticas que é necessário estabelecer para distinguir os termos ‘princípio’, ‘proposição fundamental’, e ‘*principium*’.

mente (síntese esta que, por sua vez, se pode dividir em síntese de *agregação* [*Agregation*] e em síntese de *coalização* [*Koalition*], conforme se reporta a grandezas extensivas ou a grandezas intensivas. A segunda ligação [*Verbindung*] (*nexus*) é a síntese de elementos diversos que pertencem *necessariamente uns aos outros*, como por exemplo, o acidente em relação a qualquer substância, ou o efeito em relação à causa e que, por conseguinte, embora *heterogêneos*, são representados como ligados [*verbunden*] *a priori*.⁴

Em diversas passagens relevantes, Kant continua a fazer um uso terminologicamente preciso e invariável destas expressões, como nos seguintes trechos: “a *ligação* (*coniunctio*) de um múltiplo em geral (...) é um *ato* da espontaneidade da capacidade de representação” (*CRP* B130), “é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de *síntese* [*Synthesis*] (...), sendo dentre todas as representações (...) a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito (...)” (*ibidem*), “Mas além do conceito de múltiplo e de sua síntese, o conceito de ligação traz ainda consigo o conceito da unidade dele. Ligação é a representação da unidade *sintética* do múltiplo” (*CRP* B130-1), “A ligação não se encontra, porém, nos objetos (...), mas é unicamente uma operação do entendimento, que nada mas é senão a faculdade de ligar *a priori* e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano” (*CRP* B134-5), “É uma única e mesma espontaneidade que introduz, lá sob o nome de capacidade da imaginação e aqui de entendimento, a ligação do múltiplo da intuição” (*CRP* B162, n.), e assim por diante.

Não encontramos até o momento nenhum caso em que Kant se afasta do emprego cauteloso e sistemático destas expressões nos sentidos aí definidos, mas temos ratificado insistentemente que ele respeita de modo deliberado as distinções

⁴ *CRP* B201-2, n. Assim como em outros trechos que citaremos adiante, os termos entre colchetes sempre indicam os utilizados no original em alemão.

semânticas de tais termos ao longo de sua argumentação em diversos textos, clara indicação da preocupação lingüística que tem em relação a conceitos que apresentam equivalente importância teórica.

Outro exemplo de conjunto de expressões cuja tradução costuma apresentar considerável invariabilidade concerne aos pares de termos opostos *Spontaneität* e *Rezeptivität* (ou *Empfänglichkeit*)⁵, para cuja tradução são empregados respectivamente os termos “espontaneidade” e “receptividade”, e o par de termos opostos *ursprünglich* e *ableitend*, em geral traduzidos por “originário” e “derivativo”, respectivamente.

Também neste caso a considerável invariabilidade da tradução destes termos parece ter sido pré-determinada não apenas pela apresentação de termos latinos correspondentes a eles por parte do próprio Kant, mas também pela própria construção dos termos alemães, fruto da mera germanização de expressões latinas. Isto acontece com maior propriedade em relação ao primeiro par de termos, que já sugerem por si e naturalmente uma reconversão às expressões latinas correspondentes de onde derivaram.

Já com respeito à tradução do segundo par de termos opostos, embora não haja tal derivação direta do latim, não obstante sua correspondência é explicitamente sugerida por Kant na quando trata da distinção das intuições sensíveis e intelectual, indicando que a única intuição acessível ao “ser pensante finito” é aquela relacionada à sensibilidade “justamente por ser intuição derivada [*abgeleitet*] (*intuitus derivativus*) e não original [*ursprünglich*] (*intuitus originarius*)” (*CRP* B72). Também na *Antropologia*, §28, Kant ratifica explicitamente esta correspondência, dizendo que “A faculdade de imaginação (...) é produtiva (...) (*exhibitio* originaria), (...) ou reprodutiva (...) (*exhibitio* derivativa) (...)”.

⁵ Na *Antropologia* (§19), Kant indica o termo latino “*receptivitas*” como correspondente de *Empfänglichkeit*.

Exemplos de termos cuja tradução não costuma ser invariável, mas deveria.

Vamos passar agora à análise de alguns exemplos do modo de proceder que estamos criticando pelo fato de não seguirem o critério de invariabilidade da tradução. Para cada caso mostraremos que tal liberalidade na tradução não faz jus ao emprego cauteloso e sistemático seguido por Kant na utilização desta terminologia.

Começemos nossas considerações em relação a dois termos de extrema importância para a argumentação de Kant, a saber, *Veränderung* e *Wechsel*, que podem ser traduzidos de modo satisfatório por “mudança” e “variação”, respectivamente. Neste caso, cabe alertar que apenas a edição portuguesa não segue com rigor a invariabilidade da tradução, enquanto que a brasileira, a nosso ver bem mais precisa neste ponto, já a segue com bastante cuidado.

Na *Primeira Analogia da Experiência*, ou “Princípio da permanência da substância”, Kant trata de algo que ele afirma *parecer um paradoxo*: o fato de que quantidade da substância *permanece* na natureza apesar da *variação* observada nos aparecimentos [*Erscheinungen*]⁶, e consiste num caso exemplar onde a tradução liberal e descuidada consegue comprometer não apenas a reputação de Kant, mas, sobretudo, a compreensão do assunto tratado, e ainda de quebra contrariar o objetivo do argumento que foi elaborado justamente para refutar um aparente paradoxo, acabando ao contrário por dar motivos para legitimá-lo. Neste caso, onde é notório o cuidado com que Kant utiliza a linguagem técnica, fica patente como o procedimento mais simples, que consiste na mera uniformidade da tradução, obtém um resultado incomparavelmente superior.

⁶ Considerações que seguem a mesma índole que defendemos no presente trabalho e dizem respeito à tradução sistemática e invariável dos termos *Erscheinung* por “aparecimento” e *Phaenomenon* por “fenômeno” podem ser encontrados em nosso artigo na Revista *Kant e-Prints* (2006), onde mostramos que também o emprego destes termos feito por Kant é meticuloso e invariável.

Os termos chave em questão são *Veränderung*, que cabe traduzir sempre por ‘mudança’, e *Wechsel*, que cabe sempre traduzir por ‘variação’. Infelizmente isto não é seguido à risca pela tradução portuguesa, que se torna um triste exemplo de traição à letra e à índole do texto original. O que está em jogo neste contexto da *CRP* é a explicação das conseqüências objetivas da aplicação do primeiro par de categorias do título da relação, isto é, substância e acidente, no domínio das alterações sofridas pelos objetos da experiência no decorrer do tempo. Kant quer mostrar como a substância pode permanecer como substrato das alterações sofridas pelos acidentes e para isto distinguiu criteriosamente os termos que se referem a um e ao outro: enquanto os acidentes surgem e desaparecem, ou seja, na linguagem técnica de Kant, variam (*Wechseln*), a substância permanece como suporte destas alterações, isto é, apenas muda (*verändert*).

Confrontemos as traduções portuguesa com a brasileira de dois trechos vizinhos e decisivos para a elucidação do assunto em questão, para notarmos quanta diferença faz a utilização do critério que defendemos de invariabilidade, seguido rigorosamente no primeiro caso e que permite, bastando certa dose de empenho e atenção por parte do leitor, uma clara compreensão dos sentidos precisos e distintos associados aos referidos termos, mas que é ignorado no segundo caso, levando a uma exposição incompreensível. Começemos pela tradução portuguesa:

Sobre essa permanência se funda, também, a legitimidade do conceito de *mudança* [*Veränderung*]. Nascer e morrer não são mudanças [*Veränderungen*] do que nasce ou morre. Mudar [*Veränderung*] é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir de um mesmo objecto. Por conseguinte, tudo o que muda é *permanente* e só o seu *estado se transforma* [*wechseln*]. E como essa mudança [*sich*] [*Wechsel*] atinge apenas as determinações que podem cessar ou começar, é-nos lícito dizer, em expressão que parece um tanto paradoxal, que só o permanente (a substância) muda [*verändert*]; o variável [*Wandelbarkeit*] não sofre qualquer mudança [*Veränderung*], apenas uma transformação [*Wechsel*], pois que algumas determinações cessam e outras começam (*CRP* A187/B230-1).

Julgo que, em todas as épocas não só o filósofo, mas também o próprio entendimento comum, pressupuseram esta permanência, como um substrato de toda mudança [*sic*] [*Wechsel*] dos fenômenos [*Erscheinungen*] e que, como indubitável, em todo o tempo a admitirão; somente o filósofo exprime-se a este respeito mais precisamente, ao dizer que em todas as mudanças [*Veränderungen*] que ocorrem no mundo, permanece a substância e só os *acidentes* mudam [*sic*] [*wechseln*] (CRP A184/B227).

Somado ao fato de que inadvertidamente o termo *Wechsel* é traduzido acima ora por ‘transformação’, ora por ‘mudança’, sendo que o termo ‘mudança’ está sendo também utilizado para traduzir *Veränderung*, consideramos que também que a escolha do termo “transformação” é bastante inoportuna, visto que para Kant não é uma *alteração na forma* dos objetos que está em jogo (o que poderia muito bem ser inferido caso se considerasse literalmente a constituição etimológica do termo), mas sim o surgir/nascer e o perecer/morrer de determinações em algo que permanece.

Como podemos observar, a proximidade destas passagens no texto kantiano aprofunda sobremaneira os prejuízos que a falta do critério de invariabilidade acarretam para a compreensão das explicações pretendidas por Kant.

A seguir, apresentamos a tradução brasileira para os mesmos dois trechos reproduzidos acima, o que constitui um exemplo inequívoco de como o critério da invariabilidade e literalidade que estamos propondo como regra geral evita tais prejuízos e proporciona um ganho valioso na qualidade da tradução⁷:

Ora, sobre essa permanência funda-se também a correção do conceito de *mudança* [*Veränderung*]. Surgir e perecer não são mudanças [*Veränderungen*] daquilo que surge ou perece. A mudança [*Veränderung*] é um modo de existir que resulta num

⁷ Observe que, não obstante, consideramos haver em ambos os trechos aqui reproduzidos um equívoco na utilização do termo ‘fenômenos’, e não do termo ‘aparecimentos’, para traduzir *Erscheinungen*. [Para maiores esclarecimentos, vide texto indicado acima na nota 6].

outro modo de existir precisamente do mesmo objeto. Por isso, tudo o que muda é *estável*, e somente o seu *estado varia* [*wechsel*]. Portanto, visto que esta variação [*Wechse*] toca apenas as determinações que podem cessar ou também começar, numa expressão aparentemente um tanto paradoxal podemos dizer: só o permanente (a substância) muda [*verändert*], o instável [*Wandelbare*] não sofre nenhuma mudança [*Veränderung*] mas uma *variação* [*Wechsel*], visto que algumas determinações cessam e outras começam (*CRP* A187/B230-1).

Creio que em todos os tempos não somente o filósofo, mas mesmo o entendimento comum pressupôs esta permanência, como um substrato de toda variação [*Wechsel*] dos fenômenos [*Erscheinungen*] e também sempre o admitirá como indubitável, apenas com a diferença de que o filósofo se exprime mais determinadamente a respeito ao dizer que em todas as mudanças [*Veränderungen*] no mundo a *substância* permanece e apenas os acidentes variam [*wechseln*]” (*CRP* A184/B227).

O segundo trecho acima em cada tradução tem para nós a vantagem de reforçar a posição que defendemos, por mostrar que Kant considera ser justamente o filósofo quem se *exprime* [*ausdrückt*] com maior precisão ou ‘mais determinadamente’ [*bestimmter*] com respeito a esta questão. Não nos parece restar dúvida de que Kant compreende, concorda e se preocupa com a precisão e o rigor da linguagem na argumentação filosófica.

Passemos agora para outro exemplo de termos cuja tradução não é invariável, mas que entendemos que deveria ser. Trata-se dos termos *deutlichen*, *unterscheiden* e *unterschieden*, que sugerimos ser traduzidos respectivamente por ‘distinguir’, ‘discernir’ e ‘diferenciar’.

A caracterização precisa destes termos na *CRP* é decisiva quando Kant, no *Apêndice* da *Análítica Transcendental* intitulado “Da anfibia dos conceitos de reflexão”, trata da relação entre o primeiro par de conceitos que podem se ligar uns aos outros, a saber: ‘identidade’ [*Einerleiheit*] e ‘diversidade’ [*Verschiedenheit*]. Neste contexto Kant sustenta, polemizando com Leibniz, que este filósofo “considerava os aparecimentos [*Erscheinungen*] como coisas em si, portanto como *intelligibilia*,

isto é, objetos do entendimento puro (...) e, sendo assim, a sua proposição dos indiscerníveis [*Satz des Nichtzuunterscheidenden*] (*principium identitatis indiscernibilium*) não podia certamente ser afastado; todavia, como os aparecimentos [*Erscheinungen*] são objetos da sensibilidade e em relação a eles o entendimento não tem um uso puro, mas apenas empírico, a pluralidade [*Vielheit*] e a diversidade [*Verschiedenheit*] numéricas já são dadas pelo próprio espaço como condição dos fenômenos externos” (CRP A264/B320).

O que está em jogo aqui pode ser bem avaliado à luz de uma questão fundamental presente no domínio da Física quântica e relacionada à natureza das partículas subatômicas como os elétrons, por exemplo. É comum perguntar se, sob o ponto de vista da física pós-newtoniana, cada elétron continua ou não sendo *discernível*, ainda que idêntico aos demais, ou seja, a questão é saber se mesmo com o princípio de indeterminação (a impossibilidade de determinar rigorosamente e sem interferência do observador a situação de partículas elementares) cada elétron continua sendo distinguível dos demais embora de fato não tenha em sua constituição própria nenhuma *diferença* em relação aos outros. Em resumo, embora não sejam diferentes, ainda são discerníveis? Curiosamente a resposta que é dada a esta questão continua fundada na mesma justificativa que subjaz ao argumento de Kant, isto é, mesmo que não haja nenhum elemento que diferencie tais objetos, pelo menos sua distribuição espacial, não podendo ser exatamente a mesma, permite distingui-las.

Constitui, por isso, um equívoco danoso não respeitar a diversidade semântica de tais expressões e os empregos precisos que Kant lhes dedicou, não preservando a invariabilidade de sua utilização feita por Kant. Daí porque sustentamos ser imprescindível manter sistematicamente o termo ‘diferença’ para traduzir *Unterschied* e o termo ‘distinção’ para traduzir *Unterscheidung*.

De novo esta invariabilidade não é respeitada frequentemente apenas na tradução portuguesa. A seguir reproduzimos um trecho onde a liberalidade da tradução portuguesa

mutila o texto kantiano que foi meticulosamente elaborado convertendo-o numa argumentação grosseiramente absurda (apresentamos somente a tradução portuguesa, pois a brasileira segue integralmente, neste trecho, o critério que estamos defendendo):

A clareza não é, como dizem os lógicos, a consciência de uma representação, pois deve encontrar-se um certo grau de consciência, que porém não é suficiente para a recordação, mesmo em muitas das representações obscuras, porque, se não houvesse consciência, não faríamos nenhuma diferença [*Unterschied*] na ligação das representações obscuras, (...). Pelo contrário, uma representação clara, quando a consciência que dela temos basta para que tenhamos também *consciência da diferença* [*Unterschiedes*] entre essa e as outras. Se essa consciência basta para a distinção [*Unterscheidung*], mas não para a consciência da distinção [*sic!*] [*Unterschiedes*], a representação deve ainda chamar-se obscura” (*CRP* B414-5, n).

Antes de passarmos à análise de mais um caso, gostaríamos de fazer uma ressalva importante a ser feita em relação ao termo ‘distinção’, isto é, indicando que ele apresenta dois sentidos muito utilizados na língua portuguesa, um na acepção do que é ‘discernível’ ou ‘distinguível’ e que corresponde, como indicamos acima, a *Unterscheidung* e outro na acepção de ‘nitidez’ (antônimo de ‘embaçado’, ‘embaciado’). Como sustentamos desde o início, isto dá ensejo para meramente apontar, quando adequado, que esta outra acepção já corresponde ao termo *Deutlichkeit*, também bastante utilizado por Kant (Cf, p. ex., *CRP* A43/B61).

Vários outros exemplos poderiam ser elencados com as mesmas justificativas e amparados em uma significativa quantidade de trechos, não apenas da *CRP*, mas também de outras obras de Kant, no sentido de fundamentar nossa proposta. No entanto, para não correremos o risco de sermos por demais enfadonhos, acreditamos que basta indicarmos outras sugestões de tradução para um conjunto de importantes termos técnicos do idealismo transcendental.

Neste sentido, sugerimos utilizar o termo ‘Relação’ (com ‘R’ maiúsculo) para traduzir *Beziehung* e ‘relação’ para

traduzir *Verhältnis*, salvaguardando assim a distinção que Kant faz entre a relação objetiva [*Beziehung*] e a relação subjetiva [*Verhältnis*] (Cf., p. ex., *CRP* B141 e B317). Como complemento, indicamos a necessidade de não incorrer no equívoco, que comumente encontramos nas traduções a nossa disposição, de também utilizar o termo ‘referência’ para traduzir *Beziehung*, pois trata-se de um outro conceito chave que reclama por um rigor lingüístico. Assim, sugerimos utilizar o termo ‘referência’ apenas para traduzir *Bericht*, assim como apenas o termo ‘significado’ para traduzir *Bedeutung*, associados a dois conceitos intimamente relacionados ao contexto em questão.

A título de mera sugestão, mas nem por isso sem estar amparado em uma longa e detalhada investigação pessoal, indicamos também mais algumas estratégias de tradução de mesma índole para os seguintes termos associados às faculdades de representação: ‘faculdade’ ou ‘força’ para traduzir *Kraft*, ‘capacidade’ para traduzir *Vermögen* e ‘aptidão’ para traduzir *Fähigkeit*.

Fizemos também em texto publicado recentemente (CALÁBRIA, 2009) algumas sugestões para a utilização dos termos ‘proposição fundamental’ e ‘princípio’ para traduzir respectivamente os termos *Grundsatz*, *Prinzipien*, e a utilização do próprio termo latino *principium* do mesmo modo que é por Kant utilizado.

Nosso objetivo neste artigo foi defender uma estratégia de tradução que não se resume somente à *CRP*, mas pode em geral ser estendida, guardando-se algumas particularidades, a todos os textos de Kant. Tal estratégia busca manter os traços gerais de seu estilo com o mínimo possível de alteração estrutural, isto é, somente aquela que for indispensável à adaptação do texto em alemão às especificidades sintáticas da língua portuguesa, buscando ser o mais fiel possível às particularidades lingüísticas presentes nas obras de Kant. Isto significa privilegiar o aspecto semântico, mesmo que eventualmente sacrificando elementos de aspecto estético da versão traduzida. Nossa sugestão *pressupõe*, mas também *complementa*, o extenso e árduo trabalho de comparação entre os campos se-

mânticas das duas línguas, pois efetivamente não se trata, como poderia parecer, de ‘petrificar os conceitos’, pois é notória a predisposição da linguagem à diversidade e variabilidade semânticas das palavras.

Se pensarmos bem, concluiremos que imprecisões terminológicas estão presentes nos textos de qualquer autor e não são particularidades de Kant. O que na verdade importa é considerar a dimensão que ela assume em cada obra e em cada autor. O que procuramos mostrar é que a linguagem de Kant apresenta um elevado grau de cuidado e que a idéia generalizada de que de fato não seja assim se deve muito mais ao modismo e à leviandade do que à isenta e cuidadosa avaliação de seus textos, de tal modo que as queixas de obscuridade, confusão e coisas semelhantes, levantadas contra a escrita de Kant não procedem. Parece-nos, aliás, que os tradutores mesmo quando estão bem intencionados e buscam iluminar trechos que lhes pareçam mal elaborados, sempre corremos o risco de acabar por deturpar ainda mais o sentido original, posto que sempre seremos guiados por meras *interpretações* que fazemos a cada momento e que consistem numa compreensão inevitavelmente provisória do tema. Deixemos então o ônus de eventuais incorreções ao próprio autor e nos limitemos a dar nossa suposta contribuição indicando, em anexo, aquilo que julgamos ser mais adequado.

Mesmo que levemos em conta o aspecto puramente estético, talvez único elemento que ainda poderia dar margem a determinadas censuras, em especial por parte dos que desejam desfrutar além da compreensão filosófica ainda o prazer da leitura formalmente agradável, antes é indispensável indagar se o estilo de Kant é ou não *adequado* à sua doutrina, já que seria absurdo rejeitar um estilo literário amparado pura e simplesmente no gosto pessoal ou coletivo.

Sabemos que a filosofia comporta em seu domínio uma grande diversidade de estilos, assumindo os mais diferentes perfis, ora aproximando-se mais ora menos de uma linguagem poética, de um formalismo lógico ou do emprego de aforismos; da estrutura de narrativas, de diálogos, ensaios e assim

por diante. Se considerarmos a questão sob este ponto de vista da adequação entre a forma e o conteúdo, entre a letra e o sentido, entre o estilo e a doutrina, também não nos parece procedente considerar que justamente no caso de Kant tais elementos não se encaixem bem. Muito pelo contrário, talvez sejam de fato como unha e carne. Assim, na contramão das queixas abundantes e ruidosas que estamos acostumados a ouvir, vemos a escrita de Kant como muito bem elaborada, extremamente cuidadosa, precisa e sistemática. Análogo ao próprio caráter de Kant. Caráter este que deve ter ficado ainda mais atento e cuidadoso depois de ter despertado do sono dogmático e experimentado a virada crítica empreendida na *CRP*. Assim, acreditamos que é verdadeiramente um horror não a escrita de Kant, mas o modo com que se tem o costume de avaliá-la.

Referências bibliográficas

CALÁBRIA, Olavo P. [2009] “The Multiple Meanings of Principles in Kant”, in *Akten des X International Kant Congress*, v. 2, 597-604. São Paulo - Berlin - New York: Walter De Gruyter.

GUERZONI, José Alexandre Durry [1998]. “A essência lógica do juízo: algumas observações acerca do §19 da dedução transcendental (B)”. *Analytica*, 3, 2, 129-156.

HEIDEGGER, Martin. [1929] (1965) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 3.ed.

HENTZ, Marcele E. K. [2005a] *Natureza e papel dos esquemas dos conceitos puros do entendimento, na Crítica da razão pura*. Santa Maria/RS: UFSM, Dissertação de Mestrado em Filosofia Transcendental e Hermenêutica [defesa: março de 2005 / Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis].

KANT, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken - Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen* (23 Bänden) [<http://www.ikp.uni-bonn.de/dt/forsch/kant/verzeichnisse-gesamt.html>].

_____. [1781 e 1787] (1995) *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main:

Suhrkamp (STW), I / II Aufl. [*Crítica da razão pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. *Crítica da razão pura*. trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger]. São Paulo: Abril Cultural, 1987].

_____. [1783] (1974). *Prolegômenos* [trad. Tania Maria Bernkopf]. São Paulo: Abril Cultural.

_____. [1788] (1995) *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), 1 / 2, I Aufl. [*Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, s.d].

_____. [1790] (1995) *Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), 1 / 2, I Aufl. [*Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed., trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993].

_____. [1800] (1998) *Logik (Jäsche)* [*Lógica*. Manual dos cursos de lógica geral = *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen / Immanuel Kant*; tradução, apresentação e guia de leitura de Fausto Castilho. Uberlândia: EDUFU; Campinas: IFCH-UNICAMP. Texto bilíngüe].

_____. [1800] (1992) *Lógica* [tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro].

KORIAKO, Darius. [2001] “Kants Schematismuslehre und ihre Relevanz für die Philosophie der Mathematik”. Berlin: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 3, 286-307.

LA ROCCA, Cláudio. [1990] “Schematismo e linguaggio”, Pisa: *Strutture kantiane*, 21-73.

LONGUENESSE, Béatrice. [1993] *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. Paris: Univ. de Paris.

_____. [1998] (2000) *Kant and the Capacity of Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. - 2.ed. - [translated from the French by Charles T. Wolfe] Princeton: Princeton University Press.

PATON, H. J. [1936] (1965) *Kant's Metaphysic of Experience*. London: George Allen & Unwin Ltd; New York: The Humanities Press, 4.ed.

SENEDA, Marcos César. [1999] “Entrevista: Valério Rohden”, in *Educação e Filosofia*, **13**, n. 25, 9-26. Uberlândia: Centro de Ciências, Humanas e Artes da Universidade Federal de Uberlândia.

WOODS, M. [1983] “Kant’s Transcendental Schematism”, *Dialectica*, **37**, 3, 201-219.

O CONCEITO DE *KLUGHEIT* EM KANT

Robinson dos Santos

*Klug im Zeitalter des Konformismus sind diejenigen,
die wissen, wo und wann es klug ist,
nicht mehr klug zu sein.¹*

Introdução

Klugheit (do grego *phronesis*, do latim *prudentia*), traduzido e aceito pelos intérpretes como *prudência*², é um conceito que não é propriedade intelectual e tampouco uma inovação de Kant³. No entanto, o termo tem um longo histórico nas suas preleções e, por mais insignificante que à primeira vista possa parecer na recepção da filosofia prática kantiana, é um dos

¹ “Prudentes, em uma época de conformismo, são aqueles que sabem, onde e quando é prudente não ser mais prudente”.

² Cf. AUBENQUE, 1963.

³ As citações dos textos de Kant serão feitas de acordo com a edição em seis volumes organizada por *Wilhelm Weischedel* [KANT, Immanuel. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1998]. O número em romano indica o volume correspondente da edição aqui utilizada e, após este, a página do mesmo. A letra seguida do número indicam respectivamente a edição e paginação nos originais. As abreviaturas correspondem aos seguintes textos. KrV=*Kritik der reinen Vernunft*; KpV=*Kritik der praktischen Vernunft*; GMS=*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; As citações referenciadas com as iniciais AA, referem-se à edição da *Akademie-Ausgabe*, também seguidas do número do volume e página.

conceitos-chave da mesma⁴. O emprego deste conceito, longe de estar isento de dificuldades, envolve uma série de definições e reformulações, que adquirem características peculiares conforme a obra e a respectiva fase do pensamento de Kant que se toma por referência. Isso impõe alguns problemas que dificultam tanto uma compreensão sobre o significado exato do termo, bem como do “lugar” que ele ocupa no sistema e, sobretudo, de seu papel em relação à moral kantiana.

Um estudo detalhado sobre a gênese e o desenvolvimento deste conceito em Kant e, até mesmo, sobre uma possível doutrina da prudência no século XVIII ainda fazem falta na *Kant-Forschung*⁵. A essa dificuldade quanto a uma definição clara do conceito e do papel que cabe à prudência, soma-se o fato de que na *Grundlegung*⁶ o conceito passa a ser identificado como *imperativo hipotético* e, com isso, claramente rejeitado no âmbito da fundamentação da moralidade. Nas palavras de Brandt (2005, p. 98) este problema é assim caracterizado: “A prudência sucumbe em Kant, assim podemos parafrasear sua doutrina, ao veto da

⁴ Neste sentido, considero apropriada a expressão utilizada por SCHWAIGER (2002) - “metamorfozes de um conceito-chave da filosofia prática de Kant” - na medida em que é possível afirmar que Kant precisou elaborar sua própria definição de prudência, para poder demarcar os contornos de sua filosofia prática ante as doutrinas da tradição, especialmente com relação à doutrina aristotélica. Tal elaboração, como veremos, sofreu diversas modificações no itinerário filosófico kantiano.

⁵ Tais observações podem ser corroboradas através da constatação do número bastante reduzido de estudos significativos disponíveis sobre o tema da prudência em Kant. O tema aparece, não raro, como parte da discussão, quando o tema é a questão dos imperativos, isto é, quase sempre indiretamente. Certamente constituem uma exceção, neste sentido, os estudos de AUBENQUE (1963), citado aqui a partir da segunda edição da tradução brasileira (2008), HINSKE (1980), SCHWAIGER (2002) e BRANDT (2005), todos os quais indicamos nas referências.

⁶ Este escrito de 1785 é conhecido pela sua importância e constitui-se numa referência indispensável da ética kantiana. Antes dele Kant havia se confrontado apenas em 1763 com questões relacionadas à moral.

moral; o que é prudente, mas não moral, será soberana e incondicionalmente eliminado, por mais prudente que seja”.

No entanto, se por um lado a prudência não pode servir para se estabelecer um princípio incondicionalmente válido (necessário e universal) para a moralidade, isso não a exclui em definitivo, por outro lado, do âmbito em que a mesma pode e dever ser efetivada: aquele em que será necessária a cultura dos talentos e disposições naturais do ser humano com vistas ao seu permanente processo de aperfeiçoamento moral [*moralische Vervollkommnung*], isto é o âmbito da *antropologia pragmática*.

Neste trabalho, procuro aproximar-me do tema da prudência com o intuito de apontar para apenas algumas de suas definições, em especial as definições feitas por Kant no ao longo dos anos setenta, nas preleções de Antropologia, e aquelas que ele oferece na *Grundlegung* (1785) bem como submetê-las à análise (I). Em seguida gostaria de apontar para duas possibilidades de compreensão da prudência em sua relação com a moral e para alguns aspectos problemáticos decorrentes de tais modos de interpretação (II).

1. Habilidade, prudência e moralidade

Geschicklichkeit, *Klugheit* e *Weltweisheit* são os termos correlatos no idioma alemão, respectivamente, para *habilidade*, *prudência* e *sabedoria*. A definição da relação entre estes três conceitos e o posicionamento de cada um deles numa hierarquia possível foi, desde os primórdios da filosofia, objeto de controvérsia. Entre os contemporâneos de Kant, especialmente aqueles que sobre ele exerceram certa influência, como Wolff e Baumgarten, a diferença na definição destes termos é marcante e irá repercutir nas primeiras formulações kantianas.

No escrito *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, publicado em 1831 pelo estudioso *Johann Adam Bergck*, assinando com o pseudônimo Friedrich

Christian Starke⁷, assim é registrada a definição de Kant quanto às doutrinas que podem contribuir para a perfeição humana: “Existem três espécies de doutrina, todas as quais contribuem para nossa perfeição: a primeira delas nos torna hábeis, a segunda prudentes e a terceira sábios” (AA, XXV 855). Para nos capacitar na habilidade, assim prossegue Kant, servem as ciências da escola. As instruções nos ensinam como devemos utilizar tais habilidades no mundo, isto é, são instruções para o mundo prático ou da ação, ao passo que o grau mais elevado da sabedoria é o espírito da perfeição, que raramente será atingido.

As definições acima mencionadas remetem às preleções de Antropologia de Kant, as quais são oferecidas a partir do semestre de inverno de 1772-1773 e se estendem regularmente até 1795-1796⁸. Como se pode perceber, elas são desenvolvidas ao longo dos “anos de silêncio”, em que Kant realiza pacientemente suas investigações para a elaboração da primeira crítica. No material destinado a tais preleções o conteúdo da noção de prudência distancia-se gradativamente da concepção originária baseada inicialmente em Baumgarten⁹. Este concebia a prudência não no âmbito da moralidade dos deveres para consigo mesmo, como Wolff¹⁰, mas na sua relação com a sabedoria divina, isto é, no campo teológico-metafísico. Kant assume progressivamente uma perspectiva pragmática ou relacionada a questões da vida prática¹¹ em sua definição de prudência. Isso ficará mais

⁷ Cf. HINSKE, 1980, p. 89.

⁸ Cf. BRANDT, 2005, p.105. Embora existam controvérsias quanto a datação, a *Menschenkunde* é, conforme SCHWAIGER, 2002, p. 155, um texto do início dos anos oitenta.

⁹ Cf. BRANDT, 2005, p. 105.

¹⁰ Cf. SCHWAIGER, p. 149 et seq.

¹¹ O ouvinte destas preleções, que não era necessariamente um erudito ou versado em Filosofia, deveria adquirir, conforme observa Brandt, um conhecimento sobre si mesmo e sobre a sociedade humana, no intuito de fazer um bom uso de suas próprias capacidades e movimentar-se no mundo.

explícito em 1798 quando é publicada a *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*.

Habilidade, prudência e sabedoria, longe de permanecer na generalidade de meras qualificações de ações segundo determinadas regras, conforme observa Hinske (1980, p. 90), são conceitos com os quais Kant irá se ocupar com frequência e cujo conteúdo será sempre alvo de re-elaborações no sentido de demarcar claramente suas diferenças, tarefa e finalidade, para impedir que sejam confundidos. De modo especial, aparece em primeiro plano para Kant a diferença entre habilidade e prudência. Na *Menschenkunde*, a distinção entre ambas fica assim evidenciada: “A habilidade está direcionada para as coisas, a prudência para a felicidade” [*Die Geschicklichkeit ist auf Sachen, die Klugheit auf Menschen gerichtet*] (AA XXV 855).

Nas preleções de Antropologia *Mrongovius* (1785) o conceito de prudência é diferenciado do conceito de habilidade na seguinte perspectiva: enquanto a habilidade [*Geschicklichkeit*] é definida como uma capacidade de servir-se de meios na natureza, a prudência é “a capacidade ou conhecimento de se chegar aos seus propósitos e de fazer uso da habilidade ou servir-se de outros homens para se atingir seus propósitos” (Blatt 2). Habilidade, neste contexto, está na relação entre as capacidades humanas e o uso das coisas, enquanto a prudência a pressupõe e simultaneamente a ultrapassa: ela está na relação das capacidades humanas no trato consigo mesmo e com os demais. Neste sentido, alguém poderia ser muito hábil para produzir ou consertar algo, sem no entanto ser suficientemente inteligente para fazer de sua própria habilidade ou talento um caminho para construir e estabelecer relações com outras pessoas, isto é, desenvolver a sociabilidade e desfrutar do prestígio e reconhecimento social. É importante notar que, até aqui, Kant nada menciona a respeito da felicidade, o que irá aparecer claramente em outras preleções dos anos setenta, como a *Moralphilosophie Collins*, por exemplo, e em 1785 na *Grundlegung*.

Embora haja na *Menschenkunde* outra distinção da prudência, desta vez com relação à sabedoria, esta é feita em poucas palavras e não é ali aprofundada por Kant. Ele limita-se a afirmar que a doutrina da sabedoria é moral, assim como a prudência é pragmática (AA XXV 855). Apesar disso, há um grau de diferença nítido entre a prudência e a moral, assim como entre a prudência e a habilidade. É nas *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* que a diferença entre prudência e sabedoria irá aparecer com ênfase: “Não há nenhuma relação natural entre o bom comportamento e a felicidade” (p. 67). A comparação de Kant entre Sócrates e César indica uma possível contradição entre os dois. Quem quiser se comportar bem, deve agir como Sócrates, quem quiser a felicidade, como César. Dito de outro modo, não apenas não há qualquer relação natural entre felicidade e sabedoria, mas trata-se, sobretudo, de uma relação de tensão.

A exitosa falta de escrúpulos de César e a honradez sem sucesso de Sócrates trazem à lume, em sua gradação e unilateralidade incomuns, apenas uma problemática diante da qual, na verdade, cada indivíduo se vê colocado em sua ação” (HINSKE, 1980, p. 93)

À pergunta de como se pode adquirir a prudência é respondida, na Antropologia *Mrongovius*, através de três caminhos possíveis: a) através da própria experiência, embora Kant adverte que esta é, em parte, sempre tardia e, em parte, é preciso aprender por meio dos próprios danos; b) através da observação dos outros, que é, segundo ele a mais aconselhável ou ainda; c) através do aprendizado de certos preceitos que poderiam servir a uma preparação, os quais são possíveis através da experiência de outros homens (Blatt 3). Tais considerações permitem uma aproximação com a formulação apresentada ao final da *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*.

O resultado final da Antropologia pragmática com relação à destinação do homem e à característica de seu aprimoramento é o seguinte. O homem está destinado por sua razão a estar em uma sociedade com homens e nela, por

meio das artes e das ciências, a cultivar-se, a civilizar-se e a moralizar-se, por maior que seja sua inclinação animalesca a abandonar-se passivamente aos incentivos da comodidade e da boa vida que ele chama de felicidade, e em fazer-se ativamente, em luta com os obstáculos que o prendem à rudez de sua natureza, digno da humanidade (VI 678, B 319).

É possível perceber claramente que a antropologia pragmática, na medida em que se volta não ao que a natureza faz do homem, posto que este é o objeto de uma *antropologia fisiológica*, e sim ao que ele, enquanto ser livre, *faz, pode e deve fazer* de si mesmo, não pode dispensar o contributo da prudência. Na preleção *Mrongovius* ele atesta claramente que a antropologia chama-se *pragmática* quando ela serve não para a erudição mas para a prudência. [*Die Anthropologie heißt pragmatisch wenn sie nicht zur Gelehrsamkeit sondern zur Klugheit dient.* (Blatt 3)]. Mas, ao mesmo tempo, não é permitido afirmar que nisso, propriamente, se esgota sua grande finalidade. A antropologia visa, em última instância, não a prudência e sim a moralidade, conforme atesta aí o termo “deve” (VI 399, BA 4). Enquanto o termo “pode” confere àquele ser designado como livre, a possibilidade de escolher os fins que deseja para si e aqui estariam considerados até mesmo fins que poderiam contrariar sua própria natureza racional (inclinação sensível), o “deve” estabelece um nível para além das possibilidades e escolhas contingentes e independente dos impulsos e necessidades naturais. No primeiro caso estaríamos falando de um *arbitrium brutum* e no segundo de um *arbitrium liberum*¹².

A felicidade passa ser relacionada à prudência na metade dos anos setenta. Ela é concebida, de acordo com Schwaiger (2002, p. 153) à luz da tradição wolffiana e, conforme mencionado anteriormente, opõe-se, de certa maneira, ao papel atribuído a ela por Baumgarten. Enquanto para Baumgarten a prudência é tematizada no âmbito teológico e relacionada à sabedoria divina, para Wolff ela está situada no campo dos deveres dos seres humanos para

¹² Cf. KrV, B 830.

consigo mesmo e, com isso, relacionada aos fins e meios da ação. Na *Moralphilosophie Collins* é conferida à prudência, portanto, uma dupla tarefa:

Às regras da prudência serão exigidas duas coisas: estabelecer elas mesmas o fim e o uso dos meios para este fim. Pertence a isso uma regra de julgamento daquilo que pertence à felicidade e a regra do uso dos meios para esta felicidade. A prudência é, pois, uma capacidade de determinar o fim e também os meios de modo suficiente. (AA XXVII, 246)

A passagem citada evidencia algo que Kant irá confirmar mais tarde na *GMS*, isto é, que a prudência indica uma ação interessada e este interesse não é de qualquer natureza, mas trata-se da *felicidade*. Outro aspecto interessante é a menção à “regra de julgamento”. Aqui a passagem coincide com o que Kant menciona a respeito da formação escolástica, que visa a habilidade e a prudência, isto é, a faculdade de julgar como habilidade aplicada aos homens (AA XV 800, Refl. 1502a). Também no interior da primeira crítica (no capítulo sobre o *Cânone da razão pura*) a distinção entre prudência e moralidade é esclarecida:

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. Mas se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a felicidade, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis pragmáticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins reconhecidos pelos sentidos, mas de nenhum modo leis puras completamente determinadas *a priori*. (KrV B 828).

No âmbito da *Grundlegung* esta relação da prudência com a felicidade irá resultar da distinção entre o imperativo *hipotético* e *categórico*. Ali Kant os caracteriza da seguinte forma:

...todos os imperativos ordenam ou hipotética- ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer finalidade (IV 43, BA 40)

Seguindo esta distinção, Kant argumenta que os imperativos hipotéticos podem nos dizer “que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (Idem, *ibid.* BA 40). No primeiro caso trata-se de um “princípio problemático” e no segundo de um “princípio assertórico-prático”. Só o imperativo categórico é um princípio apodítico, isto é, assegura que a ação seja incondicionalmente necessária e válida, sem qualquer outra finalidade. Enquanto a destreza ou habilidade nos possibilita julgar, num amplo espectro de meios, quais são os melhores e mais adequados para se atingir certos fins, há um fim, no entanto (a felicidade), que não é como os demais e, por isso requer uma destreza especial. A “destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência [*Klugheit*]” (Idem, *ibid.* BA 43). Mas dado que, de fato, entre os homens reina tamanha discordância sobre o que exatamente é a felicidade e, por conta disso, não saberem se realmente a desejam, parece que os conselhos de prudência são muito vagos quanto ao seu conteúdo específico. Deste modo, conforme bem observa Brandt (2005, p. 109), parece que a prudência, ao final, não sabe o que é realmente prudente. Com isso acentua-se a incompatibilidade entre prudência e moralidade.

2. Prudência privada e prudência mundana

Ainda no âmbito da *Grundlegung* Kant estabelece para a prudência uma nova caracterização. No rodapé de BA 43 ele afirma:

A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente.

Pois bem, o que Kant quer dizer aqui com a afirmação de que a prudência privada deve ser a “meta final” da prudência mundana? Embora se poderia maliciosamente fixar a atenção no fragmento “*utilizar as pessoas para suas intenções*” e, com isso, censurar Kant de uma flagrante contradição com uma das derivações do imperativo categórico, a saber, aquela que exige o incondicional tratamento da humanidade na própria pessoa e na pessoa dos outros como *fim* e nunca como meio, é possível perceber que o que Kant procura indicar é que, em todas as ações e relações que estabelecemos de fato, a intenção deve sempre ser submetida ao crivo da própria vida como um todo (*Lebensganze*). E, aqui, a tal idéia remete à totalidade de um ser que tem uma dimensão sensível mas também uma natureza racional, ou uma dimensão inteligível. Aquele que nas suas ações faz-se passar por sociável e de bom trato, mas não o faz segundo um princípio que possa ser considerado como válido universalmente (neste caso, se trataria da fórmula da humanidade), não passa de um farsante. No limite, se poderia afirmar que neste caso a prudência mundana de nada serve se não está acompanhada da prudência privada. E, embora até mesmo a dissimulação seja recomendada por Kant, ou seja, enquanto decoro e discrição, no que se refere aos nossos defeitos, ela seria, no

caso citado, sinônimo de deslealdade e seria maliciosa¹³. Na KrV esta questão é caracterizada como segue:

Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se civilizam, como pouco a pouco, em certa medida, se moralizam, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio. Simplesmente, essa disposição para se fazer passar por melhor do que se é, e a exteriorizar sentimentos que não se possuem, serve apenas provisoriamente para despojar os homens da sua rudeza e fazer-lhes tomar, pelo menos ao princípio, as maneiras do bem que conhece; porque seguidamente, logo que os princípios legítimos se desenvolveram e se transformaram em modos de pensar, essa falsidade deve, pouco a pouco, ser combatida com vigor, pois de outra maneira corrompe o coração e abafa os bons sentimentos debaixo da erva daninha da boa aparência. (KrV B 776).

A prudência mundana remete para o uso da liberdade exterior (tal como o direito a ela se refere) enquanto a prudência privada é a possibilidade de ligar aquela ação a um princípio orientador da conduta, ainda que pragmático, isto é, relacionado a um projeto de vida pessoal. Precisamente aqui a mencionada “vantagem pessoal duradoura” não seria outra coisa que a própria felicidade ou auto-realização. Neste sentido, a prudência está diretamente relacionada ao desenvolvimento das próprias capacidades e disposições naturais do homem. Na preleção de *Pedagogia*, onde também apresenta suas reflexões sobre como desenvolver as capacidades e disposições naturais do homem, Kant afirma

¹³ A este respeito vale conferir algumas passagens que são apresentadas no escrito *Sobre a Pedagogia*.

que a prudência mundana concerne ao temperamento, enquanto a moralidade diz respeito ao caráter e conclui que não é possível consolidar o caráter sem antes domar as paixões (VI 747, A 115), algo imprescindível num ser racional mas ao mesmo tempo sensível. Neste sentido, as três formas de obrigação da vontade, conforme a caracterização da *Grundlegung* são: *regras da destreza, conselhos de prudência* e os mandamentos ou *leis da moralidade*¹⁴. Kant esclarece que o conselho contém uma necessidade, mas que a mesma é válida apenas subjetivamente, isto é, não se aplica a todo o caso para todas as pessoas. É uma validade relativa e, portanto, condicionada. Alguém pode considerar um meio “X” mais adequado que um “Y” para alcançar a sua felicidade. Deste modo as três formas de obrigação da vontade são denominados: imperativos técnicos (pertencentes à arte); imperativos pragmáticos (dizem respeito ao bem-estar) e os imperativos morais (que relacionam-se com a livre conduta geral, ou seja, aos costumes). É justamente porque a moral diz respeito à razão pura prática e não apenas à razão prática em geral, que a prudência é vista como incompatível com ela. A prudência contém sempre elementos empíricos e por isso deve ser excluída como alternativa para fundamentar a moralidade. Em torno desta questão, segue o terceiro e último ponto desta reflexão.

3. Prudência e moralidade: compatibilidade ou incompatibilidade?

Para demonstrar, além do que já foi dito, porque a prudência contém elementos empíricos é de grande relevância seguir a explanação de Kant sobre os imperativos. Na sequência do esclarecimento sobre os três tipos de imperativos (IV 46, BA 44) Kant estabelece que os primeiros (imperativos técnicos ou de destreza) são analíticos, isto é, quando alguém quer determinado *fim*, também quer o respectivo *meio* ou o conjunto deles para alcançá-lo. Os

¹⁴ Cf. IV 44, B 43.

imperativos pragmáticos ou conselhos de prudência seriam igualmente analíticos, se a felicidade fosse algo determinável objetivamente. Neste caso a eles também se aplicaria a mesma fórmula: quem quer o fim, vai querer os meios. E prossegue:

...infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disso é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que aqui propriamente quer. (IV 47, BA 46).

Na passagem fica clara a impossibilidade de a felicidade ser postulada como fim a partir do qual seria deduzido o princípio para orientar a ação. Isso confirma o que Kant afirma já na *primeira Seção* da mesma obra (IV 20, BA 4), ou seja, “se, num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem estar, numa palavra a sua felicidade” a natureza teria feito uma péssima escolha ao colocar a razão como executora destas intenções, pois muito mais eficazes nessa tarefa são os instintos. De fato, considera ele que “quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento” (Idem, *ibidem*).

A felicidade, portanto, passa a ser considerada unicamente na perspectiva de um dever indireto (“assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever”), na medida em que a frustração e a insatisfação duradouras poderiam degradar o coração do homem e ao final se tornarem uma fonte para a transgressão de todos os deveres (IV 25, BA 12). Se há um caso em que se pode falar da felicidade enquanto fim que é também um dever, não é o da própria felicidade e sim com relação ao dever de promover a felicidade dos

outros, conforme a introdução à doutrina da virtude (IV 518, A 17).

Aquilo que determina o valor moral de uma ação não é o propósito que ela visa atingir, mas unicamente a máxima que a determina. Isso “[n]ão pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação” (IV 26, BA 14). A esta passagem podemos acrescentar outra de grande relevância para a rejeição da prudência, no âmbito da *KpV*: “O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objeto a felicidade universal” (IV 148, A 63). A prudência, por seu compromisso com a felicidade e, portanto, por se orientar a partir das inclinações humanas está fora de cogitação no campo da moral. Isto porque se trataria de um princípio heterônomo: não é a vontade livre (princípio da autonomia) que extrai de si mesmo o princípio do querer, mas este viria de algo externo e, deste modo, estranho a ela mesma. Por estas razões pode-se afirmar a existência de uma clara incompatibilidade entre a prudência e a moralidade em Kant.

Por outro lado, o que permitiria uma possível compatibilidade entre a prudência e a moralidade? Para responder a esta pergunta poderiam ser mencionados dois tópicos. O primeiro aspecto a destacar estaria contido já na própria argumentação da *Grundlegung* e que depois é retomado na *Doutrina da Virtude*. Ou seja, a prudência pode ser um fator que contribui para o aperfeiçoamento moral do ser humano, vale dizer, ela seria não algo contrário à moral, mas concorreria para sua realização na medida em que obedece e é orientada pela mesma. Aqui a prudência, não seria mais entendida exclusivamente desde o prisma dos imperativos hipotéticos e sim no âmbito do dever de cultivar e exercitar os talentos e capacidades. Neste sentido, Kant argumenta na *Doutrina da Virtude* (IV 516, A 15), que:

Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (precisamente, à humanidade) se diz que é um dever em si

mesmo propô-la como fim, então há que colocá-la naquilo que pode ser efeito da sua ação, não no que é apenas uma dádiva que ele precisa agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever. Ela não pode, pois, ser outra coisa que o cultivo de suas faculdades (ou das disposições naturais), entre as quais o entendimento, enquanto faculdade dos conceitos e, com isso, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua vontade (modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral.

As disposições naturais (*Naturanlage*) do ser humano, que Kant também denomina como faculdades (*Vermögen*), são descritas na primeira parte do escrito sobre a Religião (IV 672, B 15) da seguinte maneira: “1) disposição do homem à *animalidade*, como ente *vivo*; 2) disposição à *humanidade*, como ente vivo e ao mesmo tempo *racional*; 3) à sua *personalidade*, como ente racional e ao mesmo tempo *responsável*.”

A primeira disposição indica a nossa constituição fisiológico-mecânica que, por si só, demonstra a ação da natureza instintiva em nós. Conservação de si, propagação da espécie e necessidade da comunidade para defesa e fortalecimento. A disposição para a humanidade nos permite o desenvolvimento do senso de comparação com os demais (fundamentalmente iguais, mas diferentes), o que implica determinada capacidade de julgamento. Por meio da disposição para a personalidade podemos desenvolver em nós o respeito pela lei moral, isto é, podemos nos caracterizar como autônomos, e com isso assumir o que denominamos de responsabilidade por nossas próprias ações. E Kant complementa:

“Todas estas disposições no homem não são apenas (negativamente) *boas* (não se opõem à lei moral), mas também disposição para o *bem* (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são *originais*, pois pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem, é verdade, pode precisar das duas primeiras inoportunamente, mas não pode exterminar nenhuma das mesmas.” (IV 675, B 19)

Daqui se poderia aduzir que a prudência, ao lado das demais disposições à humanidade, não apenas *não se contrapõe* à moral, antes seria uma disposição orientada para o bem. Mas aqui, todavia, já se estaria tratando a prudência como uma capacidade, não mais como atributo ou qualidade que poderia ser conferido à ação, como a moderação, o decoro e respeito. Isso traz algumas dificuldades na medida em que Kant não oferece um tratamento explícito de tal questão. Na melhor das hipóteses poderíamos acenar para a relação da prudência com a *civilidade*, que Kant estabelece como tarefa da educação nas preleções de Pedagogia. A educação, de acordo com as preleções, compreende três níveis fundamentais, que consistem segundo Kant: “1. na cultura *escolástica* ou mecânica, a qual diz respeito à habilidade: é, portanto, didática (*informato*); 2. na formação *pragmática*, a qual se refere à prudência; 3. na cultura moral, tendo em vista a moralidade” (VI 712, A 35-36). Aqui, a definição do papel da formação escolástica (habilidade) coincide, em certa medida, com aquela realizada na *Antropologia Mrongovius* (citada anteriormente), isto é, a instrução possibilita ao homem a consecução dos fins que ele almeja e lhe dá um valor em relação a si mesmo. A educação para a prudência é vista como aquela que prepara o indivíduo para tornar-se cidadão e lhe confere um valor público. “Desse modo”, assim prossegue a explicação, o homem “aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins, como conformar-se à sociedade” (VI 713, A 37). E, ao final, a formação moral lhe confere um valor que diz respeito à toda espécie humana em seu conjunto.

Na interpretação de Brandt a prudência poderia ser compreendida também através do exercício ou cultivo da *faculdade de julgar*. Se é correto afirmar que a faculdade de julgar precisa de exercício e que sua carência é designada como estupidez e não pode ser compensada por qualquer instrução (só o entendimento pode ser instruído!) poder-se-ia estabelecer um paralelo entre a faculdade de julgar e prudência (KrV A 133). Nas palavras de Kant:

...assim se manifesta que o entendimento é, sem dúvida, suscetível de ser instruído e apetrechado por regras, mas que a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis por que ela é o cunho do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir. (KrV A 133).

A prudência, nesta perspectiva, poderia ser “educada” ou “dirigida” desde a moralidade, conforme Brandt. Ou seja, se ela não proporciona o princípio para a moral ela não impede que se a realize. Parafraseando uma afirmação do próprio Kant, se poderia afirmar que “a prudência sem moral é cega e a moral sem a prudência é vazia”¹⁵, o que também nos remete à Aristóteles, quando conclui em (1144 b, 30-32) da *Ética a Nicômacos* que “não é possível ser um homem de bem no sentido próprio sem a prudência, nem ser prudente sem virtude moral”¹⁶.

Considerações finais

A partir das considerações feitas acima – cujo objetivo primeiro consistia mais em apontar para algumas formulações e, com isso, demonstrar o problema da prudência em relação à moral – ficou claro que em Kant nos é permitida a opção entre dois caminhos principais. O primeiro que aponta na direção de uma clara *incompatibilidade* entre prudência e moral e o segundo, pelo qual se pode postular uma *compatibilidade* entre ambas, entendendo-se a prudência enquanto propedêutica da moral, para um ser ao mesmo tempo racional e sensível.

Neste sentido, Aubenque (2008, p. 324) já afirmava que: “Se Kant exclui da moralidade a prudência e se recusa a fazer dela, como os Antigos, uma virtude ou um componente da virtude, por outro lado, não conceberá esta qualidade como fictícia nem mesmo como negligenciável.” Kant deixa aberta

¹⁵ Cf. LUCKNER, 2006, p. 208.

¹⁶ Agradeço ao meu colega Prof. João Hobuss pelas observações feitas sobre esta passagem.

esta possibilidade, quando concede à Antropologia a tarefa de aplicar a moral. Com efeito, na *Grundlegung* ele deixa clara esta função:

“Desta maneira toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa.” (IV 40, BA 35)

A prudência, não mais considerada exclusivamente na ótica dos imperativos hipotéticos, compreendida enquanto ponderação, avaliação, julgamento, numa palavra enquanto marca característica da *civilidade* não seria incompatível com a moral e, como as demais capacidades humanas, concorreria para sua realização num ser que a um tempo é racional e sensível. Ela faria parte, neste sentido, de uma “cultura propedêutica” para a moral. A partir desta interpretação pode-se não só reivindicar a *reabilitação da prudência* em Kant, como Kersting (2005) e outros intérpretes da filosofia prática kantiana, mas também abre-se o caminho para explorar um tema com o qual Kant se viu confrontado desde as primeiras investidas no campo da filosofia prática.

Referências Bibliográficas

- ANDERS, Günther. *Philosophische Stenogramme*. 3. ed. München: C. H. Beck Verlag, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. A prudência em Kant. In: AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- BITTNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad. *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.
- _____. Klugheit bei Kant. In: KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Klugheit*. Weilerswist, 2005.

_____. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen Bd. 10. Hamburg, 1999.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim – Zürich - New York, 2002.

GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.

HINSKE, Norbert. Die „Ratschläge der Klugheit“ im Ganzen der Grundlegung. Kant und die Ethik der Griechen, 3. Abschnitt: Xenophon. In: HÖFFE, Otfried. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar*. 3. Aufl. Frankfurt am Main, 2000.

HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg -München, 1980.

HÖFFE, Otfried. *Lebenskunst und Moral: Oder macht Tugend glücklich?* München, 2007.

KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.

_____. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

_____. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hrsg. von Werner Stark. Berlin - New York: De Gruyter, 2004.

KERSTING, Wolfgang (Hrsg.). *Klugheit*. Weilerswist, 2005.

LUCKNER, Andreas. Klugheitsethik. In: DÜWELL, Marcus; HÜBENTHAL, Christoph; WERNER, Micha (Orgs.). *Handbuch Ethik*. 2. ed. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2006.
(Günther Anders)

JUSTIFICAÇÃO DAS ILUSÕES DA METAFÍSICA CONSIDERAÇÕES SOBRE *KRVB 294-295*

Valerio Rohden

Irrende Seefahrer haben doch gereist.¹

Finitude como fonte da ilusão

A crítica transcendental da primeira Crítica de Kant é a crítica de uma ilusão dialética. Em virtude dela, a Dialética torna-se o empreendimento total da *Crítica da razão pura* (*KrV*), cuja primeira parte, de fundamentação do conhecimento da experiência, constitui uma preparação a essa crítica da razão. Não se trata da crítica de um erro formal, mas de um erro material, ou seja, de uma pretensão metafísica ao conhecimento de objetos.

As provas ilusórias da metafísica assentam raízes na essência da razão humana: Kant descobriu que as lutas seculares entre teísmo, ateísmo, naturalismo, espírito e matéria, liberda-

¹ *Navegadores errantes, contudo, viajaram* (Kant, *Reflexionen zur Anthropologie. Refl* 187, *AA* 15/1: 69). As demais **abreviaturas** de títulos neste texto serão usadas de acordo com proposta da *Kant-Studien Redaktion*, relativa à Edição da Academia, formalmente adotada pela Sociedade Kant Brasileira: *Crítica da razão pura*: *KrV*; *Crítica da razão prática*: *KpV*; *Crítica da faculdade do juízo*: *KU*; *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*: *VT*; *Anthropologia em sentido pragmático*: *Anth*.

de e fatalismo têm o seu fundamento na natureza da razão. A razão humana tem de errar em sua finitude, já não em decorrência de um espírito maligno (Descartes) – pois Kant acreditou na capacidade cognitiva da razão humana – mas sim em decorrência de uma errância que mesmo depois de esclarecida persiste como **ilusão natural**.² Essa ilusão não é sofisticada, artificial, formal, nem meramente sobrenatural, pois envolve o próprio estar do homem no mundo. A novidade da tese de Kant é que essas provas ilusórias radicam na finitude da razão humana. Segundo Heimsoeth, “Kant considerou sempre como sua descoberta específica”³ que não se trata propriamente de um engano ao nível do supra-sensível (p. ex., da alma), e sim ao nível da condição mundana do homem, portanto, bem próximo. Por isso é em relação às antinomias que melhor se mostra o coração dessa ilusão: ou seja, em relação à natureza racional existindo no mundo.

O erro, contudo, não se situa ao nível da *Erscheinung* do objeto enquanto intuído. A ilusão transcendental dá-se num tempo diverso da realidade empírica. Ela não consiste num engano ao nível da percepção sensorial, e sim de nossa compreensão. A aparência sensorial apenas seduz a um erro, formulado sempre ao nível de um falso juízo. É um erro que começa quando a ilusão ótica influencia as bases objetivas do

² Pretendo oportunamente tratar do desdobramento conceitual dessas diversas formas de ilusão (*Blendwerk, praestigiae*): a ilusão natural (*Illusion / illusio*), que é empírica ou ótica, ou é transcendental (*transzendentaler Schein*), e que jamais cessa; e a ilusão artificial (*Betrug*, engano), cuja magia cessa ao descobrir-se seu truque. Estes são conceitos esboçados na *Antropologia em sentido pragmático*, nas *Reflexões sobre a Antropologia*, na Dialética transcendental da *Crítica da razão pura* e, privilegiadamente, no texto latino póstumo, conhecido como *Entwurf zu einer Opponenten-Rede / Dorpater Handschrift* (Sobre engano dos sentidos e ficção poética). Agradeço a Margit Ruffing e a Patricia Schwab (*Kant-Studien Redaktion*) a obtenção desse texto em sua tradução alemã. Agradeço igualmente a Günter Zöllner (Universität München) suas esclarecedoras contribuições nas recentes discussões que mantivemos sobre esses conceitos.

³ HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966, v. 1, p. 7.

juízo. A razão, não se satisfazendo com o conhecimento sintético da experiência, transcende-o naturalmente.

Considerações sobre KrV B 294-295

No presente texto vou limitar-me a algumas considerações sobre a primeira alínea da Seção terceira da doutrina transcendental da capacidade de julgar (ou Analítica dos princípios), da *KrV*: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*.⁴ Nessa mesma passagem também se inspirou a pintora Gladys Mariotto para a criação do logo do Centro de Investigações Kantianas (CIK), promotor do presente Colóquio sobre traduções de Kant.⁵

Kant escreve aí que o entendimento é a terra da verdade, uma ilha fechada pela natureza em limites imutáveis, e que para além desses limites é circundada por um tempestuoso oceano, como a própria sede da ilusão (*Schein*). Esta ilusão reflete-se na imagem de nevoeiro e gelo, que dá a impressão de novas terras, enganando o navegador errante com esperanças vãs de novas descobertas. Mas mesmo iludindo, a viagem tem seu lado de entretenimento, pois, nas próprias palavras de Kant, envolvem-no em aventuras. Trágico é que, perdido nesse nevoeiro espesso, devido ao qual não vê claramente objetos reais, o navegador errante acaba num beco sem saída, pois não pode desistir da empreitada nem levá-la a termo. Assim esse oceano da metafísica proporciona uma aventura a navegadores errantes, que em compensação viajaram (v. a *Reflexão* da epígrafe), ainda que por um tempestuoso mar de ilusões. Mas se, conforme outra Reflexão próxima, “sem ilusão a vida perde todo o atrativo” (*Refl* 247, *AA* 15/1: 94), então não há como em nome da vida não embarcar nesse navio, ainda mais que ao nível das ilusões da metafísica a via-

⁴ Veja aqui em apêndice a reprodução do parágrafo da *KrV*, objeto do presente comentário.

⁵ Agradecemos intensamente a Gladys Mariotto a criação e doação desse logo ao CIF.

gem oferece atrativos sem fim. Assim a aventura da metafísica é invadida pela vida, cheia de ilusões, mas é uma viagem através de idéias que tentam pensar um todo do mundo, como um além dos limites estreitos da ilha da verdade. São muito estreitos mesmo esses limites, já que os físicos depois de tantos séculos de pesquisa declararam recentemente conhecer até agora apenas 4% da matéria! E sabem isto! A vida da metafísica é então constituída por esse duplo lado de uma tentativa frustrada, no entanto lúdica.

A ilusão então parece de um lado um jogo, que de outro lado parece enganar-nos. Contudo, como jogo não deve enganar (*betrügen*), só iludir (*illudere*) no seu sentido original estético, dominante no século 18.⁶ Na medida em que se procura conhecer o aparentemente ilimitado, ele ilude com vãs esperanças de sucesso. Se é enganador, o jogo da metafísica não se indentifica com um jogo estético, que segundo Kant é transparente.

Primeira das artes, porque envolve todas as faculdades, a poesia “joga com a aparência que ela produz à vontade, sem contudo enganar através disso, pois ela declara a sua própria ocupação como um simples jogo, que, no entanto, pode ser utilizado conformemente a fins pelo entendimento e seu ofício” (*KU AA 05: 327*).⁷ A arte não engana, ela simplesmente joga, entretém e estimula maximamente as forças vitais, não só fisicamente como numa partida de futebol ou na academia, mas também e sobretudo reflexivamente – a arte mostra-se na reflexão, a meia distância não só entre sensibilidade e entendimento, mas também entre entendimento e razão, ou seja, a arte joga com a metafísica, não de uma forma ilusória e sim de uma forma transparente e vital.

Na metafísica partimos de fenômenos; contudo, ao invés de nos determos neles, encetamos viagem pensando lograr uma determinação completa deles, ou seja, do seu em si.

⁶ Cf. PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch*. Tübingen: Niemeyer, 1992, p.426, sobre o termo *Illusion*.

⁷ Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio: Forense, 1993, p.171.

A arte, ao invés, se entretém com fenômenos de uma maneira que não é nem a do entendimento nem a da razão teórica: ela “contempla e ajuíza a natureza como fenômeno segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento” e, portanto, para utilizá-la (...) como esquema do supra-sensível” (*KU AA 05: 326*, trad. bras. p.171). De fato, os conceitos com os quais ela joga são ideias do supra-sensível, mas segundo a dialética da *KU* esse supra-sensível é visualizado apenas por uma pequena janela que abrimos, e unicamente para a ideia da liberdade a partir de um interesse prático. Daí que a ideia de liberdade nutre essencialmente a arte; é a partir dela que se entendem tanto o jogo da arte quanto o jogo da metafísica, ou seja, as ilusões que, se de um lado, se frustram teoricamente enquanto nos deixamos enganar por elas, por outro lado, constituem a própria atração da viagem pelo oceano tempestuoso da metafísica. Logo, a experiência estética com as ilusões metafísicas tem de ser determinada como sublime. Desde a janela para o supra-sensível, que descortinamos mediante a ideia de liberdade, a arte joga com a liberdade (cf. *KU AA 05: 326*, trad. bras. p. 171); é a liberdade que nesse jogo fortalece o ânimo, nutrido-o de vida, para buscar adiante, como navegador errante, o que teoricamente só se apresenta como ilusão. É um jogo duplo: podemos dizer que a metafísica deixa-se motivar ao mesmo tempo em perspectiva estética e prática, de um lado do ponto de vista da moral, na medida em que a experiência prática gera problemas que a teoria não consegue solucionar e, de outro lado, descobrindo nessa viagem os atrativos que a ideia de liberdade deixa descortinar. Talvez com isso comecemos a entender melhor por que o juízo de gosto produz a intermediação entre teoria e prática. É o prazer no jogo da metafísica mediante as ilusões que os nevoeiros de seu oceano produzem, não permitindo visualizar claramente seus objetos, que seduz a razão a confundir o sensível e o intelectual, gerando juízos falsos sobre a realidade em si, transgredindo os limites que a sensibilidade impusera ao entendimento para o fim de juízos objetivos. Descobrimos que somos literalmente

seduzidos pelas ideias metafísicas, a ponto de esta fazer analogia com uma amante que não conseguimos deixar: “Podemos estar seguros que sempre retornaremos à metafísica, como se se tratasse de uma amada com a qual nos desaviamos” (*KrV B 878*). Nós amamos o jogo de suas ilusões. Portanto, tampouco as ideias serão capazes de atrair-nos se elas não nos seduzem mediante a ilusão de sua pretensão determinação objetiva. É preciso ter presente que essa experiência estética da sedução metafísica tem lugar na mais profunda relação com a sensibilidade. Assim como a música é a arte que mais vivifica os sentidos, também as ideias metafísicas vivificam os sentidos, numa estreita união de alma e corpo. Se não houvesse ideias animando os sentidos, tampouco se entenderia segundo o Kant da Antropologia como uma improvisação musical é inconscientemente conduzida a um completo bom termo (cf. *Anth AA 07: 136*). Se não houvesse essa interpenetração do som pelo entendimento, tampouco entenderíamos essa extrema vivificação dos sentidos pela música e a alma como princípio vivificador, e sobre a qual ele diz que ela é *zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen* (ao mesmo tempo um ente livre que se determina a si mesmo).⁸ Por isso Kant dirá que o que Pitágoras teria tido em mente, mediante a sua teoria da música das esferas, era dizer que a matéria é em última análise movida pela liberdade. Creio que Kant pense essa união de natureza e liberdade a um nível estético. Portanto, é ao nível da ilusão como jogo estético que alma e corpo estão unidos de um modo feliz de viver. Mas é uma união que inclui reflexão, mais do que uma imediata fusão dionisíaca, mística e erótica. A experiência estética inclui um distanciamento reflexivo, e só assim consegue instalar-se como perspectiva de mundo e de humanidade, ou seja de comunicabilidade universal, a um nível que reunifica teoria e prática. Se a viagem metafísica invade um nevoeiro em que já não discernimos objetos, então só podemos navegar sem rumo num cenário sem cores para discernir e determinar os objetos.

⁸ KANT, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. AA 08: 392.

Então até aqui vimos que a ilusão da metafísica não é isenta de aventura. Sem isso ela não bastaria a nós entes finitos, que para conhecer ou mesmo para fazer metafísica necessitamos da emoção da viagem rumo às ideias, em que supomos encontrar a chave do segredo do universo e do transcendente em geral. Mas nem o desejo prático, em que a faculdade de apetição descobre a carência da força para tornar realidade o objeto representado, é jamais mera ilusão (Kant explicou isso no Apêndice à 2ª ed. da *Doutrina do direito*, 1798, *MS AA 06*: 356-357), ou seja, tem uma causalidade sobre o nosso ânimo. Assim nem sequer o desejo, de algum modo vão, de novas descobertas deixa o navegador errante totalmente frustrado no oceano da metafísica: a sua viagem o envolve de aventura, pois errante ele viajou, a aventura o entretém e fortalece vitalmente. A aventura da metafísica oferece-lhe esquemas do supra-sensível – as idéias permitem descortinar simbolicamente a liberdade como fundamento tanto da arte, da moral, como da experiência objetiva do entendimento. Ou seja, sem um oceano tormentoso ou tranqüilo que o circundasse de forma bela ou sublime, sem as ilusões que o seu nevoeiro produz, não haveria ilha, terra da verdade, este nome sedutor. Para a ilha da verdade, a terra firme, esses 4% de matéria conhecida que os cientistas querem alargar com a ilusão de assim suprimir o oceano que os faz ser ilha, também para ela o entendimento precisa das ideias, provou-o Kant tanto pela sua função regulativa quanto por dizer que a existência prática e efetiva da liberdade é a chave dos sistemas teórico e prático.⁹ Sim, o que a apetição descobre é a sua autodeterminação, o que a arte descobre é o seu entretenimento com a liberdade em seu jogo livre, o que o entendimento descobre é que ele é terra firme dentro de um universo infinito, que é ideia correspondente à razão como um organismo, em que tudo é função e cuja chave é a vida.

Kant acrescentou, nessa alínea da *KrV* que aqui comento: “Antes de arriscar-nos a esse mar para explorá-lo em toda

⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Ed. bilíngüe, trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, p. 5, *AA 05*: 3.

a sua amplidão...”; - o risco é o de perder-nos na pura fantasia, mas é preciso arriscar. E Kant explora esse oceano tenebroso da metafísica como o objeto principal de sua crítica. Logo, a primeira Crítica é como se fosse uma viagem em torno de Königsberg (que não é uma ilha). O mar Báltico foi o lugar da aventura de Kant, de uma pequena volta de navio a 20 km de sua cidade; mas a sua imaginação foi tão criativa, que não precisou sair de sua cidade para navegar no oceano de sua imaginação, distinguindo uma imaginação criativa e uma imaginação sintética teórica. Sem as ideias nem o oceano nem a ilha do conhecimento existiriam; sem ilusões o conhecimento tampouco existiria, tampouco cresceria em busca de outras ilhas; assim como sem o risco da aventura Colombo não teria descoberto a América, e sem Vespucci ter narrado em suas cartas (1507) o episódio de que deixara 23 marinheiros que depois se perderam nas imediações de Cabo Frio, sem esse episódio presumivelmente real, Thomas Morus não teria escrito sua *Utopia* (1516), nem a política platônica existiria nessa sua versão moderna, e nem o Brasil teria sido o seu cenário *aggiornato*, embora não declarado.¹⁰ É preciso vencer o nevoeiro, ver claramente os objetos, distinguir suas partes para assim determiná-los objetivamente, com a identificação e rearticulação dessas mesmas partes funcionando vivamente; é preciso o organismo e não só a determinação mecânica de um relógio, é preciso ver a vida, é necessária a razão, e só com a razão viajamos num errante mar de ilusões, mas assim vivemos, conhecemos, descobrimos a liberdade de viver, de querer, e muito mais.

Kant diz que, antes de lançar-nos à aventura da viagem, é preciso, “será útil lançar ainda um olhar sobre o mapa da terra que precisamente queremos deixar” (*KrV* B 295). O

¹⁰ Cf. ROHDEN, V. Utopia como ideia crítica. *Theophilos. A Journal of Theology and Philosophy*. Canoas: ULBRA, v. 1, pp. 205-219, 2001. Talvez não passe de um belo acaso que as utopias antigas e medievais apontassem seu alvo em curiosa direção ao Brasil. Seria por isso pelo menos digno se tomássemos a peito a aprovação kantiana da *República* platônica como arquetipo de verdadeira política, proposto em *KrV* B 373-374.

mapa nos dirá de onde partimos, onde se encontra o lugar de cada coisa no domínio do entendimento. Esse mapa arrisca-se a incluir um oceano ao redor de sua ilha de objetos (Cf. *KrV* B 294). Rever esse mapa é um último alerta de Kant, e que lhe significa uma última pergunta: de “se não poderíamos porventura contentar-nos com o que ela [a ilha] contém” (*KrV* B 295). Ele pergunta se os limites da realidade subjetivamente conhecidos não bastam para contentar-nos. Há que considerar que sem navegar não vivemos nem exercitamos nossas forças, nem expandimos nossa imaginação. Se sem ilusão não vivemos, também sem realidade não despertamos do sonho que nos nutre durante o sono. Assim navegar é preciso, mesmo sem a determinação de um sentido completo do mesmo, antes, esse sentido nós o damos ao mundo que construímos sobre a base firme do mundo real; contudo construímos um mundo, e a prática é o resultado útil da viagem da metafísica; a utopia é necessária, as ideias irrigam de vida a razão, inclusive o próprio conhecimento e a arte, mediante a reflexão fecundante do ânimo, que segundo a *KU* é a própria vida. É o ânimo que, articulando as ideias da razão com as demais faculdades, promove ou inibe as forças vitais, porque ele “é por si inteiramente vida (o próprio princípio da vida)” (*KU AA* 05: 278, trad. bras. p.124).¹¹ Mas assim como ele não atua separado do corpo, pois obstáculos ou promoções da vida têm de ser buscados fora do ânimo, “contudo no próprio homem, por conseguinte na ligação com seu corpo” (*ibidem*); assim o entendimento, a terra da verdade, é apenas uma pequena parte do oceano do ânimo humano como âmbito completo das representações, ele é, antes, uma parte mínima da própria faculdade de conhecimento, fora do qual se estende o campo ainda mais importante das faculdades de representação, que além das faculdades de conhecimento incluem também a faculdade prática de apetição e a faculdade estética do gosto (cf. *KU AA* 05: 177, trad. bras. p. 21). O entendimento não existe sem o jogo inteiro do ânimo, sem o gosto (que

¹¹ Na tradução, por um lapso, foi omitida a expressão “(o próprio princípio da vida)”.

inclui a admiração como ponto de partida do conhecimento) e que inclui a liberdade como chave do sistema.

Então temos de decidir navegar. Navegando, na busca de determinação da ilha da verdade, A. von Humboldt chegou à América Central, ao Caribe, adentrou-se no Amazonas apesar da proibição brasileira, mudou a ciência da Geografia, que Kant acabara de fundar, escreveu *Cosmos* – entre um misto de ciência e metafísica. Então navegando desde a janela de Königsberg, Kant deu asas à sua imaginação. Mas não se limitou a voar com ela; antes, criticou a especulação metafísica, determinou circunstanciada e inovadamente a fonte de suas ilusões; contudo as considerou necessárias e como consequências inevitáveis da finitude humana, tão naturalmente inevitáveis como ver a lua parecendo maior no horizonte. Assim a determinação da ilha, no mapa do vasto oceano coberto de neblina, equivale ao crescimento objetivo da ciência, que não ocorreria sem o prazer de conhecer e se não pudéssemos determinar juízos objetivos, que tampouco ocorreriam se o juízo como pré-condição não se abrisse universalmente e despreconcebidamente, com largueza mental, a qualquer pretensa determinação, se a razão não funcionasse como um organismo em que tudo está articulado, inclusive com a vida e com a liberdade. O sangue que percorre as veias da razão é como a seiva de uma árvore, com a qual Kant representou na *KrV* o conhecimento, formado pelos troncos da sensibilidade e do entendimento e com uma raiz comum (cf. *KrV* B 29).¹² Assim a metafísica não é só representada pelo mar, ela é também vista como uma floresta; sua teoria não é só cinzenta, pois a árvore da vida é verde.¹³ Ao comprazerem-se no verde, os olhos parecem guiados pelo entendimento, eles vêm a

¹² Cf. tb. ROHDEN, V. A função transcendental do *Gemüt* na Crítica da razão pura. *Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, nº 119, jun. 2009, pp. 7-22.

¹³ Alusão aos versos de Goethe: *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum* (Cinzenta, caro amigo, é toda a teoria / E verde a árvore dourada da vida) – uma concepção que Goethe, aliás, retificou posteriormente (cf. *Urfaust*. In: *Goethes Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*. Kommentiert von Erich Trunz. Hamburg: Christian Wegner, 1963, p. 378.

partir de certo campo de visão guiado por uma representação conceitual, e esta representação conceitual é uma entre muitas. A razão as une numa teoria do universo, com ideias que dão um rumo à ciência. Navegando, chegamos assim mais propriamente a vários portos e ilhas, esses portos e ilhas são os que conhecemos no mapa do conhecimento. Esse mapa nunca está pronto. Ele é uma ilusão sem a qual não partimos de nenhum porto à busca de novas descobertas. A partida requer coragem, e partindo já chegamos à metade da viagem, sergundo o poeta romano.¹⁴ Quer dizer, se viver é navegar, arriscar-se a conhecer e iludir-se, o fato é que esses vários desempenhos alcançam resultados de benefício mútuo.

Depois de sua primeira pergunta (se não podíamos contentar-nos com o que a terra nos oferece, **dispensando** aventura e riscos), Kant faz uma segunda pergunta, ligada à primeira, ou seja, “se também não teríamos de contentar-nos com isso **por necessidade**, no caso em que em parte alguma fosse encontrado um terreno sobre o qual pudéssemos edificar” (*KrV* B 295). Ele levantou a hipótese de que poderíamos não encontrar para além da ilha nenhum solo firme para construir outros tipos de conhecimento além daquele do entendimento. Nossa resposta provisória foi de que a coragem, o risco e a aventura de partir são igualmente necessários e salutaros ao conhecimento e à vida. Mas a metafísica é tanto teórica quanto praticamente neccessária. Se não deixamos de iludir-nos com ela, as ilusões não obstante fazem parte constitutiva de nossa finitude, inclusive de nossa prática, onde a sabedoria que constitui o eros da filosofia jamais é alcançada perfeitamente, e onde a virtude é nela o equivalente prático à ilha da verdade.

Kant faz então ao final do parágrafo a pergunta crítica: “Sob que título possuímos essa terra [a ilha da verdade] e podemos considerar-nos assegurados contra todas as pretensões hostis” (*KrV* B 295). Então a legalidade e segurança dessa posse dependem da sua legitimação pela crítica da razão. A

¹⁴ Cf. HORÁCIO, *Epistulae* I, 2, 40-43

crítica funda a verdade, divisa as ilusões geradas pela bruma de nossa finitude humana. Não só temos de conviver com nossas ilusões, elas são o nutrimento tanto da vida como do conhecimento. P. ex., descobrimos que para Kant a maior parte das operações do entendimento e da razão se realiza inconscientemente, nosso cérebro encontra suas soluções enquanto dormimos, e o sonho é o que durante o sono nos mantém vivos e, pois, anima essas próprias operações.¹⁵

O que vem depois da primeira alínea que serviu de base a estas considerações é, diz Kant, uma mera recapitulação resumida do que ficou acertado na Analítica transcendental. Mas para ele essa recapitulação “pode restalecer a convicção, enquanto reúne em um ponto os momentos da mesma. A convicção é uma fé que assenta sobre razões objetivamente suficientes” (*KrV* B 848), enquanto a persuasão é uma ilusão retórica (cf. *idem*).

Arquipélago do conhecimento

Jens Kulenkampff (Erlangen) também escreveu um texto sobre essa mesma seção da *KrV*, intitulado: “O mar da ilusão e a ilha da verdade”.¹⁶ O mais curioso de seu artigo é que ele reproduz um trecho semelhante ao de Kant, traduzido por J. G. Hamann, mas incluído entre próprios escritos deste sem indicação de autoria¹⁷, ou seja, de que se tratava de um texto de David Hume em seu *Treatise of Human Nature*. London, 1739, reeditado em 1978 e 2000; mas sem que Kulenkampff por sua vez tenha também indicado a respectiva página onde o texto de Hume se encontra. Kulenkampff, no entanto, afirma que a pelo menos um leitor a autoria do texto traduzido por Hamann – frequentador da casa de Kant – era

¹⁵ Cf. ROHDEN, V. Representações não conscientes em Kant: versão preliminar. *Adverbium* (revista online / Campinas), v. 4, nº 1, pp. 3-9.

¹⁶ KULENKAMPFF, J. Das Meer des Scheins und die Insel der Wahrheit. *Strukturen der Wirklichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Kultur*, 2 (2001).

¹⁷ HAMANN, J. G. *Nachgedanken eines Zweiflers*. In: *Sämtliche Werke*, v. IV, hrsg. J. Nadler. Wien, 1952, pp. 364-370.

conhecida. Porque este, durante todo o tempo de preparação da *KrV*, trabalhara sobre o livro de Hume. Segundo Kulenkampff, Hume não questionou o princípio de causalidade, como Kant o pensava. Ele questionou a causalidade enquanto tida como constitutiva do mundo em si. Mas nem por isso percebeu que a questão não se coloca tanto na diferença entre coisa em si e fenômeno, mas entre subjetivo e objetivo, da “objetividade como signo da ciência do mundo”, como limite do conhecimento. Kant por sua vez descobriu uma nova ciência, a de que um certo número de conceitos em conjunto – as categorias – define o âmbito dos fenômenos objetivos ou o que é um objeto do conhecimento de experiência.

Kulenkampff admite que, do ponto de vista kantiano, o mapa de nossa navegação segura até a ilha do conhecimento é o sistema das categorias (cf. p. 22). Todavia não encontra na crítica de Kant a identificação do navegador pelo vasto mar da metafísica como o *Schwärmer* (o sonhador exaltado). Observa que isso de certo modo nos decepciona, pois enfim nos é lícito percorrer todo o globo, em relação ao qual Kant pretende estabelecer um mapa *a priori*. E Kulenkampff suspeita que o erro de Kant a este respeito resida em seu apriorismo. Pois é altamente improvável que as categorias de Kant esgotem o conceito de um objeto do conhecimento de experiência objetivo. O que este certamente nos ensina é que para haver objetos de experiência necessitamos conceitos. Contudo, pergunta, assim como tem de existir muitas ilhas, não poderiam existir também várias terras da verdade, províncias do saber e formas de conhecimento e ciência? E com isso não teria “a imagem de ilha e mar um sentido melhor?”- Caertamente não existe um *a priori* absoluto nem uma verdade definitiva. A filosofia é uma reflexão quase *a posteriori*.

Receio que Kulenkampff confunda *a priori* e *a posteriori* como condições temporais ao invés de lógicas. Em todo caso, ele tem razão de que para partirmos de viagem temos de ir armados de certos conceitos, senão não partiríamos. Certo é, porém, segundo observa justamente ele, que a terra da verdade é antes um arquipélago, cujos limites não conhecemos. E

certo é que a teoria do organismo da terceira Crítica completa e corrige os limites da doutrina das categorias da primeira; que além disso a segunda Crítica introduz o conhecimento prático, para o qual de algum modo a primeira preparara o terreno, limitando o conhecimento teórico; e que o conhecimento pragmático proposto pela *Antropologia* transcende as formas de conhecimento da academia. Também o ponto de vista regulativo e sistemático é condição necessária da ciência, como o é o juízo de gosto. Então se trata de navegar, de errar e iludir-se, para que a viagem da metafísica adquira sentido ou até frutos.

Apêndice

O texto que inspirou as considerações precedentes é o seguinte:

Agora não somente percorremos o **domínio do entendimento puro**, examinando cuidadosamente cada parte dele, mas também o medimos e determinamos o lugar de cada coisa nele. Este domínio, porém, é uma **ilha** fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis. É a **terra da verdade** (um nome sedutor), [B 295] circundada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira **sede da ilusão**, onde nevoeiro espesso e muito gelo em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras, e, enquanto enganam com vãs esperanças o **navegador errante** à procura de novas descobertas, envolvem-no em **aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco levá-las a termo**. Entretanto, antes de arriscarmo-nos a esse mar para explorá-lo em toda a sua amplitude e de assegurarmo-nos se se pode esperar encontrar aí alguma coisa, será útil lançar ainda um olhar sobre o **mapa da terra que precisamente queremos deixar**, para perguntar, primeiro, se não poderíamos porventura contentar-nos com o que ela contém, ou também se não teríamos que contentar-nos com isso por necessidade, no ca-

so em que em parte alguma fosse encontrado um terreno sobre o qual pudéssemos edificar; segundo, sob qual título possuimos essa terra e podemos considerar-nos assegurados contra todas as pretensões hostis. Se bem que já respondemos suficientemente a essas questões no curso da Analítica, uma recapitulação sumária das suas soluções pode fortalecer a convicção, enquanto reúne em um ponto os momentos da mesma (*KrV* B 294-295).¹⁸

¹⁸ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp.149-150. Os ne-
gritos são meus.