

# A APORÉTICA DA CRÍTICA. CONSIDERAÇÕES SOBRE O VÍNCULO ENTRE RETÓRICA E RAZÃO A PARTIR DA LEITURA DE KANT DE GÉRARD LEBRUN<sup>12</sup>

Núria Sanchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid)<sup>3</sup>

[nuriasma@filos.ucm.es](mailto:nuriasma@filos.ucm.es)

*O método crítico nos proíbe de atribuir um objeto a uma simples Ideia, mas ele nos ordena a pôr uma Ideia, se não há outro meio de compreender a possibilidade de um objeto dado*  
(G. Lebrun, 1993, p. 349).

**Resumo:** O texto ressalva a importância que a ordem do discurso figurado, especialmente o tropo da *silepse*, possui na Crítica de Kant. Toma-se como fio condutor a *aporética* interna da obra kantiana que Gérard Lebrun analisou em diferentes artigos, com o alvo de demarcar e traçar o verdadeiro alcance do que denominarmos neste trabalho uma retórica nos limites da mera razão. Este trabalho propõe-se contribuir para o esclarecimento da dependên-

---

<sup>1</sup> Recebido: 25-12-2011/Aprovado: 14-07-2012/Publicado on-line: 15-09-2012.

<sup>2</sup> Este artigo resulta da pesquisa realizada no âmbito do Projeto de Pesquisa *Natureza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), apoiado pelo MICINN do Governo de Espanha. Uma versão inicial deste texto foi apresentada sob o título “A anfibia da teleologia nos limites da mera razão. Sobre um suposto direito de se valer da retórica por uma excessiva ternura pela Metafísica” no colóquio de homenagem ao pensamento de G. Lebrun organizado pela Seção Regional “Gérard Lebrun” da *Sociedade Kant Brasileira* e celebrado na USP (Prédio Mariântonia) no 16 e 17 de agosto de 2011. Uma versão remanejada dessa intervenção foi discutida com o título de “Linguagem e sentido em Kant. A retórica dentro dos limites da mera razão”, no 29 de agosto de 2011 no âmbito do II Encontro Kantiano, sob gentil convite do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Agradeço as proveitosas observações recebidas durante a discussão posterior à leitura do texto dos professores Vera Cristina Andrade Bueno, coordenadora da sessão, Günter Zöller, da Universidade de Munique, e Claudio La Rocca, da Universidade de Genova. Os meus agradecimentos penhorados aos pareceres recebidos da revista *Philosophos*, que me fizeram úteis observações dirigidas a melhorar o presente texto.

<sup>3</sup> Núria Sanchez Madrid é Professora Doutora Contratada do Departamento de Filosofia Teorética da Faculdade de Filosofia da Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Espanha.

cia que o progresso do autoconhecimento da razão mantém com a formação de figuras retóricas – não só baseadas no descobrimento de analogias –, que formam parte da teoria kantiana da objetividade.

**Palavras-chave:** Crítica; Retórica; Aporética; Silepse

Com o alvo de colocar a função que a linguagem desempenha no pensamento de Kant partiremos da seguinte pressuposição hermenêutica, segundo a qual este pensador teria aplicado sobre a sua própria experiência filosófica, sem contemplações, uma avaliação que referiu ao estudo de Platão:

Observo apenas que não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreende-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção (KANT 2010a, A 314/B 370).

Não deveria surpreender o fato de que Kant tivesse uma consciência especialmente sensível sobre este desajuste entre o autor e a estrutura interna dos pensamentos dele, pois, como salienta na *Arquitectônica da razão pura*, os sistemas científicos costumam formar-se “por uma *generatio aequivoca*” (KANT 2010a, A 835/B 863), devido aos enganos que os “artesãos” que intervêm na sua formação sofrem com respeito à “articulação (a unidade sistemática) e os limites da ciência” (KANT 2010a, A 834/B 862). Os filósofos não poderiam isentar-se dessa reduzida perspicácia disponível sobre o andamento da pesquisa deles, algo que Kant adota como padrão para um modo de pensar. Esta obscuridade de que parte inevitavelmente o filósofo, à diferença do que acontece com o matemático e com outros *ar-*

*tistas da razão*, exigirá que o primeiro dirija uma atenção constante à interconexão das partes para manter a consistência da argumentação. A argumentação filosófica não pode esquecer-se de comprovar a relação que cada passo guarda com o todo, e Kant parece fazer desta operação um motor propriamente crítico, não especulativo, do exercício do pensar. Por este motivo, a *pars destruens* dum pensamento e a revisão do já pensado constituem para ele um procedimento produtivo bem mais confiável do que “enriquecer os [...] conhecimentos mediante simples Ideias” (KANT 2010a, A 602/B 630), comportamento que, como diz a célebre imagem da declaração de impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus, seria tão risível como um mercador pretender acrescentar o seu pecúlio por meio duns zeros apontados no livro de caixa. A metafísica dogmática acreditou ter encontrado nas Ideias um instrumento similar às construções geométricas ou aquelas características da álgebra, sem reparar no fato de o filósofo ter de renunciar a toda consideração do geral *in concreto* (KANT 2010a, A 734/B 762).

## I. A APORÉTICA DO PENSAMENTO KANTIANO.

Neste texto apontaremos justamente para a questão da claridade de consciência que o filósofo transcendental demonstrou ter face às últimas consequências das suas eleições conceituais. Propomos identificar nesta linha três *estruturas aporéticas*, na esteira da leitura proposta por Gérard Lebrun<sup>4</sup> e tomando de empréstimo a expressão a Gott-

---

<sup>4</sup> A maior parte deles publicados no volume *Sobre Kant*, R. Rodrigues Torres Filho (org.), São Paulo, Iluminuras, 2001. Outros foram recolhidos no livro *Kant sans le kantisme* (2009) e na edição brasileira do texto de Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2003).

fried Martin<sup>5</sup>, quer dizer, selecionaremos três territórios da obra crítica, nos quais, segundo expressão direta do estudioso francês, “a análise do mesmo tema conduz à asserções aparentemente inconciliáveis, conforme se muda de fio condutor”<sup>6</sup>. Tratar-se-ia de três paisagens que mudariam de aspecto segundo o procedimento de representação escolhido em cada caso. Por meio delas gostaríamos de atentar para a ascendência que em todas exerce o *tropo* da *silepse*, quer este fenômeno retórico afete às categorias em geral ou à categoria de causa em particular, quer diga respeito ao termo Providência no seio da História humana. Pelo termo *silepse* compreender-se-á, como é habitual no âmbito dos manuais de retórica<sup>7</sup>, uma espécie de zeugma complexo, quer dizer, um fenômeno linguístico que se verifica quando no uso de uma palavra, de uma expressão ou de uma construção sintática coexistem uma significação ou concordância reta com uma figurada e subentendida. Esperamos poder focalizar com ajuda delas a ascendência que, ao nosso juízo, esta figura retórica exerce sobre o estabelecimento dos limites da razão no pensamento kantiano, tomando a leitura que G. Lebrun fez de Kant como ponto de partida para sugerir conectar o conceito transcendental de *limite* da razão com o fenômeno retórico da *anfibia*<sup>8</sup>. Com efeito, Kant introduz uma forte conexão entre a operação de estabelecimento dos limites da razão e o risco anfibológico de não interpre-

---

<sup>5</sup> Vd. G. Martin, *I. Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin: W. De Gruyter, 1983. Para obter uma visão mais completa da leitura aporética, frente à reconstrução sistemática da obra de Kant, será útil consultar o trabalho de Gerhard Lehmann, “Kritizismus und kritisches Motiv”, in: Id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin: W. de Gruyter, 1969.

<sup>6</sup> “A aporética da coisa em si”, (LEBRUN 2001, 53); o texto foi publicado originalmente em *Cadernos da UnB*, Brasília, 1980, p. 201.

<sup>7</sup> Vd. A. Azaustre/J. Casas, *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel, 2004.

<sup>8</sup> Vd. Elio Donato. *Ars Maior*, III, 6, 3.

tar corretamente o uso do espaço vazio que o mesmo limite deixa sempre atrás de si, dificuldade salientada por textos da primeira Crítica como o seguinte:

O entendimento limita [...] a sensibilidade, sem por isso alargar o seu próprio campo e, ao adverti-la de que não deva aplicar-se às coisas em si, mas apenas aos fenômenos, pensa um objeto em si, mas apenas como um objeto transcendental que é a causa do fenômeno (e, por conseguinte, não é, ele próprio, fenômeno), mas que não pode ser pensado nem como grandeza, nem como realidade, nem como substância, etc., (porque estes conceitos exigem sempre formas sensíveis em que determinam um objeto). É por isso que ignoramos totalmente se está dentro ou fora de nós e se seria anulado conjuntamente com a sensibilidade ou se, abolida esta, permaneceria. É-nos lícito, se quisermos, dar a esse objeto o nome de númeno, porque a sua representação não é sensível. Porém, como não podemos aplicar-lhe nenhum dos nossos conceitos do entendimento, esta representação mantém-se para nós vazia e serve apenas para delimitar as fronteiras do nosso conhecimento sensível e deixar livre um espaço que não podemos preencher, nem pela experiência possível, nem pelo entendimento puro (KANT 2010a, B 344-345).

O trecho citado permite nos aproximar a uma primeira ambivalência relativa aos interesses da filosofia crítica, atinente às operações de restrição do uso legítimo das categorias ao espaço do sensível, devido ao fato de essa limitação vir acompanhada da aceitação de um âmbito *indisponível* para qualquer elaboração conceitual. A fim de conseguir um concerto semelhante de intuítos, Kant cunha o conceito do *problemático*<sup>9</sup>, termo que desempenhará uma função estratégica na restrição do conhecimento possível aos fenômenos. A estratégia ligada ao termo consiste em conectar a restrição da esfera dos objetos à condição da intuição sensível com a

---

<sup>9</sup>“Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida”. (KANT 2010a, B 310)

admissão de um *Objeto* indeterminado – um númeno *em sentido negativo* – que não responda a essa forma de doação, ao ter uma outra completamente alheia às condições de conhecimento que são próprias a nós, os homens. A abertura de um âmbito isento das condições de possibilidade do conhecimento parece funcionar na maquinaria de pensamento kantiana simultaneamente como último assento da execução dessa pergunta e garante o uso dos conceitos puros *a priori* do entendimento com uma orientação não teórica, mas prática, sem evitar, porém, a emergência de uma incômoda tensão entre ambos os alvos:

Se por objetos inteligíveis entendermos apenas objetos de uma intuição não sensível, para os quais não são válidas as nossas categorias e dos quais, portanto, não poderemos ter conhecimento (nem intuição nem conceito), teremos que admitir os númenos neste sentido apenas negativo; pois então apenas significam que o nosso modo de intuir não se refere a todas as coisas, mas tão-só aos objetos dos nossos sentidos, que a sua validade objetiva é, por conseguinte, restrita e, conseqüentemente, sobeja lugar para qualquer outro modo de intuir e, outrossim, para coisas que lhe sejam objeto. Mas então o conceito de um númeno é problemático, é a representação de uma coisa acerca da qual não podemos dizer se é possível ou impossível, porquanto não conhecemos qualquer outro modo de intuir que não seja a nossa intuição sensível, nem qualquer modo de conceitos que não sejam as categorias, e nenhum desses dois modos é adequado a um objeto extrassensível (KANT 2010a, A 286/B 342-A 287/B 343).<sup>10</sup>

Por um lado, a principal prova de legitimidade conceitual contida na *Crítica da razão pura*, quer dizer, a dedução transcendental das categorias, adverte-nos que o único uso adequado dessas funções de unidade do entendimento refere-se à intuição sensível, acrescentando que o esforço por

---

<sup>10</sup> Cf. 1982, AA 04: 316.

alargar a extensão desses conceitos para além de tal intuição “não nos serve para nada” (KANT 2010a, B 148). À vista de tais dados, Lebrun ressalva que “a finitude está inscrita nas próprias categorias”<sup>11</sup>, mas talvez seja útil lembrar-nos de que um outro sentido da causalidade, desta vez completamente independente das condições da sensibilidade, é um dado que está “incorporado” [*einverleibt*] (2008, AA 05: 105) em nosso ser, portanto é preciso considerá-lo como um princípio “objetivo”, que não demanda pesquisas específicas e não precisa ser pensado apenas problematicamente, pois podemos determiná-lo e até conhecê-lo assertoriamente. A *Crítica da razão prática* é rica nesse tipo de passagens, nas quais se salienta que a lei moral disponibiliza um “*Faktum* inexplicável” por meio de dados sensíveis, um *Faktum* que sinaliza em direção a um mundo inteligível puro (2008, AA 05: 43).

Um rápido olhar para textos como os referidos porá de manifesto que o regime de existência da finitude, longe de destinar o homem ao contato exclusivo com materiais sensíveis, o compele intimamente, por meio da presença que a lei moral possui no seu ânimo, a determinar um mundo inteligível. Quando Lebrun remete-se à “justa consciência que temos da independência das categorias relativamente ao sensível” (LEBRUN 2001, 58), previne-nos, como leitores da obra kantiana, do perigo de nos tornarmos “platônicos pela metade” (LEBRUN 2001, 59), ao fazer do númeno o objeto de uma intuição não sensível. Deste ponto de vista, será preciso ressaltar que, mesmo que “a independência das categorias comport[e] em si algo de capcioso [*Verfänglichliches*]” (LEBRUN 2001, 58), a nossa disposição à moralidade, quer

---

<sup>11</sup> Vd. “A aporética da coisa em si”, p. 56.

dizer, as condições de uma antropologia prática, evitam o risco. A prevenção não poderia ser mais oportuna, pois é o próprio Kant quem afasta de maneira decidida o “conhecimento evidente que produz um sentimento (o [sentimento] moral)” (KANT 2010b, AA 08: 403)<sup>12</sup> de um misticismo filo-platônico confiante em alargar o conhecimento racional até o suprassensível por meio da potencia de um sentimento. No agudo exercício de leitura que supõe “A aporética da coisa em si”, Lebrun pronuncia uma certa exprobração do proceder kantiano “Kant [...] se assemelha [...], por isso, de tempos em tempos, a esses filósofos dos quais zomba Platão, que, ‘como crianças, querem as duas coisas ao mesmo tempo’. O mais estranho é que ele as obtém, ao menos sob a forma de uma dupla posteridade: a epistemologia racionalista e o Saber absoluto” (LEBRUN 2001, 68). Paradoxalmente, foi Gérard Lebrun quem frisou a autêntica dimensão do ‘Apêndice à Dialética transcendental’ para demarcar suficientemente o campo da objetividade, propiciando que operações como “dar um objeto na Ideia” (KANT 2010a, A 670/B 698) deixassem de suscitar especiais receios no que diz respeito ao “monopólio da objetividade”. Seria preferível dizer que esse monopólio só poderia sobreviver graças à projeção de uma objetividade que não se dá para nós, que não se apresenta senão como subtração das condições da fenomenalização. Ainda que a identificação do númeno em sentido negativo com uma realidade paralela à experiência constitua um erro imperdoável e um inabalável atraso para atingir os fins do iluminismo, a razão faz do uso empírico do entendimento o seu objeto, um objeto, por sinal, não ilusório, mas completamente aceitável e

---

<sup>12</sup> Cf. Lebrun (2001, 59).

benéfico para os fins e a constituição sistemática da ciência:

[As Ideias transcendentais] têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, por quanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve, todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. Daqui deriva, é certo, a ilusão de que todas estas linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível (assim como se veem os objetos por detrás da superfície do espelho). (KANT 2010a, A 644/B 672-A 645/B 673)

A projeção de uma ordem não assentada na existência de objetos, mas na satisfação de carências subjetivas, mostra-se assim como complemento necessário da ciência e da objetividade adequada a ela, de maneira que a amplidão no que respeita ao significado que os conceitos puros do entendimento evidenciam ter ao adotar essa figura sistemática não será decerto desaproveitada pela razão prática. Temos a impressão de que uma *epistemologia* que escapa tanto ao *racionalismo* quanto ao *Saber absoluto* emerge com força em textos como esses, oferecendo materiais preciosos para a questão da transição do uso teórico ao prático da razão, que nos levará a uma segunda estrutura aporética, quer dizer, aquela constituída pela diferenciação entre o *significado* e o *uso transcendental* das categorias. O capítulo III da *Analítica dos princípios da Crítica da razão pura* apresenta do seguinte modo a diferença mencionada acima:

[A]s categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos), ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesse

conceito (KANT 2010a, A 248/B 305).

Um pouco mais à frente destaca-se que o significado transcendental das categorias, permanecendo desligadas nesse estado da sensibilidade, não daria para determinar objeto nenhum. Apesar destes compreensíveis e indispensáveis receios, a ontologia kantiana providencia um *uso figurado* das categorias, no qual proporíamos reconhecer um corolário da legitimação do significado objetivo de tais funções de unidade intelectual. Se este for o caso da progressão experimentada pelas categorias, não haveria dificuldades demais para assentir à observação de Lebrun que reproduzimos aqui:

[U]ma vez determinados os limites de seu sentido objetivo, podemos sem perigo nos referir ao seu sentido transcendental para visar significações não objetivas, cujo caráter não objetivo, aliás, é lembrado por isso mesmo. Não dá no mesmo tomar a causalidade como *exemplo* de um conceito e atribuí-la como *predicado* a um objeto. Aqui, eu aplico a relação causal e lhe dou um sentido; ali, eu me benefico do fato de que a significação “causalidade”, se bem que indefinível e, propriamente falando, inimaginável fora da experiência, também não é um não-senso. Portanto, a impossibilidade de conhecer está estipulada na permissão de compreender (LEBRUN 1993, 309).

O trecho concorda inequivocamente com a asserção que outro bom conhecedor da frutífera leitura que Kant fez de Hume, Michel Malherbe, pronunciou no tocante ao estatuto da finalidade no pensamento do primeiro filósofo. Segundo Malherbe, o idealismo da finalidade ocupa no seio da *Crítica* a posição de uma “*representação da racionalidade do real*, pensada, no conceito de unidade final, como produto conforme a razão dum Entendimento supremo [grifo nosso]” (MALHERBE 1980, 175), quer dizer, de uma estrutura de pensamento que, porquanto meramente subjetiva, carece de qualquer referencia a um objeto. A capacidade das ca-

tegorias não só para soletrar e permitir ler sem agramaticidades o campo da experiência, mas, além disso, a eventual disposição delas para exprimir uma espécie de sentido libertado da imagem do demiurgo e do artesão, quer dizer, uma inteligibilidade da natureza neutralizada com respeito a conjunturais traços teológicos, encontra a sua fenomenologia mais eloquente na “Conclusão” dos *Prolegômena* — na qual nos deteremos a seguir —, que uma leitura vagarosa e atenta rejeitaria considerar como prelúdio da hiper-ação do Espírito hegeliano ou com a sucessão de fases da História Universal, na qual estaria ausente o que os homens chamam de felicidade. Ainda que os escritos de Kant mais próximos à Filosofia da História contenham expressões que orbitem ao redor do motivo de uma sabedoria inconsciente da natureza — *natura daedala rerum* —, é importante não prescindir do fato de que a Natureza, por majestática que seja a sua presença nos textos, não age diretamente — poder-se-ia dizer que as sínteses dela são exclusivamente passivas e inspiradoras da ação do ser racional finito que é o homem —. Com efeito, lemos em *Zum ewigen Frieden* que “a natureza garante a paz perpétua pelo mecanismo mesmo das inclinações humanas” (KANT 2008c, AA 08: 368), sem que tal garantia exerça influência sobre o conhecimento teórico que teríamos do surgimento dela, mas sobre a confiança investida com o alvo de atingi-la.

## II. A CAUSALIDADE HERMENÊUTICA E O ANTROPOMORFISMO SIMBÓLICO.

À toa pretenderíamos expulsar da Metafísica as Ideias da razão, pois, como lemos na II secção do I livro da *Dialética transcendental* da primeira *Crítica* (KANT 2010a, A 324/B

380-381), o mais enigmático delas é que quanto mais nos aprofundamos na origem e procedência desse tipo de representações, mais se impõe a convicção de que também contribuem para a conformação do conhecimento possível. Kant caracteriza a Ideia da razão como uma estrutura de pensamento que considera a experiência determinada por uma totalidade absoluta de condições, manifestando assim uma exigência de sistematicidade que faz com que nenhum objeto dado na experiência possa ser adequado ao conteúdo que ela apresenta. No entanto, a Ideia não é fruto da imaginação, mas de uma faculdade superior de conhecimento, o que torna necessária a referência dela ao uso sistemático do entendimento. No *Apêndice à Dialética transcendental* comparece já um uso analógico da categoria de causa, que propomos denominar *causalidade hermenêutica*, contanto que se trate apenas do índice da *sutil* causalidade exercida pela razão sobre o conjunto de conhecimentos do entendimento, como mostra um dos textos mais exemplificadores da retórica da qual a *Crítica* precisa:

[P]odemos admitir nessa ideia [um fundamento da ordem do mundo], francamente e sem receio de censura, certos antropomorfismos, que são necessários ao princípio regulador de que aqui se trata. [...] Com isto não pode ser concebido o que seja em si mesmo esse fundamento originário da unidade do mundo, mas apenas como o devemos utilizar, o melhor, utilizar a sua ideia relativamente ao uso sistemático da razão, com vista às coisas do mundo (KANT 2010a, A 697/B 725).

A passagem pertence a um texto mais comprido, no qual Kant encena, primeiramente, um autêntico diálogo platônico, em que o filósofo transcendental, como um novo Sócrates, exigido pelo projeto iluminista, tenciona mudar a forma de pensar do dogmático e do cético, ao ressaltar que a suposição de um fundamento inteligível da ordem do

mundo seria o melhor meio para prevenir a confusão desse objeto na *Ideia* com um objeto capaz de receber predicados sensíveis. Em segundo lugar, no texto referido se pede licença para recorrer a “certos antropomorfismos”, como se fossem figuras estilísticas intrínsecas à razão, através das quais esquematizamos a unidade sistemática do mundo, representada numa Inteligência suprema que teria disposto tudo na natureza conforme a intenções sabias. Por último, salientamos que esse ser externo ao mundo faz às vezes de uma “ficção transcendental”, decorrente de um uso figurado das expressões as que a razão tem de recorrer a fim de responder devidamente a todas as perguntas que se coloca a si própria e que não poderia deixar sem resposta (KANT 2010a, A 476/B 504-A 484/B 512). E as ficções que interessam a Kant, diferentemente das procuradas pelos *Popularphilosophen*, se caracterizam sempre por ter uma origem absolutamente pragmática, quer dizer, elas são sempre meios adequados para cumprir um fim e nunca se consideram fins em si próprios. Frente aos objetivos habituais da retórica, sobretudo após a época que enlaçou lustre e honestidade nesta *ars*, à qual se refere Cícero no *De inventione*, os *tropoi* colocados pela própria razão não visam “mover os homens como máquinas a um juízo que na reflexão serena perderia nelas todo o peso” (2008b, § 53, AA 05: 327), mas contribuem para tornar visível a estrutura interna da razão. Por isso, é preciso demarcar a *Beredtheit* e a *Wohlredenheit* apropriada a uma Crítica da razão com respeito ao *Rednerkunst* ou *ars retorica* (2008b, § 53, nota, AA 05: 325) desonesto que gerou tantas falsas disputas no campo de batalha metafísico. A segunda apenas se propõe usar as fraquezas humanas em prol do proveito pessoal, mas a primeira interessa-se por encontrar as formulações e expressões mais

convenientes para introduzir diferenças onde antes havia confusão, de maneira que se poderia salientar que os tons mais retóricos nos textos de Kant concernem ao estabelecimento de limites entre representações e respondem aos objetivos da filosofia conforme o seu conceito cósmico mais do que o escolástico. Esta dependência que a razão mostra ter da retórica obedece ao fato de que o procedimento análogo ao do químico para isolar conhecimentos segundo a sua espécie e origem, evitando assim que se misturem indevidamente uns com outros, não poderia funcionar mecanicamente, sem que cada decisão fosse cuidadosamente argumentada, ao precisar da linguagem para cumprir o seu intuito, especialmente de uma metalinguagem que consiga tornar visível a função dos conceitos de reflexão, das estruturas de inteligibilidade da razão ou de princípios como o de conformidade a fim da natureza às formas de classificação lógica do entendimento. Naturalmente, o caráter discursivo da razão tem segundo Kant uma origem lógica, mas essa evidencia pode coexistir com a hipótese segundo a qual a organicidade da razão permite ao estudioso registrar toda uma “economia poética”<sup>13</sup> onde abundam os tropos e as figuras retóricas, dotados com frequência de valor heurístico.

Com efeito, a suposição de um Ser supremo é uma *suppositio relativa*, inteiramente sob controle do pensador que a faz entrar no jogo conceitual, de modo que não interessa em si própria, mas pelo serviço que presta à pesquisa sistemática da natureza. Se falássemos de uma *suppositio absoluta*

---

<sup>13</sup> Tomamos em empréstimo a expressão ao volume já clássico do prof. Leonel Ribeiro dos Santos, *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994), onde se defende com força e clareza a oportunidade de recorrer à retórica, e concretamente à metafórica, para ler a obra de Kant, de uma maneira bastante próxima às considerações de G. Lebrun. Vd. L. Ribeiro dos Santos, vd. *op. cit.*, pp. 669 e 672.

não haveria essa liberdade, visto que a suposta coisa imporia com força a sua presença por cima das expectativas subjetivas do pesquisador<sup>14</sup>. Em uma carta a Marcus Herz datada de 8 de abril de 1766 (KANT 1922, AA 10: 39), Kant considera o sintagma *fictio heuristica* sinônimo de *hypothesis*, cujo uso correto regula uma inteira seção da *Disciplina da razão pura*<sup>15</sup>. Graças à interposição da ficção crítica, Kant ganha o direito de pronunciar-se assim um pouco à frente do texto do Apêndice à Dialética transcendental citado acima:

[D]eve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente (KANT 2010a, A 699/B 727).

A passagem referida funciona unicamente se os falantes percebessem essa comunidade de *referência*, mas quiçá não abrangente do *sentido*, entre as duas expressões. No § 68 (KANT 2008b, AA V: 381-384) da *Crítica do Juízo* adverte-se novamente nesse direito para o tropo “crítico” da *silepse*, que o sentido comum do falante de uma língua materna enxerga sem precisar de instruções específicas, de modo que ao usar termos como sabedoria, economia, providência ou benevolência da natureza, no campo da física não se formaria com eles um Ser supremamente inteligente. O uso crítico da retórica procede de uma ruptura prévia com a

---

<sup>14</sup> Sobre esta diferença que afeta ao modo de pensar, *vd.* (KANT 2010a, A 676/B 704 e A 679/B 707).

<sup>15</sup> “Os conceitos de razão [...] são meras ideias e não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência, mas não designam por isso objetos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. São pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se sairmos deste campo, são meros seres de razão, cuja possibilidade não é demonstrável e que não podem também, por hipótese, ser postos como fundamento da explicação de fenômenos reais”. (KANT 2010a, A 771/B 799):

conceição empirista da linguagem. Os empiristas supunham que as palavras significam ideias que o falante tem na mente, ao invés de referi-las, como deveriam de ter feito, a objetos reais. Portanto, todos os mal-entendidos poderiam se dissolver caso se aumentasse a referência objetiva dos termos e se diminuísse a subjetividade que os percorre. Locke denunciava a excessiva preocupação dos filósofos pelas palavras<sup>16</sup>, e Condillac, no *Art de penser*, defendia que “as palavras devem de ser para as ideias de todas as ciências o mesmo que as cifras para as ideias da aritmética”.

O radicalismo da oposição entre palavras “dotadas de sentido” e palavras “esvaziadas dele” não admitia possibilidade nenhuma de manifestar a organização sistemática da razão, impedindo que se dispusesse de um uso simbólico-ficcional das categorias. A Crítica reagirá contra a concepção empirista da linguagem, a fim de dotar a Metafísica de uma *plataforma discursiva* qualificada para expressar as necessidades subjetivas – apresentadas sob o regime da *Bedürfnis* – da razão, a qual, por sua vez, – como lemos em *Que significa orientar-se no pensamento?* – “não sente, mas compreende a carência dela e produz por meio do impulso cognoscitivo o sentimento da necessidade” (KANT 1995b, AA 08: 139, nota a pé). Uma ordem hermenêutica do discurso nascerá, assim, para dotar mandamentos racionais de um referente linguístico, como acontece com o *apelo* [*Geheiss*] (KANT 2008b, *Einl.*, § VI, AA 05: 188) – não “mandamento” como se diz às vezes, pois no texto original aparece o termo indicado, não *Gebot* – do Juízo para proceder sempre que possível conforme a adequação dos produ-

---

<sup>16</sup> Vd. *Ensaio*, livro III, cap. 3 “Dos termos gerais”, § 11 *O geral e o particular são criaturas do entendimento*.

tos e formas naturais à nossa faculdade de conhecer.

Kant poderia ter declarado definitivamente em crise o uso empírico das categorias, porém, escolheu salvaguardar um sentido delas carente de aplicação empírica, mas provido de uma relação simbólica com aquele uso legítimo. Afirmar, como se lê no § 67 da *Crítica do Juízo*, que o exemplo dado pelos produtos orgânicos nos dá licença, ou mesmo, nos *apela* – o texto diz que nós nos vemos *berufen* (KANT 2008b, AA 05: 379), isto é, apelados – a esperar de-la um cenário exaustivamente conforme a um fim, apenas traz consigo uma máxima, quer dizer, um princípio prático subjetivo de caráter regulador que alarga o conceito de natureza por meio de uma perspectiva final.

A conclusão dos *Prolegômena* é especialmente eloquente com respeito a uma operação fundamentalmente linguística que favorece os interesses da Metafísica. Referimo-nos àquilo que Kant denomina *antropomorfismo simbólico*, enfrentado tanto ao *grosseiro*, que atribui a Deus uma figura humana, quanto ao *sutil*, que alastra até o Ser supremo as imperfeições do finito, que Baumgarten já tinha criticado na sua *Metaphysica*. Nos §§ 57 e 58 da obra mencionada, a eficiência causal de uma razão indeterminada tem um caráter mais semântico do que teológico, parece herdeira da causa final aristotélica em mais de um aspecto, e faz com que a ordem da natureza em si própria nos pareça algo divino. Esses textos só poderiam ser compreendidos se atentarmos para a recepção kantiana do ceticismo de Hume. Com efeito, o antropomorfismo simbólico acrescenta as regras aconselhadas por Hume para as analogias certas e consegue, assim, abrir uma via intermediária entre o deísmo e o teísmo, demarcando um espaço reservado para a interpretação. No §57, Kant ressalva que as Ideias transcendentais conduzem-

nos até onde o fenomênico – espaço cheio – e o numênico – espaço vazio – entram em contato, de modo que essa operação concede consistência ao *conceito de conexão efetivamente real* entre o conhecido e o completamente desconhecido para nós. Tal conceito, por um lado, toma como objeto, não uma coisa, qualquer que for, mas uma *relação*; por outro, ensina-nos a *residir no limite* do uso lícito da razão e convence-nos da possibilidade de satisfazer simultaneamente a mandamentos que parecem contraditórios, um privilégio peculiar a seres de fronteira como nós:

Se, com a proibição que manda evitar todo uso transcendente da razão pura, vinculamos o mandamento, em aparência conflitante com ela, de ir até os conceitos que estão fora do campo de uso imanente (empírico), tomamos consciência de que ambos podem subsistir lado a lado, mas apenas até o limite de todo uso permitido da razão (KANT 1982, § 57, AA IV: 356-357).

Esse modo de proceder disponibiliza uma *imagem sensível* [Sinnbild] do limite que vindica os direitos da *causalidade final* como *parergon* da ontologia crítica. Kant não ignora a profundidade especulativa da teleologia aristotélica, mas a desliga de toda apropriação mística ao colocá-la a serviço da razão. Assim, a relação entre algo conhecido por nós e outra coisa inatingível para nós torna-se o fundamento da forma racional do mundo.

### III. A PROVIDÊNCIA COMO FIGURA RETÓRICA: A RAZÃO E O CAMPO DA HISTÓRIA.

A função que a Providência – por vezes, denominada *Vorsorge*, outras vezes como *Fürsorge*, como nos escritos sobre as raças humanas – cumpre na economia poética do texto kantiano revela-nos uma terceira estrutura aporética que diz

respeito ao espaço da história, talvez a mais polêmica do elenco que propomos aqui. Kant interessa-se pelo fenômeno da adaptação dos diferentes grupos humanos às zonas climáticas do globo terrestre como espaço de aplicação da validade heurística e reguladora das Ideias da razão, no qual se encontra uma espécie de *pendant* do assim chamado “formal de toda verdade” (KANT 2010a, A 294/B 350). De fato, se o formal de toda verdade consiste na concordância que as representações mantêm com as leis do entendimento, o *formal do sentido*<sup>17</sup> faria alusão à concordância que as classificações mantêm com as máximas da razão. Do encontro entre tal fenômeno, pertencente à antropologia e à geografia física, e o dispositivo de máximas racionais surgirá um *sentido sem intenção*, que, segundo Lebrun, torna a beleza, a vida e a história em Kant, que mais à frente fascinarão os pensadores românticos, «domínios de interpretação” (LEBRUN 1993, 639). Só se mantivermos a pesquisa da ordem que a Natureza manifesta nas diferenças raciais no limite fixado pela linha divisória entre uma inflexível determinação e o mero acaso teremos oportunidade de enxergar a causalidade técnica dela, que apenas por uma ilusão infelizmente antropocêntrica reduziríamos a um proceder causal segundo a representação de fins. Com efeito, depois de analisar com rigor a homonímia oculta no conceito de finalidade, o princípio no qual se assenta o Juízo teleológico deixa “indeterminado se a finalidade das [formas naturais] é *intencional* ou *não intencional*” (KANT 1995a, § IX, AA 20: 236). O § 61 da *Crítica do Juízo teleológico* da terceira *Crítica* ressalva que isso não é a mesma coisa que o *Naturforscher* in-

---

<sup>17</sup> No trabalho preliminar à nossa tradução ao espanhol do escrito de Kant *Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia* propusemos esta denominação; vd. *Logos*, 37 (2004), p. 36, nota a pé 4.

troduzir na sua pesquisa “um princípio a mais”, o que seria completamente legítimo em sentido regulador, ou que “uma nova causalidade” for recebida na ciência da natureza, caindo-se então no erro da superstição.<sup>18</sup>

Mas a incômoda anfibia do termo “Providência” tem uma ascendência ainda mais forte em textos como a *Ideia de uma historia universal de um ponto de vista cosmopolita*, evidência de que o *theós* da Metafísica clássica deixou de constituir o último fundamento do exercício da *theoria* para garantir a confiança que os homens podemos abrigar na nossa ação e no sucesso dela. Aqui a *Vorsorge* aparece como motivo de confiança, como fé necessária no possível sucesso do desenvolvimento dos fins que a espécie humana deve levar a termo por si própria, sem se servir de apoios alheios. Lebrun não teve dúvidas para tachar essa operação de *ideológica*, de *simili-teoria*, algo que transformaria, subrepticamente, uma postulação em um saber<sup>19</sup>.

Aqui aparece uma suspeição frente à possibilidade de que a razão pura prática *construa uma teoria* baseada num princípio inadmissível do ponto de vista teórico, ainda que gerado para satisfazer às exigências do uso prático da razão,

---

<sup>18</sup> “O conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é pois pelo menos *um princípio mais*, para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam. Então nós introduzimos um fundamento teleológico quando atribuímos, a um conceito de objeto, causalidade a respeito de um objeto, como se ele se encontrasse na natureza (não em nós), ou representamos até a possibilidade do objeto segundo a analogia com uma tal causalidade (semelhante à que encontramos em nós) e por conseguinte pensamos a natureza *tecnicamente*, mediante a sua própria faculdade. É por isso que se não lhe atribuímos uma tal forma de atuar, a sua causalidade teria que ser representada como um mecanismo cego. No caso de, pelo contrário, atribuímos causas atuantes com *intencionalidade*, por conseguinte no caso de colocarmos no fundamento da teleologia, não meramente um princípio *regulativo* para o simples julgamento dos fenômenos –aos quais a natureza, segundo as suas leis particulares, deve ser pensada como estando subordinada – mas também um princípio constitutivo de dedução dos seus produtos a partir das suas causas, então, nesse caso, o conceito de um fim natural já não pertenceria à faculdade do juízo reflexiva, mas sim à determinante”. (KANT 2008b, §61, AA 05: 360)

<sup>19</sup> Vd. “Uma escatologia para a moral” (KANT 2003, 104-105).

quer dizer, uma *teoria prático-dogmática* — apresentada nos *Progressos da Metafísica* (KANT 1985, AA 20: 307) — originada do intuito de não permitir que os esforços da ação humana sejam vãos, sem cair por isso na preguiça de uma *ignava ratio*. Nesse contexto, encontra justificção também a figura, pertencente à retórica posta em obra pela *Crítica* — uma *retórica nos limites da mera razão* —, da *garantia* da paz perpétua que a Natureza providencia “pelo mecanismo mesmo das inclinações humanas” (KANT 2008c, AA 08: 368). Tudo aqui parece apontar para um excesso de zelo que concerne às condições de reforma progressiva do mundo conforme a gramática de um mundo inteligível, mas o *Apêndice à Dialética transcendental*, texto exaustivamente analisado por Lebrun, salienta que justamente a função desempenhada pelas Ideias da razão é a determinação do “futuro sistemático” do entendimento. Com efeito, essas Ideias, como é bem sabido, são o instrumento para desenvolver a *ordem do regulativo* em Kant, portanto todas possuem uma *função heurística* com respeito ao conhecimento empírico, que, segundo vimos no antropomorfismo simbólico, “atinge apenas a linguagem e não o objeto próprio” (KANT 1982, § 57, AA IV: 357), isto é, não é ostensiva da constituição de qualquer objeto. Kant louva os filósofos honestos de todas as épocas por terem preferido, entre as expressões sinônimas [*gleichbedeutende Ausdrücke*] “sabedoria da natureza” e “sabedoria divina”, em geral a primeira em detrimento da segunda, com o fim de manter a linguagem afastada [*zurückhalten*] de declarações inadmissíveis e de reverter [*zurückweisen*] a razão ao seu campo próprio, quer dizer, à natureza. O leitor perceberia melhor a estreita união entre a linguagem figurada e o trabalho conceitual da *Crítica* caso atentasse para o fato de que a primeira opção, a me-

lhor recebida pelos filósofos de todos os tempos, é justamente a figurada, a trópica, pois a natureza apenas poderá considerar-se sábia com a ajuda do seu fundamento ideal.

Tudo parece indicar em Kant que o campo da História também devia procurar *tropoi* à sua altura, de modo que houvesse espaço para uma *Weltgeschichte*, em que não se desenvolve o Espírito, mas se lê a história ocorrendo segundo um fio condutor que desvela a verdade contida na I Proposição do escrito *Ideia de uma história [...]*, onde se sustenta que todas as disposições do gênero humano estão destinadas a desenvolver-se algum dia conforme a um fim. Caso a História tivesse de tornar-se uma “dimensão necessária da existência humana”, essa transformação não poderia conter nada quer de dogmático, quer de ideológico, já que se trata de uma ficção útil e submetida à rigorosa disciplina da razão. O seguinte trecho do mencionado opúsculo kantiano declara que a História é o sistema dos esforços dos diferentes povos para resolver os problemas mais difíceis da espécie humana, dentre os quais se sobressaem dois, i.e., a educação e a instituição de um Estado civil que administre universalmente o Direito. Kant chega a fazer da contribuição das diferentes culturas e épocas para essa tradição de esforços comuns a chave da continuidade histórica:

[E]sta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um sistema, aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas. Pois, se partirmos da história grega, como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguimos sua influência sobre a formação e degeneração do corpo político [*Staat-skörper*] do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos episodicamente a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco

até nós justamente por meio destas nações esclarecidas [*aufgeklärt*] – descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política [*Staatsverfassung*] em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras). Consideremos em todas as partes apenas a constituição civil e suas leis e a relação entre os Estados, e veremos que ambos, pelo bem que contêm, serviram por um certo tempo para elevar e glorificar os povos (e com eles também as artes e as ciências), mas, por meio dos vícios que lhes estão ligados, tornam a destruí-los, porém de tal modo que sempre permaneceu um germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento (KANT 2003, IX proposição, AA 08: 129-130).

A nosso ver, textos como esses desimpedem o espaço histórico de toda dependência no que diz respeito a uma força superior à ação por liberdade dos homens. De fato, as ações deles não se veem deturpadas enquanto mera aparência ultrapassável da Ação do Espírito, e a reflexão sobre a aparente desordem que percorre os assuntos humanos – conteúdo da *Weltgeschichte* – não terá outro resultado senão o de determinar a contribuição que cada época histórica deu para impulsionar o advento do iluminismo. A constituição de uma ordem mundial comprometida com os fins do cosmopolitismo é a obra comum que permitirá decifrar as pretensões ocultas da ação das comunidades humanas. É possível identificar nesses *anthrópina prágmata* a subsistência de interesses e tendências que reúnem todos os seres racionais finitos, até atingir a fundação de uma constituição civil, “que é o supremo grau na ascensão artificial da boa disposição da espécie humana para chegar ao fim último de sua destinação” (KANT 2009, “O caráter da espécie” AA 07: 327-328).

Decerto o plano dos textos de Kant sobre o continente “História” que revela maior cumplicidade com o pensamento de Hegel é aquele da reflexão sobre o *gênio*, uma força

inefável por definição, enquanto responsável por que uma obra de arte possa parecer natureza. Poderia ser proveitoso salientar conclusivamente quatro pontos expressivos do modo de proceder desta força, extraídos, ainda que não segundo a ordem expositiva de Kant, da análise contida no § 46 da *Crítica do Juízo*, com o fim de conferir a tal causalidade o estilo com que os homens agem no âmbito histórico-político. *Primeiramente*, não há abordagem genética da obra de arte genial, nem sequer a obra encerra algo semelhante a uma mensagem enigmática que algum privilegiado poderia interpretar algum dia da maneira mais correta. Uma vez que a arte provém da invenção e não do descobrimento (KANT 2009, § 57 C, AA 07: 224), deve-se perder a esperança de estragar o produto genial através do esclarecimento de sua confecção. *Em segundo lugar*, o artista genial não produz absurdos originais [*originalen Unsinn*] (KANT 2008b, § 46, AA 05: 308), que fizessem dele um *Schwärmer* mais. Bem pelo contrário, deve alumbrar obras exemplares que vivifiquem o ânimo do espectador mediante Ideias estéticas, pois o gênio está em comunicação tão inequívoca quanto misteriosa com as fontes últimas da atividade vital humana. *Em terceiro lugar*, o gênio, como força produtiva, pertence ao campo da pura potência criadora, não de uma causa eficiente que procedesse conforme a regras e leis. O gênio ultrapassa, assim, todas as previsões dos indivíduos, que tradicionalmente encontram nele um espírito protetor ou um custódio, isto é, um *genius*. *Por último*, a obra genial não se relaciona por si própria com uma comunidade nem ingressa no circuito do progresso e da cultura. A série dos artistas geniais forma um *génos*, uma linhagem à parte, que progride paralelamente aos ciclos gerativos de que temos conhecimento. Não dispomos de analogia nenhuma, por-

tanto, que nos desse licença para desmascarar a causa genial, cujo destino parece ser o de levar a capacidade de compreensão dos homens aos limites mais extremos. As Ideias estéticas, sempre presentes quando se trata da arte bela, exemplificam esta máxima liberdade do gênio, que a poesia, por exemplo, manifesta. As peças dessa arte bela contêm representações parciais, ou anexas a um conceito, que procrastinam *sine die* o descobrimento de uma expressão definitivamente adequada para o significado que trazem consigo. No fundo, seria incorreto considerar que essas Ideias sejam metáforas. Ganharíamos alguma coisa ao ressaltar que consistem em *metáforas contínuas* — das quais Jorge Luis Borges propôs estivesse constituída a escrita do Deus —, contanto que propiciem uma deslocação continuada dos termos pelos escaninhos representados por todas as atribuições semânticas possíveis, o que favorece o fato de que amiúde se refiram a entes invisíveis, como o reino dos bem-aventurados, o inferno, a eternidade ou a criação. Todos estes elementos introduzidos pela teoria kantiana do gênio conduzem-nos à existência de uma *causalidade invisível*, bem diferente daquela que se mantém ativa na História:

Como seria, pois, se expressássemos a palavra francesa *génie* mediante o alemão *eigentümlicher Geist* [espírito pessoal]? Pois nossa nação se deixa persuadir que os franceses têm uma palavra para isso procedente da sua própria língua, palavra que não possuiríamos na nossa, mas a teríamos tomado de empréstimo a eles, quando na verdade eles mesmos a tomaram emprestada ao latim (*genius*), onde não significa outra coisa senão um espírito pessoal.

Mas a causa pela qual a originalidade modelar do talento é denominada com esse nome místico é que quem tem esse talento não pode explicar para si mesmo os arroubos dele, nem tampouco tornar compreensível para si mesmo como chega a uma arte que não pode aprender. Pois *invisibilidade* (da causa de um efeito) é um conceito acessório de espírito (de um *genius* que se associou ao talentoso já no

seu nascimento), cuja inspiração ele como que apenas segue. As forças mentais têm, no entanto, de ser harmoniosamente movidas pela imaginação, porque do contrário não se vivificariam mas se perturbariam mutuamente, e isso precisa ocorrer por meio da *natureza* do sujeito: pode-ser por isso denominar gênio também o talento “por meio do qual a natureza dá regra à arte” (KANT 2009, § 57, AA 07: 225-226).

Segundo Lebrun, a invisibilidade dos motores da criação genial será recuperada pela noção hegeliana da ação de um Espírito livre, que, tão pouco quanto o gênio, se caracteriza pelo elemento da transição, marcado pela contingência, ou pela dissolução do acaso. O Espírito, ao contrário, quebra e transforma as causas – como lemos na *Ciência da Lógica* (IV 707) –. Mas o mesmo intérprete salienta que a “presença” da Providência na História não acarreta “ação” (LEBRUN 2009, 290s.) por parte dela, pois a Providência, como algumas Reflexões confirmam<sup>20</sup>, identifica-se com a sabedoria disposta no começo dos tempos em vista do futuro, enquanto o *concursum* divino pressuporia a intervenção singular do *Artifex* a fim de conservar e dirigir as coisas singulares, fato que impediria definitivamente colocar a pergunta pelo sentido dos acontecimentos históricos. No mundo em que está presente o *concursum* divino não há surpresas. Se o Saber Absoluto for um aristotelismo desprovido do mundo sublunar – como afirma Lebrun no artigo “Nota sobre a *práxis* em sentido hegeliano” –, quer dizer, um aristotelismo onde apenas subsistiria a *prote philosophia*, Kant seria o mestre de fazer da História uma região intermediária entre um sistema inatingível e uma loteria inadmissível, quer dizer, da terceira via entre a recusa da indeterminação e a reivindicação dos direitos do contingen-

---

<sup>20</sup> Rfl 6172, AA 18: 477 e Rfl 5632.

te, que não deixa de ser o único território disputado pela História<sup>21</sup>. É inegável que a densidade hermenêutica da história abriga uma ultrapassagem das ações dos indivíduos pelo sentido contido na Ideia da razão, de modo que a “confiança na natureza das coisas [...] nos força a ir aonde não queremos ir por vontade própria” (KANT 1993, AA 08: 313). Mas, ao mesmo tempo, ainda que as ações dos homens só se esclareçam com o passar das gerações como desenvolvimento de uma Ideia, a necessidade de a História dispor dum fio condutor parece responder à exigência racional de demarcar a esfera do dever do curso da natureza, quer dizer, ao fato que “[o] dever não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza” (KANT 2010a, A 548/B 576). A pergunta pelo sentido da História não poderia dar-se em termos absolutamente imanentes, pois é um lugar de encontro das dimensões transcendental e metafísica da liberdade da vontade, como aponta oportunamente o começo de *Ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita*. Nela coexistem dois regimes legais heterogêneos.

#### IV. CONCLUSÕES.

Como dizíamos no começo destas páginas, seria errado identificar a *Crítica* com um sistema de conhecimentos prontos para ser aprendidos, quer dizer, como uma *Lehre* já disposta a ser aplicada. O referente direto dela é, pelo contrário, o modo de pensar, cuja mudança é um dos fenôme-

---

<sup>21</sup> No cap. XVI de *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun identificava este caminho intermediário com o exercício da reflexão, da qual declarava o seguinte: “situa-se no ponto onde o acaso é nem admissível nem reabsorvido —onde as configurações não são nem premeditadas nem fortuitas” (1993, 635).

nos mais difíceis de conseguir por motivos que interessarão à questão sobre o que seja o homem. Com efeito, como diz Kant numa carta a Marcus Herz, de 11 de maio de 1781 (KANT 1922, AA 10: 269), para consegui-lo, primeiramente, precisarmos de possuir o antigo *modo de pensar*, a fim de levá-lo progressivamente até à direção contrária por meio de sucessivas impressões. E justamente por isso o autor da *Crítica* não podia permanecer alheio às reviravoltas. Em 1763, no escrito *Sobre o único fundamento de prova da existência de Deus*, Kant reservou um termo específico para uma ordem de causalidade, por ele chamada de artística — mencionada como *künstliche Anordnung* e *künstliche Verfügung* — e diferente da percebida no plano das leis universais da natureza. Por volta de 1790, a mesma inquietude com a fundamentação *de iure* de tal pressuposto viu-se desligada do discurso teológico e começou a referir-se à *reflexão*, a mais eficaz *ancilla theologiae* (LEBRUN 2009, 288) segundo Lebrun, segundo quem o verdadeiro conteúdo dela seria a distância que Kant teria tomado da *Metafísica leibniz-wolffiana*, com o intuito de pensar novamente os textos dessa tradição e de emitir um juízo imparcial sobre eles. Mas essa *Metafísica* não chegaria a ser completamente destruída e, portanto, a *Crítica* não encontraria o seu equilíbrio definitivo até tirar da obscuridade uma nova instância transcendental oculta debaixo das imagens do Deus-arquiteto (LEBRUN 1993, 323). Tal instância já estava presente e ativa no plano do conhecimento dos fenômenos, mas só uma *Crítica* da faculdade do Juízo seria capaz de *isolá-la* como elemento independente e de *torná-la visível* como tal. Gostaríamos de ter podido perguntar ao *maître à penser* de um Kant dispensado do kantismo se as três estruturas aporéticas mencionadas delineariam “o traçado topográfico da “verdadeira teodi-

ceia” (LEBRUN 2001, 92) ou se, pelo contrário, pertenceriam a um “produto fantasmático da finitude” (LEBRUN 2001, 7) para desempenhar sob esse estatuto a função de um verdadeiro *pharmakon* da razão. Se for esse o caso, Kant teria preferido insistir na força concentrada nessa “pequena parte do cérebro que chamamos de pensamento”, e da qual “fa[ze]mos [...] o modelo do universo inteiro”, que o Filón dos *Diálogos* de Hume quis pôr em causa, ao invés de inaugurar o caminho para o especulativo, decisão que mais à frente Hegel, injusto com as bases reflexionantes do projeto crítico, lhe censurará por não ter tomado. Se a “retórica nos limites da mera razão” é prescindível e ultrapassável, ou se, pelo contrário, trata-se da máxima condensação, ou mesmo da quinta-essência de uma razão que pretende compreender-se subjetivamente, eis a questão que nos interessava levantar no âmbito desta intervenção. Talvez a única resposta adequada ao problema nos leve a situar uma indefectível anfibologia de algumas estruturas de pensamento kantianas no eixo da Crítica, como um traço peculiar da entrada da Metafísica na sua época de maturidade, na qual, como os adultos mostram frente às crianças, essa ciência já estará preparada para compreender devidamente, sem ingenuidades nem excessos, os sentidos figurados que a própria natureza da razão produz.

**Abstract:** The article focuses on the significance that the figural order of discourse, especially by means of *syllepsis*, has in Kant’s Critique. We follow as a thread the internal *aporetic* of Kant’s Writings, which the Kantian scholar Gérard Lebrun examined in different articles, in order to outline the reach of what the article displays as a Rhetoric within the limits of mere Reason. This work proposes to contribute to the clarification of the reciprocal dependence between the progress of the self-knowledge process of reason and the formation of rhetorical figures – not only based on the discovery of analogies – which form also part of Kantian theory of objectivity.

**Keywords:** Critique; Rhetoric; Aporetic; Syllepsis.

## REFERÊNCIAS

LEBRUN G., *Kant sans le kantisme*. Paris: Fayard, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. R. Rodrigues Torres Filho (org.). São Paulo: Iluminuras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kant e o fim da metafísica*, trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KANT I., *Crítica da razão pura (KrV)*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 7<sup>a</sup>. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010a.

\_\_\_\_\_. Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia, trad. V. Rohden. *Studia Kantiana*, n. 10 (2010b), pp. 154-170.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmatic*, trad. de C. A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*, trad. de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*, trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

\_\_\_\_\_. *A paz perpétua*, trad. de A. Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, R. Terra (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. In: Kant, I., *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995a.

\_\_\_\_\_. Que significa orientar-se no pensamento?. In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995b, pp. 39-55.

\_\_\_\_\_. Teoría y práctica. Trad. De M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os progressos da metafísica*. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1985.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Briefe (1747-1788)*, Paul Menzer (ed.). Berlin: Akademie Ausgabe, 1922 (2. Auflage).

MALHERBE M., Kant ou Hume. La raison ou le sensible. Paris: Vrin, 1980.