

## Tinha Kant um conceito de espírito?

### Resumo

*Diante da importância que o conceito de espírito adquiriu no idealismo alemão e, particularmente, na filosofia de Hegel, coloca-se a questão se Kant tinha um conceito de espírito. Uma leitura apressada sugeriria que o eventual uso do termo Geist não chega a se cristalizar num conceito consistente. Maior atenção ao detalhe do texto kantiano, entretanto, revela que nele se esboça um conceito de espírito em dois complexos temáticos distintos, um teórico e prático (ligado à noção latina de mens) e outro estético (ligado às noções latina de genius e francesas de génie e esprit).*

**Palavras-chave:** Espírito . Crítica . Estética . Metafísica . Psicologia . Pneumatologia

### Abstract

*Compared with the high significance of the concept of spirit in German Idealism, especially in Hegel's philosophy, it may seem that Kant doesn't have a particular concept of spirit. More attention to the details however shows that he uses the term 'Geist' in two distinct contexts, affording elements for a concept of spirit in both. First, there is his use in a theoretical and practical context, associated with the latin mens; then, there is an aethetical use, associated with the latin genius and the french génie and esprit.*

**Keywords:** Mind . Spirit . Criticism . Aesthetics . Metaphysics . Psychology . Pneumatology

---

\* Professor do Depto. de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Diante da enorme importância que o conceito de espírito adquiriu no idealismo alemão, tornando-se inclusive o conceito central da filosofia de Hegel, o estudioso daquele período da história da filosofia pode ter a impressão de que Kant não tinha um conceito próprio do espírito.

Isto é correto se é tomado como referência o lugar que ocupam na filosofia crítica conceitos como entendimento, razão, liberdade etc., em relação aos quais Kant forneceu tanto definições quanto elaborações que iniciaram uma nova era na filosofia. Comparado com estes conceitos centrais, parece sequer haver um conceito de espírito na filosofia transcendental.

O que se pretende mostrar aqui é que esta impressão inicial não corresponde inteiramente à verdade do texto kantiano. Analisando mais atentamente a obra de Kant, constata-se uma intensa reflexão sobre dois complexos temáticos demarcados pelo termo 'espírito'. Numa perspectiva histórica mais abrangente, constata-se mesmo que Kant exerceu uma influência decisiva no destino posterior de ambos os complexos.

Em relação ao primeiro a ser considerado, Kant marca o encerramento de uma determinada maneira de conceber o espírito, a saber, na metafísica, como certa substância intelectual separável do corpo ou da matéria. Aqui é criticada e abandonada a tradicional concepção substancialista do espírito, sendo admitida apenas sua concepção funcional; na qual, entretanto, cede lugar às faculdades específicas, particularmente a razão e a vontade.

Em relação ao segundo complexo temático a ser esboçado aqui, Kant contribuiu para desencadear reflexões que foram decisivas no desenvolvimento tanto do idealismo quanto do romantismo alemães, ao introduzir a noção de espírito como princípio vivificante do ânimo no âmbito da estética e, em particular, da reflexão sobre a arte. Se isto justifica ou não falar de um novo conceito de espírito, pode ficar em aberto; mas não resta dúvida de que também neste complexo a influência kantiana foi decisiva.

## 1. A crítica do conceito de espírito como substância

Da longa e conturbada história das concepções do espírito restou na sistemática wolffiana, que marca a formação inicial de Kant, um bem disciplinado conceito de espírito circunscrito à parte da metafísica especial chamada de psicologia racional. Wolff o define assim: "Entendemos por *espírito* a

substância dotada de intelecto e vontade livre.”<sup>1</sup> No contexto leibniziano em que isto é desenvolvido, considera-se espírito somente aquelas substâncias ou mônadas que são dotadas de intelecto (entendimento e razão) e vontade livre. Como entendimento, razão e vontade são tratados mais detalhadamente na psicologia empírica, ocorre que na sistemática dos woffianos o conceito de espírito é marcado particularmente por sua substancialidade. É como substância que o espírito se caracteriza pela imaterialidade, incorporeidade e sobrenaturalidade, características que manterão vivas múltiplas associações com as crenças dos povos. Esta mesma definição substancialista do espírito se encontra também no manual de metafísica de Baumgarten, adotado por Kant já no início dos anos 1760: “A substância *intelectual*, isto é, dotada de intelecto, é *espírito*.”<sup>2</sup> E mais explicitamente: “Todo espírito é substância.”<sup>3</sup>

Entende-se assim que até o início dos anos 1760 Kant empregue o termo ‘espírito’ sem problema. Ainda em *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, de 1762, o termo é simplesmente empregado para exemplificar silogismos, sendo introduzido como uma nota característica da racionalidade: “ser um espírito é uma nota característica do racional” (DfS, AA 2: 48).<sup>4</sup> Em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, de 1763, trata-se mais de conteúdo, pois Kant defende que “o ser necessário é um espírito” (BDG, AA 2: 87), ou seja, que lhe devem ser atribuídas “as propriedades de um espírito, [a saber,] entendimento e vontade” (BDG, AA 2: 88). Isto porque encontramos no mundo seres dotados de entendimento e vontade (nós mesmos), cujo fundamento último se deve encontrar naquele ser necessário: “como o conseqüente não pode ultrapassar o fundamento, o entendimento e a vontade têm de se encontrar como propriedades na substância simples necessária, isto é, ela é um espírito.” (BDG, AA 2: 88). Em toda esta argumentação, o conceito woffiano e tradicional de espírito não é ainda problematizado. Na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, também de 1763, o procedimento de associar uma substância “com a

---

1 Christian Wolff, *Psychologia rationalis*, Frankfurt/Leipzig, Renger, 1734, p. 588 [§ 643].

2 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, Hemmerde, 1757, p. 128 [§ 402].

3 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, p. 129 e 301 [§§ 404 e 755].

4 As referências a textos kantianos são feitas segundo as regras e abreviações sugeridas pela redação da revista *Kant-Studien* (disponíveis on-line em: <http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>).

faculdade da razão” e chamá-la então de espírito é visto como arbitrariedade do filósofo, resultando meramente numa definição nominal (cf. UD, AA 2: 277). Isto certamente relativiza o conceito, mas ainda não o coloca fundamentalmente em questão.

No concernente ao conceito de espírito, o despertar do sono dogmático não se deu sob a injunção de Hume, mas de Swedenborg, cujos relatos de visitação ao mundo dos espíritos circularam pela Europa em meados do século dezoito. O *magnum opus* de Swedenborg, seus *Arcana coelestia*, foi publicado em oito volumes entre 1749 e 1756. É esta obra que Kant, no relato preliminar de seu opúsculo *Sonhos de um visionário*, lamenta ter comprado e, pior, lido!

Em carta de agosto de 1763 a Charlotte von Knobloch, Kant relata como se formou seu interesse por este frequentador do mundo supranatural dos espíritos. Declarando-se em geral cético em relação a tais relatos do fantástico, pois “quão pouco nos é conhecido da natureza de um espírito” (Br, AA 10: 43), conta por que resolveu abrir uma exceção: tê-lo-iam impressionado relatos de diplomatas (a seu ver incontestáveis) e de um amigo seu, narrando feitos inacreditáveis de Swedenborg. Conta ainda que chegou a lhe escrever uma carta, infelizmente não respondida. A esta altura, Kant ainda dá crédito aos relatos que vêm da Suécia, mesmo que reconheça tratar-se de um “assunto escorregadio” (Br, AA 10: 47); diz ademais que está à espera da grande obra do sueco, encomendada de Londres.

Em carta de novembro de 1764, Hamann relata a Mendelssohn que Kant estaria trabalhando numa resenha da grande obra de Swedenborg, uma espécie de antídoto, o que significa que naquela altura a obra já estava sendo submetida à crítica. Que Kant agora passa à crítica deste tipo de história, pode ser confirmado também pelo *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, de 1764, onde os excessos da fantasia estão associados a um tipo de loucura que consiste em sonhar acordado (cf. VKK, AA 2: 266), ou seja, em confundir o imaginado com a realidade. E o que são as narrativas espirituais de Swedenborg senão um resumo de séculos de fantasia dos povos cristãos, com seus anjos e demônios, santos e beatos, almas dos mortos etc.? Terreno fértil para os desvarios de uma cabeça desequilibrada, pode explicar a origem de tantos espíritos nos casos extremos em que se pretende ver e conversar com tais entidades.

Nos *Sonhos de um visionário*, de 1766, Kant situa a fonte das representações de espíritos precisamente nas histórias “que o colegial recita, a grande massa conta e o filósofo demonstra” (TG, AA 2: 319). Os *Arcana coelestia* de Swedenborg se constituem de tais narrativas populares apresentadas sob a forma de uma experiência real, o que lhes confere, aliás, aquele sabor de

extraordinário que tanto atrai as massas. A psicopatologia do século dezoito é insuficiente para identificar a natureza desta narrativa anfíbia, gerada no elemento fluido da fantasia dos povos (que começa a ser objeto de estudo neste mesmo Setecentos, como o ilustram trabalhos de Hume, Helvétius e Herder, entre outros) e indevidamente solidificada no continente de um pretensu mundo real.

Mas o que estes “oito volumes *in quarto* de puro disparate” (TG, AA 2: 360) têm a ver com a metafísica ou a filosofia do espírito? Pouco ou nada, caso estas narrativas se limitassem às amas de leite, aos exercícios de colegiais e às crenças das grandes massas. Kant não está interessado certamente em criticar a fantasia popular, que desde os primórdios da humanidade se diverte com a representação de espíritos de toda ordem; tampouco terá continuado a lhe interessar a fabulação swedenborgiana depois de identificado o desvario de uma cabeça com algum tipo de disfunção. O interesse de Kant, o metafísico em vias de se tornar o filósofo crítico por excelência, voltou-se para a semelhança estrutural destas narrativas mistagógicas com os pretensos conhecimentos da metafísica. Seu alvo será o filósofo que pensa poder demonstrar algo daquilo que os povos inventam com tanta profusão. Entende-se assim o título completo da obra: *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*.<sup>5</sup> O caso Swedenborg ganha relevância filosófica no momento em que Kant constata que os dispartes do arquifantasia são os mesmos que o metafísico procura demonstrar.

E não lhe era necessário ir muito longe; bastava conferir a *Metafísica* de Baumgarten, adotada como manual em suas aulas já naquela altura. Além do homem, a pneumatologia de Baumgarten admite espíritos finitos inferiores e superiores ao espírito humano, alguns felizes ou espíritos bons (vulgo anjos), outros infelizes ou espíritos maus (vulgo demônios).<sup>6</sup> Como todo espírito é, por definição, uma substância, portanto fisicamente incorruptível, segue-se, ou seja, “demonstra-se” que todos estes espíritos são imortais.<sup>7</sup> Além dos espíritos finitos, não se pode deixar de admitir como seu fundamento um espírito infinito, Deus criador de tudo o que é finito. Constituiu-se assim um

---

5 Para realçar o nexo com o propósito deste artigo, seria melhor traduzir ‘*Geisterseher*’ por ‘um que vê espíritos’ (vidente ou visionário de espíritos infelizmente não é gramatical em português). O título original já aponta, portanto, para a noção de espírito.

6 Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, p. 327 [§ 796].

7 Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, p. 328-9 [§ 799].

reino espiritual, em que Deus é legislador<sup>8</sup> e plenipotenciário de uma monarquia absoluta, “na qual todos os espíritos criados são súditos.”<sup>9</sup> Em relação aos encarnados como nós, cabe esclarecer o estado após a morte, ou seja, o estado de nosso espírito sem o corpo etc.<sup>10</sup> A semelhança com o conteúdo das histórias de Swedenborg é óbvia, e o século dezoito começa a mostrar que tampouco é casual: na verdade, a metafísica tenta expor num método supostamente demonstrativo o que tem sua origem na fantasia dos povos e encontra nestes uma viva adesão pela crença.

Nos *Sonhos de um visionário*, Kant satiriza este afã demonstrativo do metafísico: “Está, pois, praticamente demonstrado ou poderia facilmente ser demonstrado, se se quisesse ser exaustivo, ou, melhor ainda, será demonstrado futuramente, não sei onde nem quando, que a alma humana se encontra também nesta vida em uma comunidade indissolúvel com todas as naturezas imateriais do mundo dos espíritos, que ela tanto age sobre estas quanto recebe delas influências, das quais não tem, contudo, consciência como homem, enquanto tudo está bem.” (TG, AA 2: 333). Na verdade, a imitação do método demonstrativo da matemática levava a uma filosofia pomposa e pretensiosa que escondia sua falta de fundamento atrás de aparentes demonstrações irrefutáveis. Em seus textos do início dos anos 1760, Kant ataca precisamente este método usual na escola wolffiana. E é com o rigor do método que se desenvolve nela um amplo discurso sobre o mundo dos espíritos. Em relação a este discurso, Kant coloca em xeque, por ora, o fundamento da pneumatologia (a definição de espírito), ainda não o da própria psicologia racional (a substancialidade do eu pensante, que só será abandonada pouco antes da publicação da *Crítica da razão pura*).

Os *Sonhos de um visionário* insistem no caráter arbitrário da definição de espírito dos racionalistas. A origem da noção de espírito são as histórias fantasiadas e contadas pelos povos; nestas narrativas populares se mesclam a esperança de uma vida após a morte e a representação de entidades imateriais, “o que constituiu então para os filósofos finalmente ocasião para conceberem a ideia racional de espíritos e apresentá-la como doutrina.” (TG, AA 2: 350). Analisando, entretanto, o processo de concepção pelo qual a razão chega a seu conceito de espírito, torna-se patente que ele não se presta a fundamentar

---

8 Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, p. 397 [§ 973].

9 Baumgarten, *Metaphysica*, p. 397-8 [§ 974].

10 Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, p. 318-325 [§§ 782-791].

conhecimentos como os pretendidos pela psicologia racional. O conceito pneumatológico de que esta disciplina da metafísica precisa vai além da experiência que podemos ter de nós mesmos como seres espirituais, ou seja, dotados de razão e vontade: “Um espírito, diz-se, é um ser que possui razão. E assim não é, portanto, nenhum dom particular ver espíritos; pois quem vê homens vê seres que possuem razão. Mas, prossegue-se, este ser, que no homem possui razão, é apenas uma parte do homem e esta parte, que o vivifica, é um espírito.” (TG, AA 2: 319). Para a pneumatologia é essencial poder separar o espírito do corpo ou da matéria. Mas então se perde o nexo seguro com a experiência, que nos permitiria chegar a um conceito claro e distinto do espírito: “Se o conceito de um espírito fosse abstraído de nossos próprios conceitos de experiência, o procedimento de torná-lo distinto seria fácil, na medida em que bastaria indicar aquelas notas características que os sentidos nos revelassem nesta espécie de seres e através das quais as distinguimos de coisas materiais. No entanto, fala-se de espíritos mesmo quando se duvida que existam seres deste tipo. Por conseguinte, não se pode tratar o conceito da natureza espiritual como um conceito abstraído da experiência.” (TG, AA 2: 320 nota). Resta, pois, tão somente a via da definição puramente racional, que, em relação ao conceito de espírito, é arbitrária, resultando numa definição meramente nominal. O que o metafísico introduz nesta sua definição nominal já lhe é fornecido, como visto, pelas narrativas da fantasia popular; donde lhe vem, aliás, seu poder de convencimento, suficiente para formar uma opinião, mas não verdadeiro saber (cf. TG, AA 2: 351).

Aliás, arremata Kant, mesmo se o metafísico tivesse fornecido um conceito claro e distinto do espírito, isto seria insuficiente para afirmar que existem espíritos: “Da definição do que o conceito de um espírito contém até a proposição de que tais naturezas são reais ou mesmo possíveis, ainda há uma distância enorme.” (TG, AA 2: 322). Distância que o metafísico racionalista pretendia suplantar, naturalmente, com as sutis pontes de seus raciocínios rarefeitos (e viciados, como Kant começa a perceber). Depois de ter constatado a vacuidade da pneumatologia racionalista, Kant se mostra cansado de todo este discurso fantasioso e decide deixá-lo de lado: “Ponho agora de lado, como resolvido e concluído, todo este assunto de espíritos, um vasto capítulo da metafísica: ele já não me interessará no futuro.” (TG, AA 2: 352). Mas interessará!

É bem verdade que em sua filosofia crítica madura este conceito de espírito (*Geist*) foi de tal modo diluído em outra terminologia, que parece ter desaparecido por inteiro. Como alvo da crítica filosófica, está incluído

na crítica aos paralogismos da razão pura, que revela um movimento ilícito da razão desde a unidade formal da consciência no eu penso até a unidade substancial na alma. Um avanço decisivo em relação aos *Sonhos de um visionário* é feito na *Crítica da razão pura* ao tratar as questões relativas ao conceito metafísico de espírito no fórum da razão pura, e não meramente como consequência de um devaneio da razão induzido pela fantasia popular. Ainda que historicamente seja o caso de as narrativas religiosas precederem a metafísica do espírito, sempre caberia ainda perguntar de onde vem que os povos tenham necessidade de tais fantasias. No período crítico, Kant procura mostrar a parte da razão nestas construções metafísicas. Como faculdade da totalização, a razão chega rapidamente ao ponto a partir do qual a experiência já não a pode acompanhar. Instigada por sua máxima de atingir uma totalidade incondicionada, ela se assume como razão pura e se arvora em fonte de conhecimentos transcendentais, gerando, entretanto, apenas o que Kant chama de ilusão transcendental, “uma *ilusão natural* e inevitável que se baseia em princípios subjetivos e os coloca como objetivos” (KrV, A 298/B 354). No âmbito desta ilusão natural e necessária da razão pura, formam-se conceitos próprios da razão, as ideias transcendentais, que já não são considerados conceitos inventados arbitrariamente, mas conceitos “encarregados pela própria natureza da razão, relacionando-se, por isto, necessariamente a todo uso do entendimento.” (KrV, A 327/B 384). A ideia transcendental que nos interessa aqui é a que totaliza a relação das representações ou pensamentos com o sujeito do pensamento, visando atingir “a *unidade absoluta* (incondicionada) *do sujeito pensante*” (KrV, A 334/B 391). Esta ideia transcendental de uma unidade incondicionada do sujeito pensante é tradicionalmente tratada no conceito de alma como substância subjacente a todo pensamento; como tal, é objeto da psicologia racional, disciplina metafísica agora exposta como uma rede de raciocínios dialéticos ou ilusórios na forma de paralogismos da razão pura, nos quais se infere “do conceito transcendental do sujeito, que nada contém de múltiplo, a unidade absoluta deste mesmo sujeito, do qual não tenho deste modo nenhum conceito.” (KrV, A 340/ B 398). Como único fundamento da psicologia racional é descoberta “a representação simples e em si completamente vazia: *eu*, da qual sequer se pode dizer que é um conceito, mas uma simples consciência que acompanha todos os conceitos. Através deste eu ou ele ou isto (a coisa) que pensa não é representado, entretanto, nada mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = *x*, o qual somente é conhecido pelos pensamentos, que são seus predicados, e do qual isoladamente jamais podemos ter o menor conceito” (KrV, A 345-6/B 404). Ou seja, tudo



o que conhecemos do sujeito pensante são seus pensamentos, que são seus predicados. Se estes predicados devem ser reportados a uma substância espiritual ou se não seria possível que finalmente tenham seu fundamento numa substância material, é já uma questão indecidível na teoria. Aliás, a filosofia transcendental kantiana contesta a própria aplicação da categoria de substância à ordem dos pensamentos (cf. KrV, B 278 e B 415).

Em teoria, portanto, deve-se insistir na ignorância necessária no concernente às noções de espírito. O que não impede que se defenda uma posição se ela se impõe por razões práticas. No contexto da racionalização das condições da moral, Kant defende a posição espiritualista porque permite pensar a imortalidade da alma (um dos postulados da razão prática pura), que implica uma existência do espírito após a cessação das funções vitais do corpo (morte), portanto a separabilidade do espírito. Não se trata, é claro, de buscar novos conhecimentos por vias que não passam pela experiência, mas de se valer da hipótese mais adequada na defesa dos propósitos da moral, portanto do uso polêmico da razão pura. Neste sentido, o texto sobre a religião, por exemplo, lembra que “a hipótese do espiritualismo de entidades racionais, segundo a qual o corpo pode permanecer morto na terra, enquanto a mesma pessoa pode estar viva, bem como o homem em espírito (em sua qualidade não sensível) chegar à sede dos bem-aventurados sem ser deslocado para qualquer lugar no espaço infinito que circunda a Terra (que também chamamos de céu), é mais favorável à razão” (RGV, AA 6: 128-9 nota). A razão em sua consequência prática pode, portanto, favorecer a hipótese espiritualista, o que não significa que se possa considerar a hipótese materialista teoricamente superada. Este é o contexto, aliás, também do exemplo que é dado na *Crítica da razão pura* para o uso de hipóteses em intenção polêmica e defensiva. Há muito tempo a experiência e, particularmente, a fisiologia mostram a dependência das funções espirituais em relação às funções dos órgãos do corpo, o que parece implicar que, com a cessação das funções corporais, também cessariam as funções espirituais, uma implicação fatal para a utilidade da hipótese espiritualista. Para enfraquecer a força deste argumento, Kant sugere que se adote a hipótese (inteiramente especulativa e de cunho platônico) de que “nosso corpo nada mais é do que o fenômeno fundamental com o qual, como condição, relacionam-se no estado atual (na vida) toda a faculdade da sensibilidade e, com isto, todo pensamento.” (KrV, A 778/B 806). Concebendo-se a relação do espírito com o corpo apenas como um estado transitório, pode-se sustentar a separabilidade e, portanto, a permanência do espírito após a cessação das funções do corpo: “A separação do corpo seria o fim deste uso

sensível de vossa força cognitiva e o início do uso [puramente] intelectual. O corpo não seria, portanto, a causa do pensamento, mas apenas uma condição restritiva do mesmo, devendo, por isto, certamente ser considerado como promoção da vida sensível e animal, mas tanto mais também como empecilho da vida pura e espiritual; e a dependência da primeira em relação à constituição corporal nada demonstraria quanto à dependência de toda a vida em relação ao estado de nossos órgãos.” (KrV, A 778-9/B 806-7).

Lidando com esta massa falida da pneumatologia, seja rejeitando suas pretensões cognitivas, seja se valendo dela com propósitos polêmicos (em defesa da moral), Kant emprega os equivalentes latinos (*Spiritualität*, *spirituell*, *Spiritualismus*, e não o germânico *Geist*), o que aponta sempre para o contexto metafísico em que se firmou este tipo de espiritualismo. *Geist* subsiste, entretanto, em expressões que limitam seu sentido à razão e à vontade livre, ou seja, o sentido apontado nos *Sonhos de um visionário* como não problemático, visto se limitar à esfera da experiência que um ser racional tem de si mesmo. Será o caso da esfera moral, na qual a consciência da lei moral constitui o fundamento suficiente para o conhecimento de si mesmo como ser racional puro. Neste sentido, a introdução da *Crítica da faculdade do juízo* fala de um sentimento do espírito (*Geistesgefühl*) que está na origem do juízo estético sobre o sublime (cf. KU, B XLVIII). ‘Espírito’ designa neste caso a razão prática pura ou a vontade livre, tendo-se no sentimento do sublime na verdade um sentimento de si mesmo como ser racional puro, “o sentimento de uma faculdade suprassensível em nós” (KU, B 86 – aqui Kant fala também, e no mesmo sentido, de uma disposição do espírito, *Geistesstimmung*). Trata-se neste contexto de “um sentimento *espiritual* do respeito por ideias morais” (KU, B 228), portanto da razão, e não de uma outra noção de espírito.

Nos limites da simples razão, será possível pensar o espírito como capacidade de pensar e agir além ou acima das leis da natureza, portanto fonte de espontaneidade e liberdade: “Por meio da razão é acrescentada à alma do homem um *espírito* (*Mens, vovv*), a fim de que não leve uma vida adequada meramente ao mecanismo da *natureza* e suas leis técnico-práticas, mas também à espontaneidade da *liberdade* e de suas leis ético-práticas.” (VNAEF, AA 08: 417). Fundamento decisivo para admitir tal dimensão espiritual só se encontra efetivamente na consciência da lei moral, através da qual se conhece a liberdade enquanto condição de possibilidade. A liberdade pressuposta em toda exigência moral em sentido rigoroso significa a capacidade de se determinar independentemente de todas as injunções externas, quer dizer, de toda lei natural. Para pensar esta capacidade, pode-se recorrer ao conceito de

espírito como força motora interna, capaz de iniciar espontaneamente e sem a determinação por uma força motora externa novos pensamentos e novas ações. Referências diretas ao espírito como princípio do movimento ou como aquilo que tem efetivamente a força de pôr em movimento a partir de dentro (ou seja, a partir da própria alma ou do ânimo) se encontram espalhadas nas lições sobre antropologia; a rigor, entretanto, não ultrapassam em seu significado a circunscrição racional (teórica e prática).

Esta associação do espírito com razão e disposição moral delimita ainda o sentido de ‘espírito’ num uso mais específico que marcou a recepção da conceituação kantiana no período consecutivo, particularmente em Fichte e nos românticos. Em vários textos, Kant contrapõe o espírito à letra; analisando as diversas passagens em que isto é feito,<sup>11</sup> observa-se que ‘espírito’ se refere à disposição moral ou à verdadeira intenção (foro íntimo), enquanto a mera letra se limita à exigência externa, à legalidade (em contraposição à moralidade). Trata-se de uma distinção muito importante na filosofia moral kantiana, na qual o respeito pela lei moral deve constituir o verdadeiro móbil da vontade; há nisto uma exigência permanente de ir além da mera letra da lei, de cumprir seu espírito (seu verdadeiro sentido), sendo bem explícito que “o espírito da lei moral consiste em que esta seja por si mesma suficiente como móbil.” (RGV, AA 6: 30).

Resumindo tudo isto, pode-se dizer que, em relação ao primeiro complexo temático em que comparecem tradicionalmente as noções de espírito, Kant submete à crítica negativa as noções substanciais de espírito, desqualificando a pneumatologia como uma disciplina metafísica viciada pela ilusão transcendental da razão pura, mas admite um uso imanente no sentido não problemático de razão e vontade livre.

## 2. O espírito como princípio vivificante

Ao introduzir na *Crítica da faculdade do juízo* o conceito de espírito ligado ao segundo complexo temático mencionado, Kant começa por demarcar um certo uso do termo ‘*Geist*’ (espírito): “Com relação a certos produtos de que se espera que deveriam mostrar-se ao menos em parte como bela arte, diz-se:

---

11 Para conferência do leitor, aponto as seguintes: KpV, A 127 e A 270; RGV, AA 6: 30 e 196-7; SF, AA 7: 64 e 91.

eles são sem *espírito*; mesmo que não se encontre neles nada censurável no que concerne ao gosto. Um poema pode ser bem simpático e elegante, mas é sem espírito. Uma história é precisa e ordenada, mas sem espírito. Um discurso solene é profundo e ao mesmo tempo gracioso, mas sem espírito. Muita conversação se presta ao entretenimento, mas é sem espírito; mesmo de uma mulher se diz por vezes: ela é bonita, conversadeira e galante, mas sem espírito. O que é, pois, que se entende aqui por espírito?” (KU, B 192). Kant pratica este tipo de análise semântica desde o início dos anos 1760; nela se trata de demarcar certo uso linguístico e, partindo de um campo assim demarcado, aclarar o sentido implícito neste uso. No caso presente, trata-se de aclarar o sentido de ‘espírito’ neste contexto, ou seja, o que se quer dizer quando se diz que um poema, uma conversa ou mesmo uma pessoa não tem espírito.

Na época de Kant, este uso do termo ‘*Geist*’ é marcado pela influência da cultura francesa, em parte servindo para traduzir o francês ‘*esprit*’. No reinado de Frederico II (1740-1786), a injunção francesa na cultura alemã foi decisiva, chegando também aos salões e às conversações íntimas. Ter espírito, neste sentido, era visto como uma característica tão peculiar do povo francês, que Kant chega a afirmar na *Antropologia* que palavras francesas como ‘*esprit*’ e outras correlatas “não se deixam traduzir facilmente para outras línguas porque indicam mais a peculiaridade da índole da nação que as fala do que o objeto que ocorre ao pensador.” (Anth, AA 7: 314). Mas Kant também marca uma diferença essencial entre os dois termos, associando ao *Geist* certa profundidade que faltaria ao *esprit*, uma profundidade lograda mediante ideias: “Na língua francesa *espírito* e *humor* tem o mesmo nome, *esprit*. No alemão é diferente. Diz-se: um discurso, um texto, uma dama na sociedade etc. são bonitos, mas sem espírito. O estoque de humor não é nisto suficiente, pois é possível enfastiar-se também com este, porque seu efeito não deixa nada permanente. Se todas aquelas coisas e pessoas mencionadas devem ser chamadas *espírituosas*, elas têm de provocar um *interesse* e, na verdade, através de *ideias*. Pois isto põe em movimento a imaginação, que vê diante de si uma grande margem para jogo com tais conceitos.” (Anth, AA 7: 225). O *esprit* francês é associado por Kant ao *Witz* alemão, que por falta de melhor se traduz por humor. Mas humor é apenas uma das manifestações do *Witz*, sendo outros aspectos intraduzíveis por faltar um equivalente português. O *Witz* se caracteriza pela capacidade de apreender semelhanças muito remotas e de fazer distinções lá onde parece reinar simples identidade; é um jogo da imaginação e do juízo que não precisa introduzir uma ideia ou um conceito próprio, podendo esgotar-se no fugaz e prazenteiro apanhado de momento.

Em sua análise semântica do *Geist* no contexto delineado, Kant percebe algo mais profundo, capaz de ultrapassar a fugacidade e frivolidade do *esprit* ou *Witz*. Trata-se da capacidade de pôr em movimento as faculdades do ânimo, fornecendo-lhes um certo tipo de ideias. Nisto se manifesta ainda a propriedade geral do espírito como força motora interna, ou seja, a capacidade de começar algo espontaneamente. Aqui não se trata, entretanto, de dar início a pensamentos, para a realização do entendimento, nem de ações, para a realização da vontade; trata-se, isto sim, de pôr em movimento a imaginação e as faculdades que com ela interagem. O espírito se especifica como capacidade de mover ou agitar as faculdades do ânimo, o que é designado por força ou princípio vivificante: “*Espírito* é o princípio vivificante no homem.” (Anth, AA 7: 225). É a mesma definição que se encontra na *Crítica da faculdade do juízo*, depois da mencionada delimitação de uso: “*Espírito*, em sentido estético, chama-se o princípio vivificante no ânimo. Mas aquilo pelo qual este princípio vivifica a alma, o material que usa para tanto, é o que põe as forças do ânimo em movimento conforme a um fim, isto é, num jogo tal que se sustenta a si mesmo e revigora as forças para tanto.” (KU, B 192). Ou seja, o espírito é o que põe as faculdades em movimento e, assim, dá vida, vivifica o ânimo.

O espírito como princípio da vida? Sob a pressão dos milênios de associação entre estas noções igualmente obscuras, muitos dos leitores imediatos de Kant foram levados a aproximar o conceito estético de espírito do conceito biológico de vida, como foi o caso de Schiller, de Goethe, e mesmo de Fichte em certo momento. Esta aproximação culminaria na filosofia da natureza e da identidade de Schelling, na qual é difícil manter ainda alguma distinção entre espírito e vida. Diferenciar o espírito da vida será, em seguida, um dos itens capitais do programa hegeliano. Mas qual era a intenção de Kant?

Creio que existem elementos suficientes para mostrar que ‘*beleben*’ (vivificar) não é neste contexto tomado em sentido literal (biológico), mas em sentido figurado a ser elucidado aqui. Uma pista importante para orientar a busca se encontra na própria *Crítica da faculdade do juízo*: “a poesia e a retórica também obtêm apenas dos atributos estéticos dos objetos o espírito que vivifica suas obras” (KU, B 195-6). Não é na biologia que vamos encontrar informações sobre o processo de vivificação que o espírito propicia, mas na poesia e na retórica. E, novamente, não é preciso ir muito longe nesta investigação para identificar o âmbito de associações em que Kant se move. No manual de metafísica de Baumgarten, companhia regular de Kant por décadas, encontra-se também uma caracterização de vida ou vitalidade em sentido figurado: “A multidão de notas aumenta a clareza. Pode-se dizer que

a clareza pela claridade das notas é *intensivamente* maior, pela multidão de notas *extensivamente* maior. Uma *percepção* extensivamente mais clara é *vívida*. A vividez de *pensamentos e discursos* é o *brilho* (esplendor)".<sup>12</sup> No concernente à metafísica, trata-se de uma inovação de Baumgarten, logo adotada pelo discípulo Meier, cujo manual de lógica também fez companhia a Kant em suas aulas respectivas, e igualmente ao longo de décadas. Meier fala de um conhecimento vívido: "Um conhecimento que é mais claro em virtude da multidão de notas características é chamado *um conhecimento vívido* (*cognitio extensive clarior, vivida*)".<sup>13</sup> Neste contexto não se está falando de seres vivos, mas de certa vivacidade de representações, a qual, segundo Baumgarten, pode ser ampliada pela riqueza de detalhes sensíveis. Para estabelecer um sentido figurado destas noções associadas à vida,<sup>14</sup> não é preciso, portanto, sequer ir até a estética baumgarteniana propriamente dita, apesar de isto ser importante por permitir uma explicitação da origem deste sentido na tradição da poética e da retórica. Em sua estética, Baumgarten procura explicar por que um poema ou um discurso é mais vívido, vivo e vivificante, do que outro. Sua ideia-chave consiste na clareza extensiva que se obtém pela maior quantidade de características ou detalhes sensíveis na apresentação do tema. Que é do interesse tanto do poeta quanto do orador apresentar seu tema num discurso vivificante, está claro desde a poética e a retórica dos antigos (a principal fonte de Baumgarten), pois ambos precisam comover sua audiência.

Na compreensão dos momentos envolvidos na vivificação, Kant incorpora diversos elementos que não se encontram em Baumgarten. Para este, trata-se basicamente de recorrer aos sentidos e à imaginação para obter os materiais sensíveis aptos a apresentar de maneira mais vívida ou brilhante um

---

12 Baumgarten, *Metaphysica*, p. 185 [§ 531].

13 Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, 1752, p. 36 [§ 135].

14 Aliás, mesmo o termo 'vida' é tomado seguidamente em sentido figurado; por exemplo, no sentido de existência, atividade, duração. 'Vivo' se usa figuradamente em relação às impressões dos sentidos; por exemplo, quando se fala de uma cor viva. Neste sentido, uma cor pode ter um efeito vivificante num ambiente, sendo este 'vivificante' igualmente tomado em sentido figurado. Se estendermos um pouco a busca, encontramos no entorno de Kant ainda a primeira recepção de Hume, em cuja filosofia a vivacidade (*vivacity* ou *liveliness*) das ideias desempenha uma função essencial (por exemplo, na explicação da crença); a vivacidade de uma impressão ou de uma ideia é entendida por Hume como força ou violência de sua ação sobre a mente. Do lado racionalista, caberia mencionar também a força viva (*vis viva*) de Leibniz, objeto do primeiro estudo de Kant, ainda nos anos 1740; noções de vivacidade em sentido figurado fazem parte do vocabulário da época, marcada pela transição do mecanicismo restritivo do século XVII para uma compreensão mais dinâmica, ou seja, do movimento e forças meramente externos ao movimento e forças internos. 'Vivo' neste contexto nada mais significa do que dotado de uma força própria ou interna.

tema determinado, já conhecido distintamente pela razão; move-se, portanto, essencialmente numa estética da alegoria. Kant inova, por um lado, com sua concepção de um jogo das faculdades (tornada possível por uma longa reflexão transcendental). Entre a razão e a sensibilidade, ou seja, entre razão, entendimento, faculdade do juízo e imaginação se estabelece um jogo livre em que todos os participantes são igualmente determinados e determinantes; o elemento sensível ganha assim mais liberdade, não sendo submetido incondicionalmente a uma regra vinda de cima. Por outro lado, Kant vai bem além de Baumgarten na compreensão daquilo que constitui a regra de unidade do jogo estético: o jogo vertical das faculdades do ânimo já não se regula por um conceito ou ideia clara e distinta do entendimento/razão (tema), mas por uma ideia estética.

No centro vivo deste jogo das faculdades, Kant encontra o espírito como princípio vivificante: “Pois afirmo que este princípio nada mais é do que a faculdade da apresentação de *ideias estéticas*” (KU, B 192). O que permite vivificar, pôr em movimento ou excitar as faculdades do ânimo é a introdução de ideias estéticas, cuja fonte é o espírito: “Ao princípio vivificante do ânimo por meio de *ideias* chama-se *espírito*.” (Anth, AA 7: 246). A ideia estética é, portanto, o meio pelo qual o espírito logra vivificar o ânimo. Não provém da razão, como as ideias propriamente ditas, mas se origina na imaginação: “por ideia estética entendo aquela representação da imaginação que dá muito o que pensar, sem que lhe seja adequado, entretanto, um pensamento determinado qualquer, isto é, um *conceito*, não podendo, por conseguinte, ser atingida e tornada compreensível completamente por nenhuma linguagem.” (KU, B 192). Por dar muito o que pensar, a ideia estética estimula a faculdade do pensamento. Se o pensamento, entretanto, pudesse chegar a uma conclusão, encerrar-se-ia o jogo livre das faculdades; por isto, a ideia estética tem de ser de natureza tal que nenhum conceito lhe seja adequado.

É claro que isto é uma mera paráfrase também (como infelizmente é usual nos comentários sobre o tema). O que parece certo é que Kant chegou nesta conceituação de algo talvez inconceitualizável ao limite de sua filosofia transcendental. Claro está também que isto não constitui um empecilho à sua recepção; ao contrário, um certo hermetismo em suas considerações estéticas teve um efeito positivo na geração dos românticos que se seguiria. Sem chegar decerto a uma concepção clara e cristalina do que está envolvido nesta vivificação estética do ânimo, Kant se tornou um mediador fundamental de reflexões estéticas consolidadas ao longo do século XVIII. Por exemplo, ao contrapor o espírito ao gosto, conceito-chave de toda a estética pré-romântica:

“Gosto é uma faculdade meramente reguladora de julgar a forma na ligação do múltiplo na imaginação; mas espírito é a faculdade produtiva da razão de fornecer *a priori* à imaginação um *modelo* para aquela forma. Espírito e gosto: o *primeiro*, para criar ideias; o *segundo*, para delimitá-las com vista à forma adequada às leis da imaginação produtiva, e assim *compor originalmente* (não por imitação).” (Anth, AA 7: 246). É fácil constatar aqui certa indecisão em relação a este sentido estético de espírito; por um lado, envolve a razão, por outro, não se passa sem a imaginação, justificando a expressão ideia estética. Mas como razão e imaginação se relacionam na produção de ideias estéticas, isto não foi explicitado por Kant.

O mais importante, entretanto, é a apresentação do espírito como força produtiva, criadora de ideias, em relação com a imaginação produtiva, essencial para a composição original. Mais ainda, o espírito como capacidade criadora e original é apresentado como essencial para a arte: “um produto da bela arte não requer apenas gosto, que pode ser baseado em imitação, mas também originalidade do pensamento, a qual, enquanto vivificante por si mesma, é chamada de *espírito*. O *pintor segundo a natureza*, seja com o pincel, seja com a pena (o último em prosa ou versos), não é o belo espírito, porque apenas imita; somente o *pintor segundo ideias* é o mestre da bela arte.” (Anth, AA 7: 248).

O conceito de espírito se aproxima aqui perigosamente (pelo risco de uma nova confusão) de um outro conceito-chave da estética do século XVIII, a saber, do gênio. Kant chega a admitir a etimologia latina direta para este último termo, pela qual ‘*genius*’ é o espírito protetor próprio de um homem: “Por isto também a palavra gênio é supostamente derivada de *genius*, o espírito protetor e guia próprio dado a um homem por ocasião do nascimento, de cuja inspiração provêm aquelas ideias originais.” (KU, B 183-4). No centro imperscrutável da força original de criar ideias estéticas parece que espírito e gênio se fundem ou confundem. Na verdade, Kant incorpora em sua reflexão ideias amplamente difundidas na segunda metade do século XVIII, cuja origem se encontra numa corrente de pensamento que se opunha às exigências do racionalismo e do classicismo. Carregadas de associações irracionistas, estas ideias não se deixam enquadrar sem mais numa filosofia racionalista, não tendo tampouco Kant conseguido domesticá-las (aliás, de fato contribuiu para a sua irrupção realmente febril na geração romântica que se seguiria). Assim, em sua concepção do gênio, repercute várias das associações com que Young já tinha entusiasmado a geração do *Sturm und Drang*, como a originalidade, a naturalidade e a ruptura com o princípio da imitação; Young fez sucesso inclusive com sua metáfora da natureza vegetal da criação original:



“Pode-se dizer que um *original* é de natureza *vegetal*; ele provém espontaneamente da raiz vital do gênio; *cresce*, não é *feito*. *Imitações* são frequentemente uma espécie de *manufatura* forjada por aquela *mecânica*, *arte* ou *trabalho*, a partir de materiais preexistentes, não próprios.”<sup>15</sup> Comparação que foi explorada também no ensaio sobre o gênio de Gerard, outro autor inglês do conhecimento de Kant: “Em suas operações, a faculdade do gênio tem mais semelhança com a *natureza* do que com as energias menos perfeitas da *arte*. Quando um vegetal extrai umidade do solo, a natureza, pela mesma ação com que a extrai, converte-a em nutriente da planta: ela ao mesmo tempo circula por seus vasos e é assimilada a suas diversas partes. De maneira semelhante, o gênio arranja suas ideias pela mesma operação com que as recolhe, e quase ao mesmo tempo.”<sup>16</sup> Lá onde o gênio produz suas ideias originais, encontra-se, portanto, novamente a natureza, atuando espontaneamente e de forma que o artista sequer sabe como se juntam suas ideias; assim, o próprio gênio “não saberia descrever ou indicar cientificamente como chega a seu produto [...] e por isto o próprio autor de um produto devido a seu gênio não sabe como se juntam nele as ideias para tanto, não tendo tampouco em seu poder conceber a bel-prazer ou planejadamente algo semelhante” (KU, B182).

Na *Crítica da faculdade do juízo*, estas propriedades pouco racionalizáveis são atribuídas basicamente ao gênio, tocando-se este só levemente com o espírito. Mas nas aulas de antropologia<sup>17</sup> é antes o espírito que merece estas atribuições. Dos apontamentos de Kant relacionados a estas lições, chama atenção particularmente um conjunto datado dos anos 1770, portanto do período em que está elaborando os princípios de sua filosofia crítica. Nestes apontamentos já se encontra a caracterização do espírito como princípio

---

15 Edward Young, *Conjectures on Original Composition*, London, Millar & Dodsley, 1759, p. 12.

16 Alexander Gerard, *An Essay on Genius*, London, Strahan, Cadell & Creech, 1774, p. 63-64.

17 Para quem não está familiarizado com a sistemática filosófica daquele tempo, pode parecer estranho que se acabe sempre de novo na antropologia. Isto se explica, entretanto, de maneira bem fácil por Kant ter adotado os conteúdos da psicologia empírica (aquela parte da metafísica em que eram tratados na sistemática wolffiana os temas relacionados às faculdades e talentos da mente, inclusive o gosto e o gênio) como parte de sua antropologia, que passa a figurar regularmente, desde os anos 1770, como disciplina em suas aulas. Conteúdos empíricos não cabem na filosofia transcendental, mas encontram amplo espaço na nova antropologia (assim como caracterizavam anteriormente a psicologia empírica). Além do tratamento transcendental na *Crítica da faculdade do juízo*, encontram-se por isto considerações mais soltas sobre espírito e gênio no âmbito da antropologia; na edição da Academia, é preciso consultar, portanto, o texto da *Antropologia em sentido pragmático*, publicado por Kant em 1798 (AA 7), os apontamentos de Kant por ocasião de suas lições de antropologia (AA 15), conhecidos em geral como “reflexões”, e os apontamentos de alunos referentes a estas mesmas lições (AA 25).

vivificante: “Espírito é o que vivifica o ânimo, isto é, coloca as suas atividades em um jogo livre” (Refl 817, AA 15: 364). Mas sobretudo se pode constatar a recepção da estética da originalidade, o que é decisivo para delimitar a noção de espírito que nos ocupa aqui: “O espírito é a fonte secreta da vida. Ele não está submetido ao arbítrio, mas seus movimentos provêm da natureza. A reflexão se baseia em propósito e trabalho. O que surge do espírito é original.” (Refl 831, AA 15: 371). A vivacidade do ânimo e, por transferência, também da obra que daí pode resultar provêm do espírito, fonte de toda vida, no sentido de vivacidade, esplendor ou brilho (*‘brightness’* é o termo que Gerard usa em seu ensaio sobre o gênio). Esta movimentação ou ativação das capacidades do ânimo não decorre de um impulso externo, como na maioria de nossas funções cognitivas e volitivas, mas de dentro, ou seja, de nós mesmos, manifestando nosso espírito: “Espírito é a vivificação originária, que provêm de nós mesmos e não é derivada.” (Refl 934, AA 15: 415). De nós mesmos provêm também os princípios do entendimento e da razão, ou seja, do espírito no sentido mais tradicional visto acima. Mas já nos anos 1770 Kant ensaiava uma conceituação do espírito essencialmente vinculada à sua recepção de teses estéticas. O que está em jogo nesta conceituação não é a espontaneidade em geral, mas a que está por trás da vivificação da sensibilidade: “A vivificação da sensibilidade através de ideia é o espírito.” (Refl 933, AA 15: 414). O espírito neste sentido estético não está na origem do pensamento ou da determinação da vontade, mas da vivificação da sensibilidade e, particularmente, da imaginação: “Espírito é o princípio da vivificação (dos talentos, forças do ânimo) através de ideias (portanto uma imaginação vivificada conforme a fins).” (Refl 942, AA 15: 418). Com este conceito de espírito, em que se reúnem várias inovações da estética do século XVIII, Kant se tornou um importante mediador, fornecendo à geração romântica parâmetros filosóficos para a reflexão sobre gênio, inspiração, naturalidade na concepção artística, originalidade etc. A legitimidade deste conceito, por sua vez, deve ser estabelecida no âmbito destes fenômenos estéticos, evitando-se a recaída na velha metafísica do espírito como substância imaterial: “Por espírito próprio não entendemos a própria alma, mas o espírito que, por assim dizer, oferece auxílio a nossas forças e por cuja inspiração podemos fazer algo a que trabalho e imitação não nos teriam ajudado. É o princípio da vivificação das nossas forças anímicas. Não conhecemos por sua vez este espírito próprio e não temos sob nosso controle seu movimento.” (Refl 932, AA 15: 413).

O que os românticos fizeram com isto, é outra história. Kant serviu de mediador destas teses estéticas irracionalistas, apesar de nunca ter chegado a

um conceito claro e distinto do espírito neste sentido estético (se é que isto é possível). No cruzamento de ideias de fontes diversas, encontra-se outro momento importante, ainda que bastante impreciso no texto kantiano. Até aqui se viu que o espírito é a fonte originária de ideias estéticas que vivificam as faculdades do ânimo. Mas Kant lhe junta ainda a função de encontrar a expressão adequada para compartilhar a ideia com os outros, através da obra de arte: “o gênio consiste propriamente na feliz condição, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum esforço aprender, de encontrar ideias para um conceito dado e, por outro lado, acertar a *expressão* para estas ideias, pela qual a disposição subjetiva do ânimo assim provocada, como acompanhamento de um conceito, pode ser compartilhada com outros. O último talento é propriamente aquilo que se chama espírito; pois expressar e tornar universalmente compartilhável o inominável no estado de ânimo numa certa representação, podendo a expressão consistir em linguagem ou pintura ou escultura, isto requer uma faculdade de apreender o jogo rápido e passageiro da imaginação e uni-lo num conceito que se deixa compartilhar sem coerção das regras (sendo por isto mesmo original e iniciando ao mesmo tempo uma nova regra, que não podia ser derivada de nenhum princípio ou conceito precedente).” (KU, B 198-9). Além de constituir no ânimo a fonte originária de ideias estéticas que vivificam suas faculdades, o espírito se manifesta ainda como capacidade de reunir em torno destas ideias os meios necessários para lhes dar uma expressão adequada; executado o que desta maneira o artista concebeu, o espírito fica como que plasmado na obra, podendo ser compartilhado assim com os outros. Além do espírito do artista (e poderíamos lembrar também o espírito do apreciador da obra, pois nisto se requer igualmente a capacidade de lidar com ideias estéticas), Kant fala então de um “espírito da obra” (KU, B 200), sem se comprometer, entretanto, com uma ontologia irresponsável: “o espírito do artista dá uma expressão corpórea do que e como ele pensou, fazendo a própria coisa falar mimicamente, por assim dizer; um jogo bastante comum de nossa fantasia, que coloca em coisas inanimadas, de acordo com sua forma, um espírito que fala de dentro delas.” (KU, B 211). E é ainda como princípio vivificante que o espírito se encontra vertido na forma artística, podendo-se dizer de uma obra de arte que ela tem vida, brilho ou intensidade na medida em que expressa adequadamente uma ideia estética introduzida pelo espírito: “somente o *espírito* vivifica a obra” (KU, B 176).

Este conceito estético de espírito pode não ser muito claro, mas reúne diversos elementos com enorme potencial de desenvolvimento na história posterior da estética. A começar pela definição do espírito como princípio

que vivifica por meio de ideias estéticas, com sua perigosa ambiguidade no concernente à compreensão do vivo. Os que em seguida o entenderam num sentido naturalista ou biologista (aliás, justificado ainda pelo contexto da obra, visto a segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo* se ocupar precisamente do problema da teleologia no estudo de seres vivos) tiveram uma participação tão importante no desenvolvimento da estética quanto os que o interpretaram no sentido poético e retórico (mais de acordo com o contexto de sua formação nas reflexões de Kant). Quanto à relação com o conceito de gênio, difícil decidir identidade e diferença: mais um desafio para jovens ansiosos para dar sua contribuição. E como negar o potencial de inspiração das ideias de originalidade, de criatividade, espontaneidade e naturalidade, com sua fácil derivação para processos inconscientes, igualmente fundamentais na estética romântica. Ao que se deve juntar ainda a associação do espírito com a expressão, a comunicação e a vida da obra de arte, fornecendo um novo fundamento para a reflexão sobre a recepção da obra de arte, sua função na comunicação das sociedades e sobre a história da arte como disciplina de pleno direito.

Diante disto, seria exagerado reclamar de Kant uma definição mais clara deste conceito estético de espírito, integrando de maneira consistente os diversos elementos nele reunidos. Talvez tenham sido justamente a indefinição e a vagueza na integração destes elementos que lhe granjearam maior influência no desenvolvimento da estética do romantismo e do idealismo alemães.