

KANT E OS ROMÂNTICOS

KANT AND ROMANTICS

Mateus José Lannes Tolentino

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (2019/2)
e-mail: mateustolentino@hotmail.com.br

RESUMO

O presente ensaio promove uma reflexão acerca de teorias do conhecimento desenvolvidas ao longo da história da filosofia (Demócrito, românticos alemães) e sobretudo a elaborada por Kant para então refutá-la com base numa crítica, válida e pertinente, à possibilidade de autointuição do Eu, crença amplamente difundida dentro da inteligência antiga, de Aristóteles ao próprio Kant. Recorre-se, contrariamente às doutrinas heterônomas prescritivas, à demonstração da substancialidade e completude do pensamento, convicção própria do idealismo da época de Friedrich Schlegel e Novalis.

Palavras-chave: Kant; românticos alemães; reflexão; teoria do conhecimento; crítica.

ABSTRACT

The following essay promotes a reflection concerning about theories of knowledge developed along history of philosophy (Democritus, German romantics) mainly Kant's so we can refute it based in a valid and relevant review to the possibility of Self auto-intuition, ancient intelligence widely shared credence from Aristotle to Kant himself. Contrary to the prescriptives heteronomous doctrines, as a matter of fact we can be able to demonstrate thinking substantiality and completeness, idealism inherent conviction of Friedrich Schlegel and Novalis' time.

Keywords: Kant; german romantics; reflection; theory of knowledge; review.

Conhecemos o tratamento reservado por Kant ao sujeito tradicional do conhecimento em sua *Crítica da razão pura*. No interesse da comunidade, ele o exclui do Estado: “Quando os governos hajam por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem a liberdade dessa crítica,¹ a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam as suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá a falta”.² Kant tinha um alto conceito do poder da metafísica. Porém julgava-a prejudicial, supérflua numa comunidade *perfeita*, bem entendido. Desde então, a questão do direito à existência do metafísico raramente tem sido colocada com essa ênfase; mas ela se coloca hoje. Não se coloca, em geral, nessa *forma*. Mas a questão é mais ou menos familiar sob a forma do problema da autonomia do autor: sua liberdade de escrever o que quiser, sua liberdade de viver como quiser. Deixemos, pois, que o próprio Kant faça as honras e exponha enfim seu método particular que ficou conhecido como *filosofia transcendental*.³ “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, [...] a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica,

¹ Isto é, a crítica transcendental kantiana.

² KANT, 2010, p. 30.

³ “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental” (KANT, 2010, p. 53). Com efeito, a propósito do conhecimento ou juízo *a priori*, entenda-se *universal e necessário*. Cf. Kant: “Por esta razão designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência” (2010, p. 37).

pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto [...] se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade [...] No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão [...] mas sem poderem [...] ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar [...] serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”.⁴ Temos por outro lado a teoria do conhecimento tradicional, contra a qual Kant insurgiu-se na sua crítica da razão. De fato, esta teoria não pode levar a uma diferenciação entre percepção e conhecimento e, essencialmente, também atribui as marcas distintivas da percepção ao conhecimento. Este é, segundo ela, imediato em intensidade igual à que a percepção pode sê-lo; e a fundação mais indicada da imediatez da percepção parte igualmente de um medium comum ao que percebe e ao percebido, como a história da filosofia mostra em Demócrito, que deriva a percepção de uma penetração parcialmente material de sujeito e objeto: “Demócrito explica a vista pela imagem visual, que ele descreve de uma maneira especial; a imagem visual não surge imediatamente na pupila, mas o ar entre o olho e o objeto é contraído e marcado pelo objeto visto e pelo observador; pois de todas as coisas há sempre uma espécie de eflúvios a sair. Por isso, este ar, que é sólido e de cores variegadas, aparece no olho que é úmido; o olho não admite a parte densa, mas a umidade passa através dele”.⁵ Com isto temos a distinção entre as duas teorias do conhecimento. Mas poderíamos, é verdade, ir além ao abordar a relação entre sujeito e objeto no idealismo alemão, por exemplo, e dizer que neste a correlação sujeito-objeto está superada, ou, se se quiser, que se dá um sujeito sem objeto-correlato: “Não há, de fato, conhecimento de um objeto através de um sujeito. Todo conhecimento é um nexos imanente no absoluto, ou, se se quiser, no sujeito. O termo ‘objeto’ não designa uma relação no conhecimento, mas uma carência de ligação, e perde seu sentido sempre que uma relação de conhecimento vem à luz”.⁶ Fiquemos com a concepção de Demócrito e a concepção de Kant para o momento, que doravante tratar-

⁴ KANT, 2010, p. 19-20.

⁵ KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 452-453.

⁶ BENJAMIN, 1993, p. 65.

se-ão como a antiga e a moderna, respectivamente; pois o que queremos aqui é fazer uma comparação entre as concepções previamente apresentadas, através da analogia com a máquina do relógio mecânico. Sem entrar em detalhes — mesmo porque não entendemos a fina arte do relojoeiro senão a impressão comum a qual, em todo caso, é admirável —, podemos dizer que, na concepção antiga, o sujeito do conhecimento permanecia imóvel diante dos objetos, os quais moviam-se em torno dele, e, neste particular, conquanto acolhesse as impressões provenientes deles, lançava sobre eles seu desígnio; a este está associada a doutrina do medium do conhecimento e da percepção por meio da observação: “O [...] conhecer e [...] perceber coincidem [...] O termo observação alude a esta identidade [...]; o que normalmente [...] está separado como percepção e organização planificada [...] está unificado na observação mágica⁷”.⁸ A concepção moderna, por sua vez, coloca o sujeito do conhecimento em movimento de rotação em torno de si, diante dos objetos os quais permanecem imóveis, e, em tal caso, não obstante manifeste seu interesse de conhecê-los, recebe os dados enviados por eles: “A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta”.⁹

Para todos os efeitos, está dado o princípio transcendental kantiano da teoria do conhecimento do objeto; com base neste axioma, o conhecimento sintético *a priori* das formas puras do entendimento ou da intuição sensível se torna sistema e o incondicionado metódico se torna ontológico. Este, em Kant, só pode ser pensado como determinado pelo sujeito do conhecimento que intui a si mesmo: “Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar *a priori* o conceito destes? É evidente que só na medida que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos, ou seja,

⁷ Ou seja, na evocação da autoconsciência e do autoconhecimento no objeto que se observa.

⁸ BENJAMIN, 1993, p. 67.

⁹ KANT, 2010, p. 18.

uma intuição”.¹⁰ No entanto, e por isso mesmo, a oposição dos românticos alemães com relação a Kant levaram-no a uma polêmica enérgica contra seu conceito de intuição intelectual. A possibilidade da autointuição funcionava, em Kant, apenas como selo de autoridade para a construção de sua obra filosófica; de fato, esta não pôde levar à fundação de uma teoria do conhecimento segundo critérios imanentes, vinculados ao empenho quanto à pureza e à universalidade no uso das fontes do conhecimento, mas, antes, restringiu a filosofia à descrição do mundo por meio de uma atitude espiritual simplesmente judicativa e não produtiva com vistas à explicação de fenômenos da natureza; assim procedendo, o criticismo de inspiração kantista desfez-se da imaginação, definindo-a como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios.¹¹ Não obstante a crítica de Friedrich Schlegel à autointuição fichteana — “Talvez esteja justamente no percurso que ele¹² escolheu a partir da autointuição [...], que ele no fim não tenha podido dominar totalmente o realismo¹³ ”¹⁴ —, a teoria romântica do conhecimento da natureza, pelo contrário, afirma que a realidade é produzida somente pela imaginação do Eu, o qual é a fonte de toda consciência reflexiva e o fiel depositário do conhecimento assim obtido: “Portanto, ensina-se aqui que toda realidade [...] é produzida meramente pela imaginação [...] portanto, se for provado, como deve ser provado no presente sistema¹⁵, que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como o Eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do Eu, o que se contradiz, já que é impossível para o abstrante fazer abstração de si mesmo; por conseguinte, a imaginação não ilude, mas dá a verdade e a única verdade”.¹⁶ Pois na origem, natureza e consciência eram uma só e mesma coisa, estavam ligadas em uma unidade infinita;¹⁷ com a separação entre as duas, a consciência deu a si um limite — ela mesma — e assim procedendo, tornou-se finita e distinta da natureza.¹⁸ Neste sentido, o fragmento 37 do *Lyceum* de Friedrich Schlegel

¹⁰ KANT, 2010, p. 67.

¹¹ Cf. KANT, 2010, p. 137-141.

¹² Trata-se de Fichte.

¹³ O qual Friedrich Schlegel devia ver na posição.

¹⁴ BENJAMIN, 1993, p. 41.

¹⁵ Isto é, a imagem do mundo das ciências positivas derivada da doutrina-da-ciência de Fichte.

¹⁶ FICHTE, 1988, p. 119-120.

¹⁷ Ou seja, teriam sido geradas ao mesmo tempo.

¹⁸ Com efeito, a propósito de uma mais clara compreensão deste conceito, quer seja, a teoria romântica do conhecimento da natureza, cf. a concepção filosófica da linguagem elaborada por Walter Benjamin, para o qual o romantismo era, como para muitos jovens intelectuais judeus no começo do século XX, o ponto de

trata do “valor e [...] dignidade da autolimitação, que, por certo, tanto para o artista como para o homem, [...] é o que há de mais necessário e mais elevado. O mais necessário: pois, por toda a parte onde o homem não se limita a si mesmo, o mundo o limita; com o que ele se torna um escravo. O mais elevado: pois pode-se limitar a si mesmo apenas nos pontos e nos planos, nos quais tem-se uma força infinita¹⁹”.²⁰ A reflexão filosófica, portanto, “não é um intuir, mas um pensar absolutamente sistemático, um conceber. Não obstante, [...] evidentemente, a imediatez do conhecimento deve ser salva; para tanto necessita-se, porém, um rompimento com a doutrina kantiana, segunda a qual apenas e unicamente a intuição permite o conhecimento imediato. [...]. Tomar o pensamento [...] apenas como mediato e apenas a intuição como imediata é um procedimento totalmente arbitrário daqueles filósofos que propõem uma intuição intelectual. O propriamente imediato é na verdade o sentimento, mas também existe evidentemente um pensar imediato”.²¹

Pois bem. O Idealismo alemão é uma filosofia virtuosa, no sentido em que vê na virtude o fundamento objetivo do problema do conhecimento — “Virtude é razão tornada energia”.²² Com efeito, a propósito do processo de reflexão segundo os princípios do pensamento romântico, Novalis escreve: “O ato de saltar por cima de si mesmo²³ é por toda parte o mais elevado, o ponto originário, a gênese da vida [...] Assim, toda filosofia

partida, o clima cultural decisivo, a fonte básica de valores e sentimentos, e que, de resto, baseou-se nas teorias de um teólogo do século XIII, Abraham Abulafia, comentador da *Kabbalah*, para o qual a redenção dos seres humanos dependia de uma recuperação das experiências que a humanidade teria vivido na sua origem. A experiência mais marcante de todas seria a da gênese da linguagem, posto que teria sido através da linguagem (o “Verbo”) que Deus haveria de criar o mundo: “Para Deus, não havia nenhuma cisão entre criar e conhecer; foi com o ser humano que essa cisão se instaurou. De qualquer modo, nos primeiros tempos, o ser humano conhecia na mesma linguagem em que Deus criava. Dado o íntimo parentesco entre a linguagem divina e a linguagem humana, ficava claro que o homem estava incumbido de completar o processo de criação, iniciado por Deus. Depois da expulsão de Adão e Eva do paraíso, porém, a linguagem humana passou a sofrer um processo de refinamento, que era, ao mesmo tempo, um processo de degradação” (KONDER, 1999, p. 38-39).

¹⁹ Isto é, reflexionante.

²⁰ SCHLEGEL, 1997, p. 25.

²¹ BENJAMIN, 1993, p. 41-42.

²² SCHLEGEL, 1997, p. 147.

²³ Isto é, superar-se, ideia que se contrapõe à natureza que está submetida à *lex continuitatis*. Kant escreve: “A natureza toma o caminho mais curto; de igual modo não dá saltos, nem na sequência de suas mudanças, nem na articulação de formas específicas diferentes; sua grande multiplicidade em leis empíricas é igualmente unidade sob poucos princípios” (1993, p. 26). Cf. também o seguinte fragmento de Friedrich Schlegel: “É próprio da humanidade que ela deva elevar-se acima da humanidade” (1997, p. 147).

inicia-se onde o filosofante filosofa a si mesmo, isto é, consome-se²⁴ [...] e se renova²⁵ ao mesmo tempo [...] Assim, toda moralidade viva inicia-se do fato de que eu aja por virtude contra a virtude; assim, inicia-se a vida da virtude, através da qual talvez a capacidade aumente ao infinito²⁶ ”.²⁷ Valeria a pena investigar a correspondência de tais formulações com a autossimilaridade da geometria fractal.²⁸ Segue-se então que a virtude é abarcada por esta filosofia em seus dois significados: em seu sentido próprio, via sua forma de expressão, a disposição constante do espírito que induz a exercer o bem e evitar o mal; em seu sentido impróprio, via seu objeto, o qual constitui o elemento espiritual de seus autores. Este elemento é frequentemente traduzido por *Witz*, a intuição inteligível, o virtuosismo conceitual, a terminologia mística que desempenhou seu papel mais geral nos primeiros românticos; uma forma que, por sua vez, torna-se compreensível apenas no interior da visão da arte romântica — por meio do fragmento. (Depois da crise que colapsou os objetos da metafísica dogmático-especulativa, é compreensível pensar que o fragmento se tornaria a única forma de expressão filosófica possível, pelo menos para Friedrich Schlegel e Novalis.) Esta é a forma que os primeiros românticos encontraram de dar a conhecer a coisa-em-si kantiana, o *noumenon*, a partícula de pensamento incognoscível. Kant: “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 nenhuma conhecida. O conceito de um *noumenon*, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si [...], não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição [...] Mas, em definitivo, não é possível compreender a possibilidade de tais *noumena* e o que se estende para além da esfera dos

²⁴ Isto é, determina-se a si mesmo.

²⁵ Isto é, mantém-se a si mesmo livre de determinação.

²⁶ Ou seja, volta-se sobre si mesma, sem jamais perder um limite — a condição da possibilidade de sua vida.

²⁷ NOVALIS, 2001, p. 152.

²⁸ A geometria fractal é o ramo da matemática que estuda as propriedades e comportamento dos fractais — um objeto geométrico que pode ser dividido em partes, cada uma das partes semelhante ao objeto original. De fato, ela descreve muitas situações que não podem ser explicadas facilmente pela geometria clássica (as quais já foram aplicadas em ciência, tecnologia e arte gerada por computador, por exemplo). No entanto, as raízes conceituais dos fractais remontam a tentativas de medir o tamanho de objetos para os quais as definições tradicionais baseadas na geometria euclidiana falham. Assim, pode-se dizer que os fractais têm infinitos detalhes; são geralmente autossimilares, quer dizer, trata-se de um objeto semelhante exata ou aproximadamente a uma parte de si mesmo; e são de escala, a razão constante entre qualquer grandeza que de forma qualitativa ou quantitativa permite uma comparação.

fenômenos é [...] vazio [...] O conceito de um *noumenon* é, pois, um conceito-limite para cercar a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo”.²⁹ Resguardadas as devidas proporções, a definição schlegeliana, porém, contraria este conceito. Pois o absoluto compreende-se a si mesmo reflexivamente numa reflexão fechada e de maneira imediata; assim, o teorema de Schlegel perde sua aparência abstrusa logo que se conhece seu pressuposto, segundo o qual a reflexão não vagueia numa infinitude vazia, senão que é substancial e completa em si mesma. Da parte de Schleiermacher, que também pertencia a esse grupo, temos, portanto, a pertinente formulação: “Autointuição e intuição do universo são conceitos intercambiáveis; daí porque cada reflexão é infinita³⁰”.³¹ Encantados, os olhares dos primeiros investigadores do romantismo fixaram-se no absoluto com a seguinte pergunta, e de fato só fazemos formular o problema diferentemente se lançamos a questão: “Qual seria a duração de uma reflexão?” O concreto fazendo-se o abstrato, o específico tornando-se o geral, o particular alcançando o universal; eis o credo metafísico compartilhado pelos românticos, o princípio metafísico da visão de mundo deles. Pois adotando a indução enumerativa como forma privilegiada de raciocínio, como os gênios da Idade Moderna fizeram ao formular uma resposta à crise do conhecimento perpetrada e perpetuada pelo menos desde a querela dos universais no século XIV, prolongaram ao máximo a “observação mágica” do absoluto. (A ciência romântica começa com a observação: ela fornece um fundamento seguro sobre o qual sua teoria do conhecimento pode ser edificada. O prolongamento ou distensão da observação, por sua vez, contribui para minimizar as incertezas da generalização indutiva, e o conhecimento é então efetivado, ou, se se quiser, incluído no sujeito, a partir de proposições de observação pela indução mística, pelo olhar omnipenetrante, pela intensificação da reflexão entre a essência cognoscente e a coisa a ser conhecida: “O processo de observação é ao mesmo tempo um processo subjetivo e objetivo, um experimento ao mesmo tempo ideal e real. Se ele está concluído, proposição e produto devem ser acabados ao mesmo tempo. Se o objeto observado já é uma proposição e o processo está totalmente no pensamento, então o resultado será [...] a

²⁹ KANT, 2010, p. 270.

³⁰ Ou seja, eleva-se de grau em grau — desdobra-se em cada grau consecutivo numa ambiguidade cada vez mais múltipla — até sua dissolução diante do absoluto.

³¹ BENJAMIN, 1993, p. 44.

mesma proposição, apenas em grau mais elevado”).³² Como o sol lançando seus raios em direção à noite terrena, o absoluto emana de si um pulso intermitente de ideias em direção ao gênio filosofante: “O pensamento do Eu deve [...] ser visto como a luz interna de todos os pensamentos. Todos os pensamentos são apenas imagens coloridas esfaceladas desta luz interna. Em cada pensamento o Eu é a luz escondida, em cada um encontramos-nos; pensa-se sempre em si ou no Eu, certamente não no Si comum derivado [...], mas em seu significado mais elevado”.³³ Deve-se avaliar, de acordo com o exposto acima, a vitalidade espiritual e, evidentemente, também a resistência que foram necessárias para assegurar este ponto de vista, que, em parte, como dominação do racionalismo kantiano, tornou-se a herança cultural no espírito mesmo do desenvolvimento da arte; estes pressupostos asseguraram um conceito fundamental que, com certeza, não poderia ter sido introduzido teoricamente antes: não o de imitação, mas, antes, o de obra. Pois este conceito não conquistou apenas a liberdade com relação às doutrinas estéticas heterônomas — antes, ele possibilitou isto, apenas pelo fato de ter posto um outro critério de obra de arte que não a regra: o critério de uma determinada construção imanente da obra mesma. Assim, a forma de exposição da obra filosófica, portanto, pode e deve poder ser criticada, levando-se em consideração o fato de que, para os românticos — decerto apenas através de um *télos* que eles não viam nela —, não terá sido absolutamente necessário escrever um calhamaço de enorme tamanho como a *Crítica da razão pura* para ter refutados os pressupostos axiomáticos da filosofia transcendental kantiana: “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna”.³⁴ Contra isso August Schlegel: “As glosas marginais de meu irmão³⁵ eu também conto como positivas; pois resultam nele melhor do que cartas

³² BENJAMIN, 1993, p. 68.

³³ BENJAMIN, 1993, p. 46.

³⁴ KANT, 2010, p. 23.

³⁵ Trata-se de Friedrich Schlegel.

inteiras, assim como fragmentos melhor do que teses, e palavras autocunhadas melhor do que fragmentos. No fim, todo seu gênio limita-se à terminologia mística³⁶ ”.³⁷

A grande contribuição de Kant para a teoria do conhecimento é, por assim dizer, a descoberta do conhecimento sintético *a priori*. Ora, como não dizer que as ciências representam conhecimento efetivo? Em especial, como dizer que a física não postula nada sobre a realidade do mundo sensível? Ao que tudo indica, a permanência de cientistas tais como Newton forçou Kant a procurar respostas que explicassem o sucesso da ciência. Pois Newton introduziu um novo paradigma no domínio do conhecimento: a dignidade do fenômeno. O grau zero do conhecimento newtoniano é o fenômeno. O conhecimento antigo baseava-se na oposição entre essência e aparência, entre ser e não ser; o fenômeno é a aparência das coisas, e seu estatuto desde a Antiguidade era o de não ser. Daí então o fracasso da metafísica — a doutrina da essência das coisas — e o triunfo do conhecimento científico na Idade Moderna, “esta imensa revolução intelectual que eclode no século XVII [...], menos pela reelaboração da noção de essência [...] e pela descoberta da linguagem matemática [...], do que pela associação da matemática à experiência e da reelaboração da noção de fenômeno, que desde a Antiguidade não desempenhava nenhum papel digno de nota na economia do saber”.³⁸

Para Kant a razão tem, pois, duas aplicações, quais sejam determinar empiricamente o objeto do conhecimento e realizá-lo:³⁹ “A matemática e a física são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar *a priori* o seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura⁴⁰ e a segunda, pelo menos, parcialmente pura, mas também por imperativo de outras formas de conhecimento que não as da razão⁴¹ ”.⁴² A razão teórica só conhece dentro dos limites da experiência; seja como for, podemos pensar a ideia do incondicionado. Ela, porém, indo além dos limites do entendimento,

³⁶ Inerente ao espírito o qual August Schlegel devia ver em seu irmão.

³⁷ BENJAMIN, 1993, p. 54-55.

³⁸ DOMINGUES, 1999, p. 187-188.

³⁹ Isto é, torná-lo acessível através dos sentidos.

⁴⁰ Ou seja, em que nada de empírico se mistura.

⁴¹ Isto é, por meio da experiência sensível.

⁴² KANT, 2010, p. 16-17.

exige então o incondicionado, para realizar a completude da série de condições. (A essa teoria dá-se o nome de autotelismo: um objeto que é determinado pelo entendimento para si determina, por sua vez, o objetivo de suas ações, ou tem uma finalidade em si mesmo.) Pois toda explicação causal baseia-se na tentativa de determinar as condições de possibilidade do acontecimento: “Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o incondicionado, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série de condições”.⁴³ A razão é, portanto, uma faculdade ambiciosa, que deseja ir além do entendimento e pensar a totalidade; as condições de possibilidade do conhecimento são, portanto, limitadas, mas a liberdade pode ser pensada. Quanto ao estatuto dos postulados da razão prática, dizer que devemos acreditar que somos livres é postular a realidade da liberdade. Pois sabemos que não é possível conhecer cientificamente as realidades metafísicas; quer dizer, conhecemos a impossibilidade de demonstrar cientificamente a existência da liberdade, da imortalidade da alma e a existência de Deus. Posto que tivemos que suprimir o saber para dar lugar à crença, resta-nos acreditar que essas realidades existem, e justificar ou encontrar razões que fundamentem esta crença: “Se [...] não posso conhecer a minha alma [...] por meio da razão especulativa [...], nem tampouco a liberdade, como propriedade de um ser⁴⁴ a quem atribuo efeitos no mundo sensível [...], posso, não obstante, pensar a liberdade”.⁴⁵

Por outro lado, na contramão de posições defendidas ao menos desde a *Crítica da razão pura*, Saul Kripke mostra que nem toda proposição necessária é *a priori*, ou seja, não é verdadeira a afirmação de que todos os juízos analíticos sejam *a priori*, pois a partir do processo de mera análise conclui-se que há proposições *necessárias a posteriori*. O exemplo, neste caso, é a frase “Héspero é Eósforo”. De início, quando assim era chamado pelos primeiros gregos, pensava-se que Eósforo (Vênus ao amanhecer) e Héspero (Vênus ao anoitecer) eram dois corpos celestes distintos (os antigos atribuíam a Parmênides a descoberta dessa ambivalência, conquanto mais tarde os gregos aceitassem a visão babilônica de que os dois eram o mesmo). Como desde o início o corpo celeste em questão

⁴³ KANT, 2010, p. 22.

⁴⁴ Ou seja, Deus.

⁴⁵ KANT, 2010, p. 26.

foi idêntico a si mesmo, trata-se, portanto, de uma necessidade, isto é, o conhecimento de algo necessário (neste caso, a absoluta paridade de Héspero e Eósforo) pode ser descoberto, não conhecido *a priori*. Em resumo: afirmações de identidade apoiadas em descobertas empíricas são necessárias *a posteriori*.⁴⁶ Além do mais, Peter Frederick Strawson, um filósofo associado com o movimento da filosofia da linguagem dentro da filosofia analítica, é conhecido pela reconstrução analítica dos argumentos de Kant na *Crítica da razão pura*, e pela defesa de uma reabilitação da metafísica como disciplina filosófica. Sua tese é a de que a metafísica tem sido frequentemente revisionista (inclusive a de Kant), e menos frequentemente descritiva. A *metafísica descritiva* contenta-se em descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo, enquanto a *metafísica revisionista* almeja produzir uma estrutura melhor. Segundo ele, o objeto próprio de investigação da metafísica descritiva é “um massivo núcleo central do pensamento humano que não possui história”, um núcleo que, apesar de formado por conceitos que “não são especialidades do pensamento mais refinado”, é caracterizado como “o núcleo indispensável do equipamento conceitual dos seres humanos mais sofisticados”.⁴⁷ De qualquer maneira, os argumentos de Kant para as conclusões limitadoras (tal como a crença de que o conhecimento sintético *a priori* constitua o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento) são desenvolvidos dentro da moldura de um conjunto de doutrinas que parecem elas mesmas violar seus próprios princípios críticos (a saber, o racionalismo e o empirismo). Kant buscava, pois, “os limites do sentido de um ponto externo a eles, um ponto que, se eles forem corretamente delineados, não pode existir”.⁴⁸

Na verdade, Kant é um homem de seu tempo: metódico, lógico e bom expositor. Um positivista *avant la lettre*. Sua contraposição à metafísica dogmática é singular, a exemplo da linguagem de que se utiliza na sua famosa crítica ao argumento ontológico.⁴⁹ (O trato infinitamente cuidadoso com as palavras é sua marca registrada.) Nada escapa a seu rigoroso escrutínio. Só podemos conhecer aquilo que brilha de dentro da realidade. Pois a distinção entre fenômenos e coisas em si é no mínimo exagerada, para não dizer

⁴⁶ Cf. FITCH, 2004, 87-113.

⁴⁷ STRAWSON, 2003, p. 10.

⁴⁸ STRAWSON, 2002, p. 12.

⁴⁹ Cf. KANT, 2010, p. 500-507.

prejudicial, à legítima e natural pretensão de conhecer a realidade. Mas o expediente da suspensão do juízo em relação aos “problemas inevitáveis da própria razão pura”⁵⁰ — em suma, a limitação da pretensão da inteligência — não é outra coisa que o pedido de socorro de um homem impotente diante da vida. Hegel disse que o procedimento de Kant é como pretender aprender a nadar sem jamais entrar na água. Por que não poderíamos pensar um conhecimento que tornasse possível não Deus, é claro, mas a experiência e a doutrina de Deus? Esse é um entendimento como algo que fecha e limita a razão a um fator único, e não como algo que abre à realidade, buscando entendê-la de acordo com a totalidade de seus fatores. Que isso não seja possível, bem entendido, mas não há tampouco a necessidade de postular que o mundo não tenha uma razão de ser, que não haja um λόγος do κόσμος. De acordo com essa lógica, os cursos de teologia, por exemplo, já deveriam ter sucumbido à sanha desalmada do argumento transcendental;⁵¹ no entanto, contrariando todas as expectativas dogmático-racionalistas, eles não só continuam em pleno funcionamento, como dispensam o kantismo para suas matrizes curriculares. O homem sempre relutou em abandonar a promessa de transcendência; toda investigação séria da metafísica precisa ter um pressuposto dialético que o espírito das Luzes não pode aceitar. “Os que da interpretação de Kant fizeram uma profissão foram: ou aqueles a quem faltava um órgão que lhes proporcionasse suas próprias informações a respeito dos objetos sobre os quais Kant escreveu; ou aqueles que tiveram apenas a pequena infelicidade de não compreender a ninguém exceto a si mesmos; ou aqueles que se expressavam de uma forma ainda mais confusa do que ele”.⁵² Kant, pois, é tão ou mais dogmático quanto os dogmáticos que critica. O mérito da cláusula de barreira metafísica imposta pela filosofia dos limites⁵³ é manter o espírito em continência, do mesmo modo que o comandante mantém seus soldados em alerta, devido aos gritos.

⁵⁰ KANT, 2010, p. 40.

⁵¹ “Aqui, devem, como ‘transcendentais’, ser designados argumentos que se compõem, pelo menos, de duas premissas com a estrutura seguinte: a primeira premissa identifica o ponto de partida do argumento, que consiste de coisas como percepções, ideias ou atuações linguísticas e afirma, desse ponto de partida, que ele, em algum sentido, é necessário. A segunda premissa diz, a seguir, que algumas categorias ou regras são necessárias se o objeto escolhido como ponto de partida deve ser possível. A conclusão diz, finalmente, que essas categorias ou regras devem valer necessariamente” (ALEXY, 2010, p. 105-106).

⁵² SCHLEGEL, 1997, p. 53.

⁵³ A *filosofia dos limites* é um corpo do pensamento kantiano que postula a supressão do saber em benefício da crença — a substituição do conhecimento metafísico pela fé racional. Kant pretende pôr fim a toda metafísica dogmático-especulativa, para estabelecer os limites do que podemos e não podemos conhecer.

Kant acreditava em Deus e foi um crente devoto por toda a sua vida. Não que ignoremos isso, mas é sintomática a afirmação de que nada podemos conhecer daquilo que seria o objeto-em-si-mesmo, ou daquilo fora da relação para com o sujeito do conhecimento: “Não podemos pensar nenhum objeto que não seja por meio de categorias; não podemos conhecer nenhum objeto pensado a não ser por intuições correspondentes a esses conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e esse conhecimento é empírico na medida em que o seu objeto é dado. O conhecimento empírico, porém, é a experiência. Consequentemente, nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível”.⁵⁴ Levando a termos a concepção protestante de entender o transcendente pela razão, e em vista da incapacidade humana de compreender em sua integridade a realidade, Kant deu à luz, mesmo que não de propósito, um mundo reprimido. O transtorno de sua “filosofia esquizofrênica” passará a conceber a realidade dentro de um sistema paralisado e paralisante diante do mundo, causando uma verdadeira imobilização das atividades intelectuais. A inteligência ocidental, de certa maneira, é mutilada; é tolhida e estancada pela ideia de que o ser humano nada pode conhecer com certeza, a não ser que seja algo provado cientificamente: “Quanto mais bitolado é um sistema, tanto mais agrada aos homens do mundo. [...] Assim Kant agora encontrará ainda sempre mais adeptos que Fichte”.⁵⁵ Tem levado muito tempo para que uma reconstrução do edifício metafísico seja possível, porquanto as investidas desse filho não planejado do intelecto humano fossem inclementes, porque não há nada mais pretensiosamente arrogante na história da filosofia do que a forma pela qual Kant aparentemente apresenta seu sistema doutrinário: “Neste trabalho⁵⁶, a minha grande

No entanto, a resolução de problemas reais exige, amiúde, a quebra de limites da experiência; pois a razão, indo além das fronteiras do entendimento, exige o incondicionado para pensar a completude da série de condições de um acontecimento. Aliás, a menos que se ilustre com um exemplo, uma caracterização, tal como neste caso, é sempre geral e abstrata. “No entanto, evidentemente, o característico no conceito de metafísica não se encontra na ilegitimidade de seus conhecimentos [...], mas em seu poder universal, para reunir, de imediato, com suas ideias, a totalidade da experiência com o conceito de Deus. Assim, a tarefa da filosofia [...] pode ser apreendida, portanto, como a descoberta ou criação desse conceito de conhecimento que, ao mesmo tempo que relaciona exclusivamente o conceito de experiência à consciência transcendental, possibilita logicamente não apenas a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa. Isso não quer dizer, em absoluto, que é possível chegarmos ao conhecimento de Deus, mas sim que o conhecimento pode tornar plenamente possível, a princípio, a experiência e a doutrina remetente a Ele” (BENJAMIN, 2019, p. 31, 33).

⁵⁴ KANT, 2010, p. 169.

⁵⁵ NOVALIS, 2001, p. 93.

⁵⁶ Trata-se da *Crítica da razão pura*.

preocupação foi descer ao pormenor e atrevo-me a afirmar não haver um só problema metafísico, que não se resolva aqui ou, pelo menos, não encontre neste lugar a chave da solução [...] Ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo por pretensões aparentemente tão vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar, que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da alma ou a necessidade de um primeiro começo do mundo; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, coisa que, devo confessá-lo com humildade, ultrapassa inteiramente o meu poder”.⁵⁷ A frase de Juvenal — *sit pro ratione voluntas* — coloca a doutrina de Kant diante da questão de como a filosofia transcendental pode ter *razão*, e sua resposta é que se não pode fazê-lo por seu conteúdo, pode fazê-lo por sua expressão cultural alemã (o que, diga-se de passagem, não é necessariamente apropriado para o desenvolvimento de uma filosofia essencialmente brasileira). Kant é um assassino de aluguel contratado pela filosofia, para levar a cabo o extermínio de metafísicos dogmáticos. *Philosophia ancilla theologiae* — a filosofia tem sido dispensada de suas obrigações para com a teologia; pela primeira vez em muito tempo, a filosofia tem a oportunidade de se dedicar a outros temas do conhecimento. Kant está morto e enterrado no solo sagrado do templo da sabedoria, é verdade, mas basta dizer aqui que antes de morrer foi aproximadamente fiel a seu propósito de aniquilar o metafísico médio da face da terra. É o estatuto da filosofia tal como a conhecemos. Mas a filosofia, por incrível que pareça, não é um comando de caça aos metafísicos e teólogos.

⁵⁷ KANT, 2010, p. 6-7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, Robert. (2010). Direito, razão, discurso. Estudos para a filosofia do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 224 p.

BENJAMIN, Walter. (1993). O conceito de crítica de arte no romantismo alemão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo : Iluminuras. 146 p. (Biblioteca Pólen).

_____. (2019). Sobre o programa da filosofia por vir. Rio de Janeiro: Sete Letras. 70 p.

DOMINGUES, Ivan. (1999). O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas. 2ª ed. São Paulo: Loyola. 381 p. (Filosofia, 18).

FICHTE, Johann Gottlieb. (1988). A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 313 p. (Os Pensadores).

FITCH, G. W. (2004). Saul Kripke. Montreal: McGill-Queen's University Press. 194 p. (Philosophy Now).

KANT, Immanuel. (1993). Crítica da faculdade do juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 384 p.

_____. (2010). Crítica da razão pura. 7ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 680 p.

KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. (1994). Os filósofos pré-socráticos. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 544 p.

KONDER, Leandro. (1999). Walter Benjamin. O marxismo da melancolia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 126 p.

NOVALIS. (2001). Pólen. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras. 259 p. (Biblioteca Pólen).

SCHLEGEL, Friedrich. (1997). O dialeto dos fragmentos. São Paulo: Iluminuras. 253 p. (Biblioteca Pólen).

STRAWSON, Peter Frederick. (2003). Individuals. An essay in descriptive metaphysics. Nova Iorque: Routledge. 255 p.

_____. (2002). The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason. Nova Iorque: Routledge. 296 p.