2

Kant e a Modernidade

2.1

Kant e a Filosofia Moderna

É possível afirmar que a filosofia moderna é um momento na história do pensamento ocidental marcado decisivamente pelo imperativo do autoconhecimento. No entanto, não é exagerado pensar que o seu desenvolvimento ainda está em curso. *Que é o homem? Que é a metafísica?* Nestas perguntas a filosofia moderna alcança a sua expressão máxima e permanece atual como ponto de partida para a reflexão filosófica, pois em grande parte ainda não nos desprendemos delas. Como se interroga Michel Foucault; não poderíamos encarar a modernidade mais como uma atitude do que somente como um período da história? ¹

A atualidade da filosofia moderna - que nos é transmitida em especial por Kant - é a necessidade de investigar o homem conjuntamente à sua investigação do real. A metafísica e o homem têm uma relação necessária como a de sujeito e objeto; o modo de conhecer humano determina necessariamente o modo como busca conhecer as coisas em si mesmas.

Na modernidade, o autoconhecimento é um projeto que se impõe primeiramente devido aos conflitos culturais, políticos, religiosos, e científicos que assolam a época, sobretudo na primeira metade do século XVI, ou seja, por uma necessidade prática; então, “conhecer o homem” passa a ser uma exigência devido à visão de mundo que é elaborada na filosofia, exigência que é mais bem expressa e conectada à visão de mundo da filosofia de Kant (mas pode-se mencionar ainda Hume e Schopenhauer).

A exigência de autoconhecimento da época moderna se dirige à atualidade, ao homem, à razão, até chegar à própria filosofia. A reflexão sobre a atualidade é o seu panorama, pensar a sua individualidade, autonomia e determinação. Na

modernidade o homem por trás da humanidade deseja transparecer, o criador, o pensador, o gênio detrás das ciências, paradigmas, e estilos, que são inventados e desmoronam - é chamado à publicação, para legislar sobre si mesmo, versar sobre a verdade de si e fundar uma objetividade subjetivamente, em um modelo antropocêntrico de conhecimento. KANT afirma:

A filosofia transcendental é a capacidade do sujeito auto-determinado de constituir a si mesmo como um dado na intuição, através do complexo sistemático das idéias que, *a priori*, tornam a completa determinação do sujeito como objeto (a sua existência) em um problema. Quer dizer, *fazer a si mesmo*.²

Essa afirmação de Kant parece primeiramente uma antropologia, mas então, pode-se pensar que é ainda política, social e, sobretudo, burguesa. A idéia de uma filosofia crítica vem representar o espírito da época, para o qual o mundo deve ser reinventado, e a civilização deve ser reconstituída de acordo com o ideal da liberdade. Esta liberdade não diz respeito somente à liberdade do indivíduo, mas toda a civilização deve gozar de autonomia; fazer a si mesma a partir de si, e deixar de lado modelos antigos, comprovadamente ultrapassados e equivocados, em conflito constatado com a sua nova realidade. VAZ escreve:

O social mostra-se como o lugar de realização efetiva do postulado fundamental da autonomia, sobre o qual repousa a concepção moderna do indivíduo.³

Desse modo, o conhecimento de si não está desvinculado de um ideal prático. O homem, ao conhecer a si mesmo, seria capaz não só de fundar um conhecimento confiável, mas, a partir daí, estabelecer leis, costumes, tradições definitivas, que seriam formas necessárias e universais de organização do mundo, sobretudo política. A Revolução Francesa expressa a consciência moderna com o ideal de uma nova era, na qual, “guiado por princípios racionais, o homem iria dar forma ao seu próprio destino”.⁴

¹ FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?” Em: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos*, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 341.

² KANT, I. *Opus postumum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 254. Ak 21:94. Nota-se como Schelling identifica o ideal da modernidade com o criticismo, mesmo não sendo essa a sua intenção com essa passagem: “Minha *destinação* no criticismo é precisamente – *esforço pela autonomia inalterável, pela liberdade incondicionada, pela atividade ilimitada. Sê!* – esta é a suprema exigência do criticismo.” SCHELLING, F. W. J. Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Em: *Obras Escolhidas* [Col. Os Pensadores]. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 31.

³ VAZ, H. C. de L. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.16.

⁴ JASPERS, K. *Man in the Modern Age*. New York: Doubleday Anchor Books, 1957, p. 6.

Ao ser retomado no renascimento, o ceticismo antigo ganha cada vez mais adeptos, e impõe-se como um desafio à filosofia a ser levado a sério para determinar a validade do conhecimento. O ceticismo marca decisivamente a modernidade, sobretudo, por ser uma teoria representativa dos conflitos pelos quais a época passava. O século XVI vive uma época de transição política, do regime feudal para o capitalista, que gera uma confusão cultural. O período também passa por conflitos religiosos e, no século XVII, os conflitos científicos que se intensificam agitam a confusão cultural da época moderna. Entretanto, justamente devido a esses conflitos, que lhe despertam o interesse no ceticismo, pode-se afirmar que a modernidade está direcionada, desde o seu início, para o dogmatismo, como uma tendência inevitável.

Na modernidade, o projeto de assentar o dogmatismo em novos fundamentos configura-se como uma necessidade, para legitimar e assegurar o conhecimento objetivo, e a partir dele estabelecer uma ordem social. Esse projeto de um novo dogmatismo é, assim, tanto científico quanto político. A retomada do ceticismo antigo na filosofia moderna tem o resultado ambivalente de, a um passo, conscientizar para a necessidade de criticar o dogmatismo irrestrito, mas, ainda, apontar para a necessidade do procedimento dogmático, i.é., de afirmar e sustentar teorias positivas.

No século XVI, pensadores como Erasmo e Montaigne raciocinam de forma cética, usando argumentos céticos para compreender a sua atualidade, sendo a *isosthenia* representativa da *diaphonia*, do conflito próprio da sua época. Há então uma valorização da experiência, em sua multiplicidade, e a busca de uma experiência de si mesmo, a qual tornasse compreensíveis as contradições práticas da sua existência e possibilitasse lidar com elas.

Já no século XVII o ceticismo é entendido, sob influência de Descartes, como apenas uma etapa instrumental, um método para obter a certeza. A partir daí, o ceticismo é identificado com a dúvida, usado em vista não de uma vida prática, mas sim de uma teoria do conhecimento voltada para a subjetividade.⁵ O homem passa a desejar desvelar a si mesmo desde dentro, conhecer-se de modo

⁵ Segundo Habermas, a teoria do conhecimento é “o tema por excelência da filosofia moderna”, em busca de um conhecimento que seja “digno de crédito”. HABERMAS, J. Conhecimento e Interesse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982 p. 25. No entanto, falta a esse termo precisão, na medida em que na filosofia moderna a “teoria do conhecimento” tem o caráter específico de ser centrada na subjetividade, de ser uma teoria do conhecimento fundada no autoconhecimento.

“puro”, direto, definitivo, como antes desejava conhecer a Deus e o mundo. Há uma busca pelo fundamento da racionalidade, a sua lei essencial, pela qual fosse possível organizar a sua experiência do mundo, com efeito, com um ideal de objetividade mais rigoroso e digno de confiança.

O fideísmo na filosofia moderna é comum a partir do renascimento, sendo o ceticismo antigo frequentemente muito mal conhecido, porém utilizado como argumento para sustentar a fé cristã⁶. O homem do mundo redescoberto do século XVI depara-se em assombro com a complexidade do seu ser e da sua época em contraste com a incontornável simplicidade das capacidades racionais. Em Montaigne, a *impuissance* da razão diz respeito mais à sua incapacidade de intervir na realidade, do que propriamente em conhecer a si mesma.

Para COMTE-SPONVILLE, é com Montaigne, mas não com Descartes que começa a filosofia moderna⁷, pois começa com a “dúvida, o naturalismo, o empirismo”. Começa ao tomar o rumo do próprio íntimo (Montaigne), da natureza (G. Bruno), e da experiência (Bacon).⁸ Entretanto, a dúvida não figura em Montaigne, mas passa a caracterizar o ceticismo somente a partir de Descartes. De acordo com GIDE,

(...) “*Eu sou a verdade*”. Montaigne estima (é o que isso quer dizer) nada lhe ser possível conhecer senão ele próprio. E é o que o induz a falar tanto de si; pois o conhecimento próprio lhe parece mais importante do que qualquer outro.⁹

O pensador moderno sente confiança ao falar por si mesmo e se sente seguro por falar de si mesmo. Montaigne em *Do Autor ao Leitor* escreve que se pudesse se pintaria nu e por inteiro, e em seus ensaios não raro descreve a sua aparência física. Ao exigir o conhecimento de si do homem, da razão, da filosofia, o espírito da modernidade traz consigo a valorização o indivíduo. A filosofia moderna começa com a busca do autoconhecimento prático do indivíduo, mas, a partir do século XVII, se volta para a especulação sobre a “subjetividade”, entendida não como o modo do indivíduo se conduzir na prática, mas sim como o

⁶ A esse respeito, cf. POPKIN, R. História do Ceticismo, de Erasmo a Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

⁷ Por tratar das coisas de Deus a partir das condições do conhecimento humano em *Docta Ignorantia*, Cassirer aponta Nicolau de Cusa como o primeiro pensador moderno, em virtude da sua “atitude diante do *problema do conhecimento*”. CASSIRER, E. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001, p.18.

⁸ COMTE-SPONVILLE, A. *A Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p. 48.

substrato necessário da racionalidade. Desse modo, adota um novo ideal dogmático, que é de si para si – no qual a razão seria o seu próprio mestre, para conhecer a si própria, e suas regras se revelassem desde dentro.

Ainda que a religião e questões teológicas possam desempenhar um papel importante no pensamento moderno, o conhecimento de si divide o espaço na racionalidade com as questões metafísicas. Se até o século XVIII a religião continua sendo um refúgio para a impotência da razão, o “século da filosofia”, a época da luz natural da “Idade das Luzes” dos Enciclopedistas e da *Aufklärung* na atual Alemanha, será mais radical em suas exigências filosóficas. De acordo com CHÂTELET,

O século XVIII é o século dos filósofos que se opõem não só aos teólogos, mas também aos metafísicos, aos que continuam, como os sucessores de Descartes, a extrair seus conceitos do pensamento teológico.¹⁰

O imperativo socrático, “conhece-te a ti mesmo” é radicalizado no século XVIII. Não só é a luz natural que deve guiar as investigações racionais, como é o modo unicamente legítimo de buscar a verdade. O conhecimento deve pautar-se necessariamente pelo autoconhecimento. Outro dito atribuído ao personagem Sócrates, “só sei que nada sei”, só pode ser confirmado ou refutado com a busca do conhecimento de si, e assim, caracteriza uma ignorância científica.

Ao investigar as coisas do mundo, o homem deve passar a questionar a si próprio, como o ponto de partida necessário das suas investigações. A busca pelo conhecimento objetivo remonta às fontes da objetividade, i.é., a partir da filosofia moderna, ao sujeito. No pensamento moderno, o ideal de conhecimento deixa de ser simplesmente objetivo, e passa a ser uma busca no sujeito das fontes da objetividade. Na filosofia de Kant, a metafísica dogmática - que busca conhecer Deus, o mundo e a alma objetivamente - dá lugar a uma “metafísica da metafísica”¹¹, na qual estes objetos suprasensíveis, independentemente da sua realidade objetiva, são em primeiro lugar pensados como idéias da razão, válidas apenas subjetivamente. KANT escreve:

⁹ GIDE, A. O Pensamento Vivo de Montaigne. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A., 1953, p. 11.

¹⁰ CHÂTELET, F. Uma História da Razão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 88.

¹¹ KANT, I. Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 181. Carta de Kant a Marcus Herz, de 11 de maio de 1781. Ak 10:269.

A crítica está para a habitual metafísica de escola justamente como a *química* está para a *alquimia*, ou como a *astronomia* está para a *astrologia* divinatória.¹²

Pode-se pensar que a filosofia moderna se caracteriza pela revolução, mais bem definida e expressa com mais vigor pela filosofia kantiana (mas já iniciada com Locke e Hume), que consiste na descoberta de um novo objeto do discurso que é o entendimento humano. KANT escreve: “O método crítico não se aplica ao conhecimento mesmo ou ao objeto, mas sim ao entendimento. Portanto não é objetivo, e sim subjetivo”¹³. Usar o entendimento para além da natureza, sem uma crítica das suas capacidades, passa a ser uma falácia, e a metafísica transcendente ou dogmática, por conseguinte, uma pseudociência. Para Locke, o entendimento seria como o olho humano, que enquanto nos faz ver e perceber todas as demais coisas, não percebe a si mesmo, e dessa forma requer engenho e sofrimento para tomar-se distância e fazer-se seu próprio objeto.¹⁴

Kant retoma a investigação subjetiva de Descartes, entretanto, defende uma completa secularização da filosofia. O método kantiano rejeita toda teologia e todo acesso à verdade ou às coisas que não seja pautado pelas capacidades naturais do homem, i.e., que não seja via (a sua nova doutrina da) sensibilidade, em rejeição de uma intuição intelectual. O método crítico apóia-se tão somente na auto-investigação, ao passo que para DESCARTES,

O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade.¹⁵

Já para KANT, “O *método* é a unidade de um todo do conhecimento de acordo com princípios.”¹⁶ e “A doutrina do método contém os preceitos para a possibilidade de um sistema do conhecimento do entendimento e da razão.”¹⁷ Nas definições de Kant, percebe-se de imediato a influência da “revolução copernicana

¹² KANT, I. Prolegômenos a Toda Metafísica Futura. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 164. A 190.

¹³ KANT, I. Lectures on Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 285. Ak 29:939[1782-3].

¹⁴ LOCKE, J. An Essay Concerning Human Understanding. The Great Books Vol. 35. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 93.

¹⁵ DESCARTES, R. Regras para a Orientação do Espírito. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007, p. 29 (Regra V).

¹⁶ KANT, I. Lectures on Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 416 (The Hechsel Logic).

¹⁷ KANT, I. Lectures on Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 511: Dohna-Wundlacken Logic.

na filosofia” na noção de método. Esse deve ser composto de acordo com a investigação do modo de conhecer próprio do homem, e não em vista ou a partir dos objetos a serem conhecidos, como em Descartes.

Adotar o ponto de vista do homem significa não somente abrir mão do recurso ao divino, mas, sobretudo, não partir do conhecimento das coisas mesmas, e sim do autoconhecimento. O raciocínio de Descartes, em busca do *cogito*, o substrato necessário do pensamento, está desconectado da particularidade do modo de conhecer humano. Desse modo, a filosofia cartesiana permanece dogmática. Em sua cegueira direcionada para o dogmatismo, Descartes faz uso de argumentos céticos somente como uma etapa para fortalecer o seu dogmatismo metafísico e, assim, não nota a tendência própria ao ceticismo para o questionamento das capacidades da razão.

Em Kant, o método cético inclui-se à investigação e autocrítica da razão, sendo assimilado como elemento vivo, mas não somente como uma etapa passageira da sua teoria. De acordo com KANT:

O verdadeiro ceticismo, em todos os casos, é algo de grande utilidade, e como tal não é nada senão a exata, cuidadosa investigação de todos os *dogmata* que são asseverados como apodícticos; os quais, na medida em realmente são e resistem ao teste, brilham e atingem o olho em todo o seu valor, com toda sua força, mas somente após esse teste.¹⁸

Para Kant, o ceticismo deve ser usado como um meio de analisar, refutar e diluir as pretensões dogmáticas e, assim, é um recurso vital para o conhecimento de si. O ceticismo, para Kant, ao mesmo tempo representa o cume da crise do autoconhecimento na história da razão, mas aponta para a importância do homem conhecer a si mesmo, sendo um índice de maturidade da razão. Kant entende que a história da filosofia, que se inicia com o dogmatismo, passa pelo ceticismo até terminar com a crítica, caminha na direção do autoconhecimento. Esse desenvolvimento não é nem somente histórico nem linear, mas sim dinâmico e sempre atual; todas as suas “etapas” representam parcelas de verdade da razão em sua atualidade, no presente, sendo, assim, etapas definitivas, que não podem nem irão se alterar posteriormente na humanidade.

Do autoconhecimento pode-se reconhecer o dogmatismo e o ceticismo, em retrospecto, como as suas partes integrantes ou como as etapas necessárias da

filosofia. Inversamente, pode-se afirmar que o autoconhecimento não é realizável sem uma compreensão da conexão crítica de dogmatismo e ceticismo, pois só é possível progredir na tarefa de conhecer a si mesmo na medida em que se reconhece o que podemos e não podemos conhecer.

Um traço particular da filosofia de Kant é que, se como é comum aos pensadores do século XVIII pensa a si mesmo e à sua atualidade, a época moderna, em comparação ao todo da história; ao contrário de Hegel, por exemplo, Kant não entende o atual como passagem para o futuro ou abertura ao novo, mas acredita ter “cristalizado” o eterno e imutável da modernidade como um acabamento da história *da razão*. Isso se mostra nas relações de Kant com o ceticismo, com o dogmatismo e com o dogmatismo negativo, que são como legislações e métodos complementares e definitivos para a filosofia, a modo de “extrair o eterno do transitório”, como Baudelaire caracteriza a modernidade ¹⁹.

Portanto, pode-se considerar que a modernidade está intrinsecamente ligada tanto ao ceticismo, representado pelos conflitos da sua própria época, quanto pelo dogmatismo, o fim projetado para dissolver esses conflitos. Isso torna o “espírito” da modernidade independente nem de ceticismo nem de dogmatismo, ao contrário, a sua história mostra uma busca de diversos modos de articulá-los que, em Kant, com a conciliação crítica de método cético e procedimento dogmático, ao menos aparentemente, recebe o seu tratamento final.

¹⁸ KANT, I. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 166-67: *The Blomberg Logic*, 210.

2.2

Bacon e Kant

Como Kant elogia Bacon de Verulâmio (1561-1626) na *Crítica da Razão Pura*, e julga compartilharem de um ideal de filosofia e de método filosófico, por isso seria interessante mostrar brevemente aqui o pensamento deste autor. Além disso, Bacon é considerado como o último dos antigos e o primeiro dos modernos. Este excerto do pensador inglês consta em epígrafe como o mote da segunda edição, de 1787, da *Crítica da Razão Pura*:

Bacon de Verulâmio
A Grande Instauração. Prefácio

Quanto a nossa própria pessoa não diremos nada. Mas quanto ao assunto que temos em vista, pedimos que os homens não o pensem como uma opinião, mas como trabalho; e o considerem erigido não para uma seita nossa, ou para o nosso bel prazer, mas como a fundamentação da utilidade e dignidade humanas. Iguamente, cada indivíduo, então, pode refletir sobre ele por si mesmo... pela sua própria posição... pelo interesse comum. Além do mais, cada um pode bem esperar da nossa instauração que não assevera nada infinito, e nada para além do que é mortal; pois na verdade prescreve tão-somente o fim de erros infinitos, e esse é um fim legítimo.²⁰

Segundo GUYER, “Tanto as asserções de que o método proporciona evitar o erro quanto que o seu objetivo último é não somente a utilidade, mas a dignidade da humanidade são obviamente centrais à concepção de Kant da sua própria empresa filosófica.”²¹ David Hume (1711-1776) considera Bacon o pai da física experimental²², tendo Newton (1642-1727) e Boyle (1627-1691) seguido o seu *método experimental*. Hume acreditava que a sua própria ciência da natureza humana deveria trilhar esse caminho, guiando-se pela “observação e experimentação”²³, e que assim contribuiria com um rumo diferente às

¹⁹ BAUDELAIRE, C. “O Pintor da Vida Moderna”. Em: BAUDELAIRE, C. *A Invenção da Modernidade*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006, p. 289.

²⁰ KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 91, B II.

²¹ GUYER, P. Em: KANT, I. *Notes and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 580n.

²² HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Norton / Norton (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 407.

²³ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Norton / Norton (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 7.

“especulações dos filósofos”²⁴. Já CHÂTELET considera que é Kant quem “funda o pensamento experimental e, conseqüentemente, o racionalismo crítico”:

Se resta alguma coisa profundamente viva na teoria kantiana do conhecimento, é a afirmação de que só é conhecimento verdadeiro o conhecimento que podemos verificar.²⁵

Francis Bacon, contemporâneo de Galileu (1564-1642), é o filósofo que busca assentar o dogmatismo no domínio da experiência. Respalda o caráter sistemático e científico do procedimento dogmático. Ao orientá-lo para a observação e experimentação, seria possível aprender o mecanismo dos fenômenos, e reproduzi-lo para fins próprios. Ao situar o procedimento dogmático na investigação da natureza, no plano da imanência, confere à ciência (filosofia) uma via segura e inspira confiabilidade no conhecimento. Para KANT,

Uma nova luz liberou-se na primeira pessoa que demonstrou o triângulo isósceles (fosse ele Tales ou tivesse outro nome). Pois descobriu que o que tinha que fazer não era seguir passo a passo o que via nessa figura, nem mesmo no seu mero conceito, e ler, de certa maneira, das propriedades da figura, mas antes que tinha que produzir as últimas a partir do que ele mesmo pensava do objeto e apresentava (através da construção) de acordo com conceitos *a priori*, e que de modo a conhecer algo seguramente *a priori* ele deveria atribuir nada à coisa exceto o que se segue necessariamente daquilo que ele mesmo nela colocou de acordo com o seu conceito.

Levou à ciência natural ainda muito mais tempo para encontrar a estrada larga da ciência, pois é apenas há mais ou menos um século e meio que a sugestão do arguto Bacon de Verulâmio em parte ocasionou essa descoberta, e em parte a estimulou ainda mais, desde que já se estava na sua trilha – descoberta a qual, portanto, pode também ser explicada por uma revolução súbita operada na maneira de pensar.²⁶

Bacon não elabora a sua filosofia negativamente, em resposta ao ceticismo ou ao dogmatismo, embora quisesse livrar a filosofia “das corrupções da lógica aristotélica e da teologia natural platônica”²⁷ e formular um *Novum Organum*, em resposta ao *Organon* aristotélico, que é a ciência da lógica, e seu pensamento tivesse sido influenciado pelo ceticismo, sobretudo, como se pode verificar em sua teoria dos “ídolos”. A sua filosofia – que pode ser vista como “uma revolução súbita operada na maneira de pensar” - se sustenta a partir de uma confiança no

²⁴ HUME, D. A Treatise of Human Nature. Norton / Norton (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 177.

²⁵ CHÂTELET, F. Uma História da Razão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 98.

²⁶ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 108. B XII.

²⁷ MORA, J. F. Dicionário de Filosofia (4 tomos). São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 250, tomo I – verbete “Bacon”. (*Novum Organum*, §63)

conhecimento, e propõe o método experimental para a interpretação da natureza, fazendo uso da indução, em oposição à dedução aristotélica, que é basicamente uma demonstração lógica, formal que se faz valer apenas da razão. Como assinala BICCA, em proximidade com Bacon, “Kant leva em conta os ataques empiristas à concepção clássica, escolástica, de fazer-se ciência a partir da pura razão.”²⁸

Segundo o filósofo inglês, “Aqueles que trataram das ciências dividem-se em dois grupos: os empíricos e os dogmáticos (...)”²⁹. A oposição entre filósofos empiristas e dogmáticos figura no tratamento de Kant da antinomia da razão pura, na qual o dogmático da razão pura sustenta a tese, e o empirista puro a antítese. Assim como Bacon, Kant julga estarem ambos errados, e ser necessário aduzir novos argumentos e uma nova maneira de pensar para resolver a controvérsia da razão pura com ela mesma (para Kant), ou, segundo Bacon, para estabelecer a filosofia experimental. BACON escreve:

Os homens de experimento são como formigas que somente colhem; os homens de raciocínio são como aranhas que extraem tudo de sua própria substância; os verdadeiros filósofos devem ser como as abelhas que colhem materiais, mas os transformam mediante um poder próprio³⁰.

Bacon representa um caminho - um “procedimento metódico” -, no qual todos os erros e imprecisões do conhecimento da natureza se corrigiriam organicamente, em um sistema empírico, aberto, de colaboração contínua na busca da verdade baseada em fatos e experimentos. Pode-se dizer que Kant e Bacon partilham de uma mesma confiança na filosofia natural. Dessa forma, a ciência é uma referência importante para ambos os pensadores. A dominação da natureza, que é expressa em Bacon pela famosa fórmula *saber é poder* é levada, no campo teórico, às suas últimas conseqüências na filosofia crítica de Kant, na qual o entendimento humano é o legislador da natureza. KANT escreve:

Há um dogmatismo necessário, à linha empirista de Bacon, que reside em toda teoria. No entanto, toda afirmação, seja um dogma ou uma crença, deve ser passível de experimentação, de ser testada e refutada pela experiência. Nisto consiste a “nova filosofia” ou a “filosofia experimental” que Bacon projeta. O

²⁸ BICCA, L. Racionalidade Moderna e Subjetividade. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 160.

²⁹ BACON, F. *Novum Organum*, Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952. § 95, p. 126.

³⁰ MORA, J. F. Dicionário de Filosofia (4 tomos). São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 250, tomo I – verbete “Bacon” (*Novum Organum*, aforismo XCV do livro I).

dogmatismo metafísico subverte o sentido da teoria, daquilo que se depreende da observação e passa então à *imaginação*: as especulações metafísicas não dizem mais respeito a um fenômeno observado. O ser enquanto ser da ontologia não é nem animal, mineral ou espiritual. A teologia em nada se ocupa dos eventos no mundo, nenhum fenômeno pode ser compreendido nele mesmo, sem o recurso ao sobrenatural. Para Bacon, “O entendimento humano não está menos exposto às impressões da imaginação que àquelas da noção comum”³¹.

A ciência empirista que Bacon ataca encontra limites em especial ao se voltar para a antropologia (sem falar na metafísica). Toda investigação meramente empírica é limitada e parcial para o autoconhecimento. Segundo Andrew Zimmerman, um empiricismo absoluto seria um modo de conhecimento impossível e tornaria impossível até mesmo a linguagem.³² Apenas um punhado de experimentos e limitadas observações são capazes de reunir uma grande quantidade de ignorância. Para BACON:

A escola empirista produz dogmas de uma natureza mais monstruosa e deformada que a escola sofisticada ou teórica; não sendo fundados na luz das noções comuns (que apesar de pobres e supersticiosas, são ainda de um modo universais e de acordo com uma tendência geral), mas na obscuridade confinada de um punhado de experimentos.³³

Se esta passagem não for um ataque direto a Aristóteles, ao menos um bom exemplo da síntese e tensão entre empirismo e dogmatismo que Bacon acusa é a filosofia aristotélica. Se por um lado desenvolve intensamente pesquisas no campo da biologia, por outro lado, busca ao mesmo tempo dogmaticamente o conhecimento da alma, e sustenta que uma *intuição racional* é a fonte originária do conhecimento científico³⁴. Ainda, há para Aristóteles uma “correspondência entre o pensar lógico e a estrutura ontológica”³⁵, a qual seria um princípio fundamental que Bacon não está disposto a assumir. Assim, a filosofia aristotélica é tão empirista quanto é transcendente, pois a

³¹ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 114. Livro I, § 65.

³² ZIMMERMAN, A. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 120.

³³ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 114. Livro I, § 64.

³⁴ ARISTÓTELES. *Analítica Posterior*. Em: ARISTÓTELES. *Aristóteles* (Tomo I). The Great Books Vol. 8. Tradução W. D. Ross. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 121.

³⁵ MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia* (4 tomos). São Paulo: Edições Loyola, 2001, Tomo I, p. 182.

investigação da natureza sensível não altera o sentido das suas investigações metafísicas.

Bacon é o último dos antigos porque mantém um ideal dogmático forte, tem confiança inabalada na razão e no conhecimento humano. Entretanto, critica o dogmatismo tradicional, meramente teórico, e a metafísica transcendente, meramente especulativa, apontando para a necessidade da experimentação para o conhecimento. Nessa medida, é o primeiro dos modernos, pois almeja assentar um novo campo possível para o dogmatismo, criar uma nova filosofia, que seria experimental e que desse início a uma ciência em proveito da humanidade.

Para estabelecer um novo fundamento para o conhecimento, um novo ideal de dogmatismo – do qual Kant compartilha, embora o busque de modo transcendental, mas não experimental –, Bacon sente a necessidade de desvencilhar-se da tradição. Contudo, na filosofia moderna deseja-se retirar da antiguidade uma lição eterna. Os conflitos filosóficos deveriam ser capazes de instruir a razão em todos os seus erros, e mostrar como é possível evitá-los. Desse modo, há uma estratégia moderna de “atualizar” a história, como Kant interpreta a história da filosofia como um desenvolvimento da própria razão (e Hegel interpretará a História como um todo).

Tanto Bacon quanto Kant acreditam que os conflitos históricos entre sistemas filosóficos representam uma tarefa atual para o pensamento. Deve-se não somente interpretá-los, e mostrar o ponto em que os seus protagonistas erraram, mas se deve lidar com o conflito filosófico no presente para poder evitá-lo na atualidade. A atitude moderna em relação à história tem em vista a liberdade, a autonomia própria da sua época, e diz respeito ao questionamento da atualidade, o modo como é possível realizá-las no presente.

Entretanto, essa “atualização” da história não é de modo nenhum psicológica ou metafísica. E, certamente, não é um reducionismo, não consiste no único modo possível de abarcar o homem, mas sim em uma maneira de entendê-lo. Trata-se de pensar na história como uma atualidade, e os seus conflitos como forças ativas no presente, que se depreendem, sobretudo, da particularidade da existência humana. A nova filosofia, para Bacon, e o novo modo de pensar, para Kant, são entendidas como maneiras de libertar a filosofia da sua eterna luta contra si própria. Para isso, é preciso emancipar-se da tradição, mas ao mesmo tempo dela retirar uma lição; a partir dos seus erros, encontrar uma nova forma de

investigar a verdade. De acordo com SNELL: “Já que o espírito se formou na história, não é possível espírito sem tradição: só *na* tradição e *em confronto com* a tradição pode ele desenvolver-se.”³⁶ Bacon, entretanto, chega a afirmar que não retira nada dela, pois sua doutrina inteira se relaciona apenas ao caminho que deve ser perseguido.³⁷

O confronto com a tradição deve ter em vista não somente os erros passados, mas a atualidade das suas forças, e, assim, deve ser um confronto com a sua atualidade. É a menoridade e a ignorância no presente que atuam como obstáculos para encaminhar a filosofia para o conhecimento certo e seguro; o pensamento para a constante atividade e vigor, embora, ao mesmo tempo, fustigam a busca desse caminho.

O confronto com a tradição, de Bacon e de Kant, os ensina a perceber quais alternativas não são mais válidas para o pensamento, e a buscar novas soluções. Para Kant, um novo dogmatismo é necessário surgir e estabelecer-se definitivamente. A autocrítica da razão, uma metafísica do conhecimento entendida como antropologia filosófica, consiste em investigar sistematicamente a natureza do modo de conhecer humano, afirmar as suas capacidades, a sua extensão e limites *a priori*. Esse novo campo do conhecimento, que é a verdadeira e única vocação da metafísica, pode se estabelecer ao se contrapor ao racionalismo, empirismo, ao dogmatismo, ceticismo e senso comum. Embora, com a revolução que opera no conhecimento, é capaz de resgatar, em suas parcelas de verdade, o racionalismo como fundamento transcendental da verdade, o empirismo como investigação dos fenômenos, bem como o dogmatismo como procedimento sistemático, e o ceticismo como método de destituir as ilusões da razão.

A teoria dos “ídolos” de Bacon assinala o que seu método e o do ceticismo têm em comum inicialmente, apesar de serem opostos em sua conclusão (o que se pode afirmar sobre os questionamentos metafísicos de Hume e Kant), pois para o Lorde inglês os céticos “asseveram que nada pode ser conhecido, nós, que senão uma pequena parte da natureza que pode ser conhecida, pelo método atual, seu próximo passo, contudo, é destruir a autoridade dos sentidos e do entendimento,

³⁶ SNELL, B. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 247.

enquanto inventamos e os suprimos com assistência”.³⁸ Como Kant, Bacon assimila os questionamentos céticos, de modo que afirma que conhecemos “senão uma pequena parte da natureza”, entretanto, isso não deve deter o pensamento, mas impulsiona-lo adiante a inventar e construir maneiras de alargar o nosso conhecimento dessa pequena parte.

Os “ídolos” são o que a filosofia experimental e o ceticismo têm em comum inicialmente – o que Bacon não diz expressamente -, destituir as “falsas noções” profundamente enraizadas no entendimento humano que as tornam de difícil acesso, e mesmo quando esse acesso é obtido apresentam problemas para a instauração das ciências.³⁹ Após escrever que “a formação de noções e axiomas sobre o fundamento da verdadeira indução é o único remédio apropriado pelo qual podemos afastar e expelir esses ídolos”⁴⁰, Bacon passa a descrever as suas quatro espécies. Nota-se que a “verdadeira indução” para Bacon é o fundamento pelo qual é possível refutar tanto o dogmatismo quanto o ceticismo irrestritos, e, não sem elementos resgatados e reelaborados de cada um deles, fundar uma nova filosofia.

Primeiramente, há os ídolos da tribo, “que são inerentes à natureza humana”

e à própria tribo ou raça humana, pois os sentidos do homem são falsamente asseverados como o padrão das coisas, pelo contrário, todas as percepções tanto dos sentidos quanto da mente têm referência ao homem mas não ao universo, e a mente humana se assemelha àqueles espelhos desiguais que conferem suas propriedades aos diferentes objetos, dos quais raios são emitidos que os distorcem e desfiguram.⁴¹

Pode-se pensar que essa é a expressão do ceticismo conhecido como “véu da percepção”. Os sentidos e a mente não nos oferecem percepções dos “padrões das coisas”, mas tão-somente das coisas em relação à própria percepção humana. No entanto, nenhum dos ídolos para Bacon constitui meras fatalidades, mesmo que possam representar limites para o conhecimento, não respaldam seus erros

³⁷ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 113. Livro I, § 61.

³⁸ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 109. Livro I, § 37.

³⁹ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 109. Livro I, § 38.

⁴⁰ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 109. Livro I, § 40.

⁴¹ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 109. Livro I, § 41.

singulares. O pensador inglês oferece, para cada um deles, modos de contorná-los na prática. Em vista do avanço da ciência e da educação, o entendimento precisa ser libertado desses ídolos, e para isso *todos* eles “(...) precisam ser abjurados e renunciados com firme e solene resolução”⁴².

Em segundo lugar, o que Bacon denomina de ídolos da toca, que são “(...) aqueles de cada indivíduo;”

pois todos (em acréscimo aos erros comuns à raça dos homens) tem a sua própria toca ou caverna individual, a qual intercepta e corrompe a luz da natureza, ou pela sua própria disposição peculiar e singular, ou pela sua educação e relações com os outros, ou pela sua leitura, e a autoridade adquirida por aqueles que reverencia e admira, ou pelas diferentes impressões produzidas na mente, como acontece quando se está preocupado e predisposto, ou equânime e tranquilo, e assim por diante; pois o espírito do homem é variável, confuso, e, como se fosse, acionado pelo acaso; e Heráclito disse bem que os homens buscam pelo conhecimento em mundos menores, mas não no mundo maior ou comum.⁴³

Esses ídolos derivam a sua origem da natureza peculiar do corpo e da mente de cada indivíduo, mas também da sua educação, hábitos, e, ainda, acasos.⁴⁴ Os ídolos da tribo e da toca resgatam o argumento, constantemente frisado no ceticismo, da relatividade, apontando para a diferença do homem entre as diversas formas de vida, e a de um indivíduo entre outros, no tocante tanto às suas percepções quanto à sua educação e cultura.

Em terceiro lugar, “há também os ídolos formados pela relação recíproca e sociedade do homem com o homem, os quais chamamos de ídolos de mercado;”

pelo comércio e associação dos homens uns com os outros, pois os homens conversam por meio da linguagem, mas as palavras são formadas pela vontade da generalidade, e então surge de uma má e inepta formação de palavras uma maravilhosa obstrução à mente. Nem podem as definições e explicações com as quais os letrados estão acostumados a se protegerem em algumas instâncias oferecer um remédio completo; as palavras ainda manifestadamente forçam o entendimento, lançam tudo em confusão, e levam a humanidade a vãs e inumeráveis controvérsias e falácias.⁴⁵

Os ídolos do mercado, que se “impõem ao entendimento por palavras”, são de dois tipos:

⁴² BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 116. Livro I, § 68.

⁴³ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 109. Livro I, § 42.

⁴⁴ Cf. BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 111. Livro I, § 53.

(...) ou são nomes de coisas que não tem nenhuma existência (pois assim como alguns objetos pela falta de atenção são deixados sem nome, nomes são formados por imaginações fantasiosas que são sem objeto), ou são nomes de objetos de fato, mas confusos, mal definidos, e apressada e irregularmente abstraídos das coisas.⁴⁶

Deve-se notar que a linguagem não é ela mesma um obstáculo para o conhecimento, mas sim o seu mau uso. Para Bacon, esse mau uso deriva das relações comuns entre os homens, das quais as palavras são formadas em vista da “vontade da generalidade”, mas não do próprio objeto. Desse modo, cria-se uma disputa infundável por nomes e palavras, em uma narrativa que não é pautada pela realidade, a qual impede que primeiramente se tenha a referência clara a um objeto, para que então possa ser discutido.

Em último lugar, “há os ídolos que se insinuaram na mente dos homens pelos diversos dogmas de sistemas peculiares de filosofia”,

e também de regras pervertidas de demonstração, e esses denominamos de ídolos do teatro: pois consideramos todos os sistemas de filosofia ante então recebidos ou imaginados, como tantas peças concebidas e executadas, criando mundos fictícios e teatrais.⁴⁷

Os ídolos do teatro ou das teorias, “não são inatos, nem se introduzem secretamente no entendimento, mas são manifestadamente incutidos e acalentados”; as peças teatrais que apresentam um mundo teatral são aceitas pelo indivíduo, tomadas para si e festejadas. No entanto, Bacon afirma que não irá tentar refutá-las.⁴⁸ Talvez, um motivo para essa afirmação seja que a teoria dos ídolos trate dos homens e de suas ilusões, que dificultam a instauração da verdadeira filosofia, entre as quais a sua predisposição a receber, e até buscar, sistemas de filosofia falaciosos, mas não desses próprios sistemas.

Nesse sentido, Bacon deseja averiguar os obstáculos que o próprio homem impõe ao conhecimento e à ciência, mas não refutar sistemas filosóficos. A sua nova filosofia parte da superação das falácias da tradição com um ideal

⁴⁵ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, pp. 109-10. Livro I, § 43.

⁴⁶ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 112. Livro I, § 60.

⁴⁷ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 110. Livro I, § 44.

⁴⁸ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 113. Livro I, § 61.

inteiramente novo, que atenta tão-somente para o “caminho a ser perseguido”, em vez de manter um caminho apenas com base na refutação de filosofias passadas. Além do mais, constatar os obstáculos inerentes ao homem e superá-los, tem como resultado uma filosofia em harmonia com o homem e em estreita conexão com suas capacidades, que se erige a partir da investigação delas. Em todos esses aspectos, não é de se desconsiderar que Kant dedica a *Crítica da Razão Pura* a Francis Bacon.

2.3

O Idealismo Transcendental

O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa em-si.⁴⁹

O Idealismo Transcendental é a doutrina que considera o objeto da experiência como mera aparência ou fenômeno, e não como coisa em si, independente da sua representação. Essa doutrina consiste em uma visão do mundo em correlação necessária com o sujeito de conhecimento, a qual estabelece os alicerces para a autocrítica da razão.

Para entender o Idealismo Transcendental é preciso ter em mente que ele se distingue do idealismo material bem como do realismo metafísico. O idealismo material ou empírico coloca em dúvida a realidade do mundo externo, tendo como correlatas a percepção e a existência, ao modo de Berkeley, com o seu famoso princípio *Esse est percipere et percipi*. Ser (ou existir) é perceber e ser percebido; sem percepção não há existência. Já o realismo metafísico afirma que as coisas existem independentemente do sujeito e, por conta disso, podem ser conhecidas em si, tais como realmente são, à parte de como as percebemos.

Pode-se notar que tanto o idealismo material quanto o realismo metafísico estão comprometidos com a noção de uma única realidade possível. O primeiro afirma que a realidade depende da percepção sensível, da mente, e fora dela não há nenhuma existência, e, assim, haveria uma única realidade, i.e., a percepção do próprio sujeito. Deve-se ressaltar que o propósito de Berkeley é antidogmático; não afirmar uma existência real à parte da mente, contudo, sua teoria recai em uma forma diversa de dogmatismo, que é considerar que só há existência em conexão com a mente. O último afirma que a realidade subsiste em si mesma, sendo assim uma única realidade absoluta e invariável, independente da sua relação com o sujeito ou com a percepção. O idealismo material confere primazia ao sujeito, ao passo que o realismo metafísico ao objeto.

Para Kant, sujeito e objeto têm uma relação necessária. Não podemos conhecer a realidade tal como ela é em si mesma, mas somente como aparece para

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e como Representação. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 526 (I 495).

nós. Entretanto, o que aparece para nós, os fenômenos, são constituídos pela pelas formas próprias do sujeito de conhecimento a partir do *dado* da experiência. Desse modo, o mundo ou o conjunto dos fenômenos não pode ser considerado uma única realidade possível, nem como algo dependente tão-somente da percepção ou do sujeito, nem como algo existente em si mesmo. O “mundo” traz a marca da mediação do homem sobre ele, não é o mundo em si mesmo nem necessariamente a sua única possibilidade, e sim uma relação. Para Berkeley, *esse* é *percipi* – para Kant, a existência não depende do sujeito, apenas o conhecimento que temos do que existe é o que depende das formas da percepção e do entendimento. A partir de Kant, é possível escrever que:

(...) seria uma forma muito ingênua de dogmatismo presumir que há uma realidade absoluta das coisas que é a mesma para todos os seres vivos. A realidade não é uma coisa única ou homogênea, é imensamente diversificada, tendo tantos esquemas e padrões diferentes quanto há diferentes organismos.⁵⁰

Pode-se com justiça atribuir ao Idealismo Transcendental, “crítico” ou “formal” – como Kant por vezes o denomina – o princípio *NENHUM OBJETO SEM SUJEITO*⁵¹, o que o distingue suficientemente do realismo metafísico - e exige pensar no objeto em conexão ao sujeito - porém não do idealismo material. Para isso, é necessário atribuir-lhe outro princípio, a saber, *NENHUM SUJEITO SEM OBJETO*⁵², na medida em que o Idealismo Transcendental se inicia com o material *dado* da intuição empírica, a sensação propriamente dita, para então pensar nas formas subjetivas que determinam esse material. Mesmo que seja um “objeto indeterminado” que esteja no fundamento do que é recebido pela sensação, “ele” é imprescindível para que haja experiência e conhecimento e, desse modo, para que se possa falar de “sujeito”. Ainda que nada se possa afirmar sobre o objeto indeterminado da sensação, pois não é cognoscível pelas formas do sujeito de conhecimento (sendo alheio à sua determinação), a sua existência, mesmo sem ser possivelmente determinada pelo conhecimento, não é posta em dúvida. Desse modo, o sujeito existe no mundo, mas qual mundo exatamente existe para o sujeito?

⁵⁰ CASSIRER, E. *An Essay on Man*. New haven: Yale University Press, 1992, p. 23.

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 546 (I 514).

⁵² É preciso ter cuidado ao fazer uso do termo “objeto” em Kant, que tem muitas acepções, sem a devida precisão, entretanto, o sentido da expressão se fará entender a seguir.

A resposta de Kant é que o sujeito de conhecimento determina a experiência, a partir das suas formas, pelas quais inicialmente a experiência é possível e que pertencem à sua estrutura necessária, sendo, assim, sujeito transcendental. SCHOPENHAUER escreve:

(...) Kant entende por *transcendental*, o reconhecimento do apriorístico e, por isso, do meramente formal no nosso conhecimento, *como sendo tal*. Quer dizer, a compreensão de que tal conhecimento é independente da experiência e de que é esse mesmo conhecimento que prescreve as regras inalteráveis segundo as quais esta tem de dar-se, ligada ao entendimento do porque de tal conhecimento ser este e ter tal poder, ou seja, porque ele constitui a forma de nosso intelecto: o que se dá como consequência de sua origem subjetiva.⁵³

O Idealismo Transcendental tem como ponto de partida o “dado” da sensação – que necessariamente tem uma realidade empírica em seu fundamento, que não é questionada, ao contrário do idealismo material – e seu caráter propriamente idealista consiste em, logo em seguida, voltar a sua atenção sobre as formas puras do sujeito de conhecimento que determinam esse dado recebido pela sensação. Entretanto, não é idealista no sentido de afirmar que o pensamento puro por si só seria capaz de conhecer ou transformar o “mundo” – não se pode confundir o idealismo transcendental de Kant com o posterior “idealismo absoluto”.

O primeiro e mais espantoso princípio do Idealismo Transcendental é a idealidade formal de espaço e tempo. Pode-se considerar a *Estética Transcendental* - onde Kant argumenta que espaço e tempo são formas puras da sensibilidade - como mais que somente uma introdução a essa doutrina, já que nela Kant apresenta a sua nova visão de mundo e do conhecimento humano. Além do texto *Direções no Espaço*, de 1768, e da *Dissertatio* de 1770, Caygill aponta para as *Palestras de Antropologia*, que Kant começa a lecionar em 1772-73, como fundamentais na composição da Doutrina da Sensibilidade⁵⁴.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. Fragmentos para a História da Filosofia. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 72.

⁵⁴ Em contraste com as palestras sobre Lógica e Metafísica, nas palestras de Antropologia Kant não tinha que seguir um compêndio, um manual previamente autorizado. Isso teria lhe conferido a liberdade para nessas palestras desenvolver a sua nova doutrina da sensibilidade. Cf. CAYGILL, H. “Kant’s Apology for Sensibility” Em: JACOBS, B. / KAIN, P. (eds.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 168-69.

Ao contrário de Leibniz e Wolff, para Kant a sensibilidade não é apenas uma fonte de representações obscuras, nem apenas uma fonte do erro ⁵⁵. A sensibilidade é uma das fontes principais do conhecimento humano, pela qual podemos primeiramente ser afetados por objetos. Além disso, a sensibilidade é uma fonte independente de conhecimento, à qual pertencem intuições puras *a priori*, espaço e tempo. Esses consistem na forma como o sujeito apreende os fenômenos, e são os fundamentos sobre os quais os objetos da experiência podem ser representados. Dessa maneira, nem são determinações ou relações entre objetos, nem são coisas, em si ou por si mesmas autosubsistentes. De fato, Kant chega a afirmar que à parte da sensibilidade humana, espaço e tempo não são nada.

O espaço é a forma do “sentido” externo, ou seja, todos os objetos representados externos ao sujeito são representados no espaço. A percepção comum de que o espaço é anterior ao próprio objeto, como o “local” onde possa primeiramente se situar, nos engana pela metade, pois espaço é apenas o nosso sentido externo – “uma propriedade da nossa mente” ⁵⁶ -, pelo qual representamos os objetos, sem o qual, portanto, não poderíamos representá-los como exteriores.

O tempo é a forma do sentido interno, e “determina a relação das representações no nosso estado interno.” Assim como não podemos representar o espaço em nosso sentido interno, o tempo não é nada senão a forma do nosso sentido interno: “O tempo não pode ser intuído externamente não mais que o espaço pode ser intuído como algo em nós” ⁵⁷; i.e., o tempo não pode ser representado no espaço, não possui nenhuma “figura”, nenhuma “posição” ⁵⁸.

⁵⁵ Para Kant o erro se encontra apenas no entendimento, pois consiste em uma falha na capacidade de julgar. O erro se dá através de uma “influência despercebida da sensibilidade no entendimento”: “nenhuma força da natureza pode por si mesma descolar-se das suas leis. Portanto, nem o entendimento por si mesmo (sem a influência de outra causa), nem os sentidos por si mesmos por si mesmos, podem errar; o primeiro não pode, porque enquanto age de acordo com as suas próprias leis, seus efeitos (o juízo) devem necessariamente concordar com essas leis. “(...) Nos sentidos não há absolutamente nenhum juízo, nem um verdadeiro, nem um falso. Agora, já que não temos outra fonte de conhecimento a não ser essas duas, segue-se que o erro acontece somente através de uma influência despercebida da sensibilidade no entendimento (...)” KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 384-85 [A294/B351].

⁵⁶ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 157: A 22 / B 37.

⁵⁷ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 157: A 23 / B 37.

⁵⁸ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 163: A 33 / B 49-50.

Como são as nossas representações, todos os fenômenos são representados como objetos em espaço e tempo. SCHOPENHAUER escreve:

Pode-se dizer que antes de Kant estávamos no tempo, e agora é o tempo que está em nós. No primeiro caso, o tempo é *real* e somos por ele consumidos como tudo o que está no tempo. No segundo caso, o tempo é *ideal*: está em nós. Com isso cai em primeiro lugar a referência ao futuro depois da morte. Pois eu não sou; logo não existe também mais nenhum tempo. É só uma aparência enganadora que me mostra um tempo sem mim depois de minha morte: todas as três divisões do tempo, passado, presente e futuro, são da mesma maneira produtos meus e me pertencem, mas eu não pertença a uma delas de preferência à outra.⁵⁹

Sem a concessão da idealidade transcendental de espaço e tempo, cai-se nos extremos do dogmatismo do realismo metafísico e do dogmatismo negativo do idealismo material, que se combatem entre a afirmação e a negação da noção de espaço e tempo absolutos, e se mostram muito estreitos, pois ambos reduzem o escopo da reflexão sobre a realidade, sobretudo, ao isolar a relação entre o objetivo e o subjetivo. Para Kant, espaço e tempo são puras receptividades, formas puras *a priori* da sensibilidade que se referem ao dado imediato da intuição empírica. Não são nem conceitos nem idéias, mas como são as condições de possibilidade da experiência, de objetos serem representados, assim estão presentes em toda experiência possível. Desse modo, espaço e tempo são formas necessárias e universais da percepção sensível do ser humano, da sua experiência; não são coisas, não são entidades absolutas, não podem ser pensados sem relação ao homem, como coisas em si.

Portanto, Kant afirma que o idealismo transcendental é, em contraparte, um realismo empírico. Espaço e tempo para Kant não são retirados de nenhuma experiência singular ou primeira, mas constituem a sua estrutura básica. Desse modo, estão presentes em todos os fenômenos, em todos os objetos representados, pois constituem a própria condição de possibilidade da sua representação. Por isso, espaço e tempo têm validade objetiva, são necessários e universais para a experiência humana. A perspectiva de que espaço e tempo são intuições puras - a sua idealidade transcendental-, não impede de considerá-los objetivamente na experiência, ou seja, de sustentar a sua realidade empírica. Idealidade transcendental e realidade empírica, assim, são duas perspectivas opostas, contudo

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. Fragmentos para a História da Filosofia. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 75.

complementares sobre o fenômeno, sobre a experiência⁶⁰. A *dupla significação* dos princípios é capaz de elucidar essa dualidade do Idealismo Transcendental. KANT escreve:

Todos os princípios são por um lado *a posteriori*, i.e., tomados empiricamente, e isto por sua vez ou da experiência de cada um ou do testemunho da experiência dos outros, portanto, experiência ou história.

Todos os princípios são por outro lado *a priori* e tomados à razão, mas ou da razão na medida em que julga somente de acordo com conceitos, ou seja, princípios filosóficos, ou enquanto julga somente de acordo com a construção de conceitos, i.e., a sua exibição *a priori* na intuição.⁶¹

Para Kant, a experiência é o único domínio em que há conhecimento. *A priori* ou *a posteriori* dependem tão-somente de uma posição, de uma perspectiva. Dessa maneira, o empírico e o transcendental dizem respeito unicamente à experiência: o primeiro é obtido diretamente pela análise da experiência, sendo o produto da síntese de matéria e forma; o último deriva de uma análise ou reflexão da razão sobre a sua própria atividade, por um *processo de redução*⁶² ou desmembramento da experiência em seus elementos *a priori* e *a posteriori*.

Desse modo, os princípios do conhecimento não ultrapassam a experiência e o conhecimento transcendental pode ser considerado mais “elevado” que o empírico somente relativamente ao seu processo de obtenção. Mais *elevado* somente na medida em que o pensamento tem de iniciar pela experiência, pois todo princípio tomado empiricamente tem um esteio transcendental, e um princípio puro, por sua vez, um caso empírico. Nota-se, assim, que o conceito de experiência no Idealismo Transcendental é amplo, e abarca o conhecimento empírico e transcendental. Desse modo, é imperativo ter em mente a distinção de Kant entre conhecimento transcendente e conhecimento transcendental. Este não ultrapassa o domínio da experiência, mas investiga as suas condições subjetivas

⁶⁰ Desse modo, deve-se notar que, além da distinção entre fenômeno e coisa em si, conhecida como o dualismo do Idealismo Transcendental, há ainda no domínio da própria experiência a dualidade entre idealidade transcendental e realidade empírica.

⁶¹ KANT, I. *Notes and Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 275-76. Reflexão 5645, Ak 18:293

⁶² “Este experimento da razão pura é muito semelhante ao que os químicos chamam às vezes de processo de *redução* ou, mais comumente, de *procedimento sintético*. A *análise do metafísico* separa o conhecimento *a priori* em dois elementos heterogêneos, a saber: o das coisas como fenômenos e o das coisas em si mesmas. A dialética torna a juntar esses dois elementos e os põe em harmonia com a idéia necessária do incondicionado e descobre que essa harmonia nunca se produz senão mediante a aludida distinção que, portanto, é verdadeira” KANT, I. “Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*” Em: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 31: B XXIn.

de possibilidade, e têm um uso meramente imanente, no domínio da própria experiência, ao passo que o transcendente ultrapassa as fronteiras da experiência e “de fato nos convida a ultrapassá-los”.⁶³

Nesse sentido, Kant denomina de “revolução copernicana na filosofia” a investigação não dos objetos mesmos, mas do sujeito transcendental de conhecimento, ao qual os objetos devem se regular. Segundo COMTE-SPONVILLE, Kant opera na realidade uma “*contra-revolução copernicana*”, pois “repõe filosoficamente o sujeito no centro (do conhecimento, da moral, da estética), de onde Copérnico o expulsara fisicamente.”⁶⁴ Entretanto, a investigação transcendental situa o homem no centro da natureza enquanto “conjunto dos fenômenos”, os quais são determinados *a priori* em sua forma pela subjetividade. Ao mesmo tempo, Kant sustenta que é possível conhecer apenas fenômenos, mas não coisas em si, devido à própria constituição do modo de conhecer. Dessa forma, o homem não está mais no centro, pois pode conhecer apenas o que ele próprio determina formalmente; o que diz respeito à sua “realidade” e experiência, mas não toda a “realidade” possível.

Para Schopenhauer, Kant “foi conduzido” à distinção entre fenômeno e coisa em si por Locke, como Kant daria a entender nos *Prolegômenos*⁶⁵. Entretanto, pode-se considerar mais fundamental a influência da sua nova doutrina da sensibilidade para se chegar a essa distinção, a qual, parcialmente, já está implícita na perspectiva de espaço e tempo como apenas formas puras da intuição sensível. Se espaço e tempo não são coisas em si, então quais outras determinações pertencem ao objeto apenas enquanto fenômeno representado, mas não em si e por si mesmo? A descoberta de que *a priori* não percebemos as coisas como são em si mesmas leva a questionar se também não as conhecemos tais como são em si mesmas, ou seja, que conhecemos apenas fenômenos, mas não a coisa em si.⁶⁶

⁶³ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 386: A 296 / B 353.

⁶⁴ Cf. COMTE-SPONVILLE, A. A Filosofia. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, p.60.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e como Representação. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 526. (I 495).

⁶⁶ Esse desdobramento é tão evidente que se pode pensar que Kant reconhece limites ao conhecimento devido tão-somente à particularidade da sensibilidade humana. No entanto, a sensibilidade é um dos elementos que compõe o modo de conhecer que, pensado como um todo, consiste em fronteiras para o conhecimento devido à sua própria constituição.

A *Estética Transcendental* estabelece os alicerces do Idealismo Transcendental, mas esse não se esgota com ela. Para Kant, a sensibilidade e o entendimento – objeto da *Analítica Transcendental* - são os dois troncos do conhecimento humano: a primeira é a condição pela qual objetos são dados, o último, o meio pelo qual são pensados. Assim como espaço e tempo, as doze categorias do entendimento ⁶⁷ gozam tanto de idealidade transcendental quanto de realidade empírica. A causalidade, por exemplo, é uma categoria do entendimento humano que está presente em todos os fenômenos, todos os dados recebidos pela sensibilidade têm de ser pensados segundo a causalidade – por isso tem validade objetiva -, mas não deriva de nenhuma experiência; nem é um atributo da coisa em si – não tem “realidade transcendental” -, nem é um mero hábito como Hume conclui.

Para Kant, a faculdade da sensibilidade é uma “receptividade”, a faculdade do entendimento uma “espontaneidade”. Ambas são necessárias, presentes em todo fenômeno como condições de possibilidade da própria “experiência”. Entretanto, da mesma forma que toda intuição não pode ser senão sensível, Kant define o entendimento (na sua definição mais ampla), como a “*espontaneidade do conhecimento*.” ⁶⁸ O entendimento é a habilidade para pensar. ⁶⁹ Intuir e pensar, a

⁶⁷ Schopenhauer, após elogiar os méritos da Estética Transcendental, considera sua distância da Analítica: “LÁ, que clareza, determinidade, segurança, firme convicção enunciada abertamente e comunicada de maneira infalível! Tudo é cheio de luz, nenhum canto escuro é deixado: Kant ali sabe o que quer e sabe que está certo. AQUI, ao contrário, tudo é obscuro, confuso, indeterminado, vacilante, incerto, a exposição é temerosa, cheia de desculpas e remissões ao que vem em seguida, ou até mesmo tergiversações. (...) Vê-se de fato Kant em luta com a verdade, para levar a bom termo sua opinião doutrinária já formada. Na ESTÉTICA transcendental, todas as proposições são efetivamente demonstradas a partir de fatos inegáveis da consciência; na ANALÍTICA transcendental, ao contrário, quando a consideramos mais de perto, encontramos meras afirmações de algo que é assim e assim tem de ser. (...) sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado, quase sempre se serve da categoria da causalidade, quando então o que é dito se apresenta de maneira correta, justamente porque a lei de causalidade é a real, mas também a única forma do entendimento, e as restantes onze categorias são apenas janelas cegas. (...) assim como a ESTÉTICA TRANSCENDENTAL demonstra um fundamento a priori para a matemática, teria também de havê-lo para a lógica, com o que aquela primeira adquiria simetricamente um pendant numa LÓGICA TRANSCENDENTAL. A partir daí Kant não estava mais livre, não estava mais no estado de investigação e observação puras daquilo que se encontra presente na consciência, mas era conduzido por uma pressuposição, perseguia um objetivo, o de encontrar o que havia pressuposto, e assim erigir sobre a estética transcendental, tão afortunadamente descoberta, uma lógica transcendental análoga a ela, portanto correspondendo-lhe simetricamente, ao modo de um segundo andar.” SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e como Representação. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 559-63. (I 528-33).

⁶⁸ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 193: A 51 / B 75.

⁶⁹ KANT, I. Anthropology from a Pragmatic Point of View. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 15 [127].

receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento, são as condições de possibilidade da experiência, mas ainda somente pela sua união é possível o conhecimento. KANT escreve:

Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. É assim tão necessário tornar os conceitos da mente sensíveis (i.e., acrescentar a eles um objeto na intuição), como o é tornar as intuições inteligíveis (i.e., subsumi-las a conceitos).⁷⁰

Sensibilidade e entendimento têm de se referir um ao outro para produzir conhecimento. As formas *a priori* dessas faculdades, as intuições puras da sensibilidade e as categorias do entendimento, não somente são as condições de possibilidade da experiência, como este é o domínio no qual unicamente essas faculdades têm validade. Para Kant, o conhecimento legítimo diz respeito tão-somente à experiência, que se constitui pela síntese de matéria e forma, de empírico e transcendental.

A razão lança mão das intuições sensíveis de espaço e tempo, e das categorias do entendimento, para conhecer as suas idéias, as quais, entretanto, ultrapassam uma experiência possível, fazendo assim um uso ilegítimo (transcendente) das formas *a priori* da experiência (que tem um uso apenas imanente), para conhecer o que estaria para além dela. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant mostra como são as motivações e exigências da própria razão humana, que almeja conhecer os objetos da psicologia, da cosmologia e teologia como coisas em si, que a levam a extrapolar a experiência. O resultado é que a razão se enreda em contradições consigo própria, que são aparentemente insolúveis. Assim, como o “inimigo” da razão não está fora dela, os princípios do Idealismo Transcendental são constantemente frisados como a única saída para essa confusão, e para apaziguar a razão com ela mesma. Entretanto, isso só pode se dar como um trabalho contínuo, pois essas ilusões não podem ser erradicadas de uma vez por todas.

⁷⁰ KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 193-94: A 51 / B 75. Pode-se questionar se a sensibilidade, apesar da sua função propriamente receptiva, não poderia ser considerada, sendo parte do modo de conhecer humano, como um poder espontâneo. A espontaneidade, assim, não estaria restrita à capacidade de pensar, mas seria uma característica específica das próprias formas *a priori* do sujeito de conhecimento, como um todo.

Desse modo, há na *Crítica da Razão Pura* a distinção entre sensibilidade e entendimento, bem como entre entendimento e razão; duas inovações que compõem uma teoria que Kant julga estar acabada sobre o modo de conhecer humano. O Idealismo Transcendental é a doutrina que afirma ser a experiência o único campo legítimo de conhecimento, que é constituída pelas intuições puras de espaço e tempo e pelas categorias do entendimento. Assim, oferece uma visão de mundo que busca compreendê-lo e ao ser humano conjuntamente, ao mostrar, primeiramente, que sujeito e objeto tem uma relação e, em segundo lugar, que o objeto é determinado pelas formas puras do sujeito de conhecimento como fenômeno. Como a razão pura faz uso das intuições e conceitos da experiência para além de toda experiência possível, requer a sua autocrítica, constante disciplina e esclarecimento, para que possa aperceber-se das suas reais capacidades e sua efetiva tarefa.

Por um lado, no intento de investigar a estrutura do modo de conhecer, Kant procede dogmaticamente, no sentido de buscar exaustivamente o conhecimento *a priori* imanente, subjetivo, e sustentar juízos e teses positivas. Por outro lado, como é a própria razão humana, em suas intenções honestas, que ultrapassa as capacidades do conhecimento humano, e se contradiz, é preciso analisá-la primeiramente de modo cético, i.e., não se decidir nem a favor nem contra dos seus argumentos opostos em equilíbrio, mas ao contrapô-los proceder à sua crítica, buscar por uma ilusão em seu fundamento. Portanto, o Idealismo Transcendental é uma doutrina, fundada em um ponto de vista do homem, que se situa entre o dogmatismo e o ceticismo, e a filosofia crítica faz uso parcial do método de ambos em vista da autocrítica da razão.

Essa síntese de ceticismo e dogmatismo, pela primeira vez sustentada e elaborada por Kant, é algo que representa o pensamento moderno (o moderno, nesse sentido, pode ser caracterizado como aquele que segue uma tendência, mas com concessões à tendência oposta), sendo voltada para um novo modelo de conhecimento, antropocêntrico e não mais teocêntrico. Kant é o pensador que elabora essa síntese, almejando expô-la conseqüentemente em um único sistema filosófico. Neste sentido, dentre outros motivos, pode-se identificar em Kant o pensamento mais representativo da modernidade.

2.4

Metafísica e Modernidade

Para Adorno, a metafísica é propriamente a reflexão sobre a relação entre a experiência sensível e o supra-sensível, que se apresenta sob a forma de uma tensão inevitável. É essa tensão que constitui o tema central dos questionamentos e especulações metafísicas. ADORNO escreve:

(...) a esfera da metafísica, em seu sentido preciso, somente vem a ser quando essa tensão é ela mesma o tema da filosofia, quando adentra no escopo do pensamento. Pode-se dizer, por conseguinte, que a metafísica surge no momento em que o mundo empírico é levado a sério, e quando a sua relação com o mundo sensível, que até então era dada por certa, é sujeita à reflexão.⁷¹

Por esse motivo, Adorno considera que a metafísica, como disciplina filosófica, começa realmente com Aristóteles, já que Platão tomava objetivamente a relação do mundo da experiência sensível com o mundo das idéias, em vez dela mesma ser abordada tematicamente na sua filosofia como uma relação problemática.

Em Aristóteles, a tensão entre o mundo empírico e o supra-sensível é pensada através de uma relação complexa e problemática do universal ao particular, sendo que somente este, em oposição a Platão, seria real. Segundo Adorno, se a doutrina platônica das idéias não é uma metafísica, pode-se imaginá-la então, por um lado, como uma secularização da teologia, que seria uma novidade platônica e, por outro lado, como uma continuação do hilozoísmo dos filósofos pré-socráticos. Essa secularização é a transformação dos deuses em conceitos (as idéias platônicas), embora a sua relação com o empírico não sofra alteração nem se torne problemática.

No pensamento metafísico não é suficiente imputar a verdade absoluta a um reino essencial, desconectado do mundo sensível e que não pode, no mundo sensível, ser objeto de crítica e reflexão. A verdade deve ser passível de investigação racional - em vez de existir somente para além da experiência sensível, deve ser investigada em sua relação com ela. Desse modo, pode-se

⁷¹ ADORNO, T. W. *Metaphysics*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p.18.

identificar ainda outra tensão na metafísica, esta não em seu tema, mas na sua tarefa:

Por um lado, a metafísica é sempre, se assim se quer, racionalista como uma *crítica* da concepção de um ser-em-si verdadeiro, essencial, que não se justifica a si próprio perante a razão, mas, por outro lado, é também sempre uma tentativa de *resgatar* algo que o gênio do filósofo sente estar desvanecendo e desaparecendo.⁷²

A metafísica teria uma natureza crítica. Deve refrear a secularização dos deuses em idéias e buscar a relação - através de conceitos - da verdade com o mundo sensível, cuja separação rígida é imposta por esta secularização. Mas, ao mesmo tempo, a metafísica busca atingir objetivamente uma verdade absoluta, entendida como uma necessidade para o homem e para o conhecimento. Subjacente às investigações metafísicas, que buscam a relação entre a verdade e o particular, está uma concepção de verdade absoluta que, se por um lado, é sustentada, p.ex., pela doutrina platônica das idéias, é ameaçada devido à sua separação rígida em relação ao particular.

Para Adorno, a operação de resgate subjacente à atividade crítica da metafísica consiste em salvar, mediante conceitos, aquilo que está ameaçado precisamente por conceitos. “A metafísica é, então, pode-se dizer” ADORNO escreve: “algo fundamentalmente *moderno* – se não se restringir o conceito de modernidade ao nosso mundo, mas estendê-lo para incluir a história Grega.”⁷³ A tensão entre crítica e resgate da metafísica expressa uma consciência ou reflexão tipicamente modernas – uma atividade que exige de si interpretar e corrigir concepções antigas, para delas extrair uma lição geral e duradoura.

De um lado, o caráter crítico, e a modernidade da metafísica podem esclarecer a mudança que Kant opera no pensamento ocidental. A metafísica nasce com uma consciência crítica, de pensar a relação do sensível com o supra-sensível, que não pode ser considerada como dada de antemão, mas deve ser investigada como uma relação problemática. Nesse sentido, pode-se afirmar que a ciência que Adorno considera surgir com Aristóteles é, mais especificamente, a ontologia.

Por outro lado, a tensão entre a atividade crítica e o resgate de uma verdade absoluta, necessária e universal, situa a metafísica no âmago de uma “consciência

⁷² ADORNO, T. W. *Metaphysics*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p.19.

⁷³ ADORNO, T. W. *Metaphysics*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p.19.

moderna”, que rompe com sistemas antigos, mas deles retém a sua motivação fundamental, e desse modo, deve encontrar novos modos de torná-la possível. Uma nova ontologia, não do ser enquanto ser, mas sim em conexão mais estreita com o modo de conhecer humano, deve nascer. Desse modo, a revolução kantiana na filosofia é, sobretudo, uma revolução copernicana na metafísica, e, em particular, na ontologia. Para KANT,

A questão é se a metafísica lida com objetos que podem ser conhecidos pela razão pura, ou com o sujeito, nomeadamente, os princípios e leis do uso da razão pura. Já que podemos conhecer todos os objetos através do sujeito, especialmente aqueles que não nos afetam, [a metafísica] é subjetiva.⁷⁴

Para Kant, a atividade crítica da metafísica deve se ocupar do próprio sujeito de conhecimento. A relação entre o mundo empírico e o supra-sensível, que antes era investigada objetivamente, torna-se interna ao sujeito, consistindo na relação entre sensibilidade e entendimento, receptividade e espontaneidade. Assim, a metafísica objetiva dá lugar a uma “metafísica da metafísica”, na qual a objetividade se funda subjetivamente, i.é., na relação entre as faculdades cognitivas do homem.

Dessa forma, Kant confere um novo sentido à atividade crítica da metafísica. O homem é o seu objeto, enquanto sujeito de conhecimento, e deve assim criticar a si mesmo. Deve descobrir, em si, o fundamento da relação do empírico com o transcendental. Este, todavia, deixa de ser algo transcendente, que ultrapassa o domínio da experiência possível, e passa a ser entendido com um poder supra-sensível que, contudo, jaz na espontaneidade ou liberdade humana. Portanto, a operação de resgate própria à metafísica, com Kant, concentra-se no próprio homem, como o fundamento de uma verdade universal e necessária, eterna e imutável.

A autocrítica da razão é uma forma de “acabamento final” da modernidade da metafísica. Esta - que nasce como uma tarefa crítica para o pensamento, em contraste com a teologia e o hilezoísmo - é com Kant uma tarefa imposta ao homem como homem, de tornar-se consciente e realizar a sua humanidade. De modo que, neste espírito de Esclarecimento (*Aufklärung*), KANT escreve no primeiro parágrafo da *Crítica da Razão Pura* (1781):

⁷⁴ KANT, I. Notes and Fragments, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.131. Reflexão 4369, Ak 17:521.

A razão humana possui o destino peculiar em uma espécie dos seus conhecimentos de se ver atormentada por questões que não pode dissipar, já que lhe são dadas como problemas pela natureza da própria razão, mas às quais também não pode responder, já que transcendem todas as capacidades da razão humana.⁷⁵

A natureza da razão inevitavelmente lhe impõe questões sem solução. O seu destino peculiar é se ver atormentada no “campo de batalha de controvérsias infundáveis [que] chama-se *metafísica*”.⁷⁶ É a natureza da própria razão, e não a natureza das coisas, que impele à metafísica. Deste modo, a razão humana não pode evitar se colocar questões metafísicas porque a sua própria natureza as impõe, e nesse sentido, o destino último da razão, e o motivo original de fazer metafísica, sem que ela o saiba, é conhecer a sua própria natureza.

A metafísica para Kant consiste na relação do empírico e do transcendental no domínio da experiência, sem necessidade de ultrapassá-lo. O conceito de experiência dilata-se para abarcar o empírico e o transcendental, que se define em oposição ao “transcendente”. O supra-sensível, por assim dizer, reside no homem – em vez de ser algo sobrenatural - como as formas puras subjetivas da experiência, que se relaciona com o sensível no próprio homem de modo a constituir os objetos da experiência. Para Kant, a *metafísica* não ultrapassa absolutamente o domínio da experiência, o qual abarca o empírico e o transcendental, em contraste com a *hiperfísica*, que ultrapassa o domínio da natureza, e pretende erigir um conhecimento transcendente. KANT escreve:

Toda derivação filosófica daquilo que é dado ou pode ser dado ao nosso conhecimento ou é físico, ou metafísico ou hiperfísico. O primeiro deriva de princípios empíricos da natureza conhecidos pela experiência; o segundo [riscado: da capacidade] dos princípios da possibilidade do nosso conhecimento *a priori* em geral; independentemente da natureza das coisas conhecida empiricamente; o terceiro da representação de objetos além da natureza. O último leva o conhecimento inteiramente para além das condições do uso da razão *in concreto*. O modo metafísico de explicação é objetivo se fundar-se nas condições universais pelas quais unicamente podemos conhecer objetos enquanto nos são dados. Não exclui o sobrenatural, mas restringe a nossa razão somente ao natural.⁷⁷

A metafísica é um conhecimento objetivo na medida em que se funda no modo de conhecer humano, ou seja, enquanto é um estudo subjetivo sobre o

⁷⁵ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 99. A VII.

⁷⁶ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 99, A VIII.

⁷⁷ KANT, I. Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, p. 323. Reflexão 5993. Ak 18: 417. Em relação a princípios imanentes e transcendentos, cf. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 296, A 296 / B 352.

conhecimento *a priori*. Pode-se afirmar que a ignorância do modo de conhecer está na base da metafísica transcendente, chamada agora de hiperfísica, como a sua condição de possibilidade. Além disso, a razão, em seu uso transcendente, busca derivar, através do seu pretense conhecimento hiperfísico, o seu conhecimento de si. Essa tentativa não passa para Kant de uma ilusão, que só pode se manter enquanto o homem ignorar a natureza específica do seu modo de conhecer.

Com a revolução copernicana na metafísica, as investigações da filosofia crítica buscam diretamente a natureza do modo de conhecer, e a situa como o único campo legítimo para o conhecimento *a priori*. A “metafísica da metafísica”, que consiste em buscar os fundamentos subjetivos na base da metafísica tradicional ou objetiva, os quais são projetados sub-repticiamente, ou hipostasiados, para as coisas mesmas, torna-se a tarefa vital para a filosofia estabelecer o domínio real do conhecimento bem como os seus limites e fronteiras. KANT declara:

Estou longe de considerar a própria metafísica, tomada objetivamente, como algo trivial ou dispensável, na verdade já há algum tempo estou convencido de que compreendo a sua natureza e o seu lugar entre as disciplinas do conhecimento humano e que o verdadeiro e durável bem-estar da humanidade depende da metafísica. (...) Já no tocante ao estoque de conhecimento disponível hoje em dia, que está atualmente à venda para o público, considero que seja melhor retirar a sua vestimenta dogmática e tratar os seus presumidos *insights* de modo cético. Meus sentimentos não são o resultado de uma frívola inconstância, mas sim de uma extensa investigação.⁷⁸

O lugar que a metafísica ocupa no conhecimento humano é fundamental: toda investigação da verdade depende dela. Ainda, todas as formas de preservar a verdade, e de defender a humanidade, dependem dela. Isso deve ao fato da metafísica ser para Kant a base e a condição de possibilidade de todo conhecimento legítimo. De acordo com KANT, a filosofia deve responder às seguintes perguntas:

1. *Que posso saber?*
2. *Que devo fazer?*
3. *Que me é permitido esperar?*
4. *Que é o homem?*

⁷⁸ KANT, I. Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 90-91. Ak 10:71. Carta de Kant a Mendelssohn, de 8 de Abril de 1766. Citado em: KUEHN, M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 183, porém com a data errada.

A *metafísica* responde à primeira questão, a *moral* a segunda, a *religião* a terceira, e a *antropologia* a quarta. Fundamentalmente, entretanto, podemos considerar tudo isso como antropologia, porque as três primeiras perguntas se relacionam com a última.⁷⁹

Cabe à metafísica responder à pergunta “o que posso saber?”, sendo também uma antropologia. A metafísica subjetiva é a única disciplina capaz de fundamentar o conhecimento filosófico como um todo, de modo a organizar e direcionar todas as suas esferas, e orientá-las para o autoconhecimento. Desse modo, além da metafísica ser ela mesma antropologia, é ela a atividade primeira e principal para uma antropologia.

Para Kant, a metafísica, a moral e a religião, entre si rigorosamente diferenciadas, pertencendo a esferas distintas do conhecimento, mantém entre si uma afinidade, que é serem elas mesmas formas de conhecimento de si; a antropologia está no fundamento de cada uma dessas disciplinas e, ao mesmo tempo, cada uma avança na direção de uma antropologia como a meta uma do conhecimento filosófico. Desse modo, a teologia, o hilozoísmo, e a metafísica transcendente, na medida em que operam alheias ao modo de conhecer, impõem-se como obstáculos ao autoconhecimento. Entretanto, como estão na base dos conflitos entre filósofos dogmáticos, todos em querela uns com os outros acerca de uma verdade objetiva, sobre a natureza das coisas mesmas, sem nenhuma autocrítica, têm um aspecto positivo, proveitoso, pois transmitem a mensagem que a filosofia, e o homem, conheçam a si mesmos.

⁷⁹ KANT, I. Lectures on Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 538 [Lógica Jäsche, 25].