

5

Crítico

Entre o dogmatismo e o ceticismo a única maneira intermediária e legítima de pensar é o crítico.¹

A filosofia crítica é capaz tanto de apontar para a insuficiência e o esgotamento de dogmatismo e ceticismo tomados exclusivamente - que seria devido à ausência de crítica nos fundamentos do dogmatismo, e nas conclusões do ceticismo -, quanto de indicar a necessidade específica para se fazer uso de elementos parciais de cada um deles. Ou seja, é capaz de resgatá-los, apropriando-os para si, de acordo com o critério do autoconhecimento da razão. E, assim, Kant não os considera somente etapas preliminares; não faz deles apenas um uso instrumental, mas os mantém vivos, embora transformados, no interior da sua filosofia.

Embora o crítico seja a via média entre dogmatismo e ceticismo – pois nem ajuíza sobre as coisas em sua existência real, nem somente suspende o juízo, mas institui o domínio da experiência como o campo legítimo do conhecimento -, o seu método engloba o procedimento dogmático e o método cético. Desse modo, dogmatismo e ceticismo, mais comumente considerados como doutrinas, são para Kant legítimos tão-somente como procedimentos, que têm sua validade e limites determinados *a priori* pela própria razão. Procedimentos podem ser resgatados a despeito da doutrina em que se encontram. KUEHN escreve: “Kant defendia o ecletismo, dizendo ‘tomaremos o que é bom de onde quer que possa vir’”².

Segundo KANT:

As contradições e o conflito de sistemas são as únicas coisas que nos tempos modernos preveniu a razão de cair completamente em desuso no assunto da metafísica. Apesar de serem todos eles altamente dogmáticos, ainda assim representam perfeitamente a posição dos céticos para quem olha ao todo desse jogo. Por essa razão podemos agradecer a um Crusius, a um Wolff pelo fato de que pelo caminho que trilharam pelo menos preveniram o entendimento de permitir que os seus direitos se tornassem antiquados em uma ociosidade estúpida, e ainda preservaram a semente para um conhecimento mais seguro. Filósofo analítico e

¹ KANT, I. Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 275. Reflexão 5645, de 1785-88: Ak 18:293.

² KUEHN, M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 130.

arquitetônico. De tal maneira o curso da natureza leva finalmente à sua bela, embora, sobretudo, misteriosa ordem, através de obstáculos para a perfeição. Até um *systeme de la Nature* é vantajoso para a filosofia.³

Os obstáculos para a filosofia são, em última instância, vantajosos para o seu desenvolvimento, quando se detém uma posição capaz de interpretá-los. Do mesmo modo que a harmonia da natureza é sobretudo misteriosa, os obstáculos da filosofia permanecem nebulosos até a razão compreender a si mesma, mas caminham para essa autocompreensão. Dessa forma, uma doutrina pode lançar mão de um procedimento importante, e até mesmo necessário para o conhecimento e para a razão, apesar das suas conclusões serem errôneas e em necessidade de crítica e esclarecimento. KANT escreve:

De modo a encontrar um caminho para a necessidade da nossa época de se orientar com sucesso entre os dois penhascos do dogmatismo e do ceticismo, e ao mesmo tempo determinar ambos esses conceitos adequadamente para essa necessidade, devemos primeiramente estabelecer o seu caráter em respeito à maneira de pensar que torna essa precaução necessária.

O conhecimento amplo e a posse de um grande número de ciências ainda não abrangem o caráter dessa maneira de pensar, pois isso diz respeito à qualidade e à constituição específica do poder do juízo e aos princípios que determinam qual o tipo de uso que é reservado para ele. Se a nossa época avançou muito no conhecimento e se esse deve ser chamado de grande somente pode ser julgado comparativamente, a nossa posteridade pode muito bem considerá-lo ainda pequeno. Mas uma faculdade pode muito bem já ter amadurecido para que o mundo futuro não precise acrescentar nada a ela (porque não é a quantidade, mas sim a qualidade no uso da nossa faculdade de conhecer que está em questão), e esta é a faculdade do poder do juízo (*iudicium discretivum* – {juízo de distinções}).

A nossa época é a época da crítica, i.e., de um juízo afiado sobre o fundamento de todas as asserções às quais temos sido trazidos pelas experiências de muitos anos, talvez inclusive pela investigação cuidadosa da natureza através da observação e do experimento que foi posta em movimento pelo famoso *Bacon de Verulamio*, não somente nas asserções das ciências naturais, mas, também, por analogia, em outras áreas, das quais os antigos nada sabiam e onde, portanto, eram acostumados a opiniões vacilantes. Será difícil para uma época futura se sair melhor nisso do que nós, a não ser que por negligência não fizemos uso desses princípios como deveríamos. Certamente nenhuma época passada fez melhor do que nós nesse respeito, e isto pode ser considerado o caráter científico da nossa época.⁴

A época de Kant é propriamente a “época da crítica”, a qual exercita o poder do juízo e não aceita as asserções recebidas “pelas experiências de muitos anos” passivamente. Nesse sentido, a filosofia de Kant é representativa da sua

³ KANT, I. Notes and Fragments, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 199-200. Reflexão 4936, de 1776-78: Ak 18:33.

⁴ KANT, I. Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 272. Reflexão 5645, de 1785-88, 18:287-88. Paul Guyer afirma em nota que esta reflexão talvez pudesse ser um esboço para o prefácio da segunda edição da *CRP* por conter uma referência a Bacon e ao progresso científico.

época, representa a faculdade de julgar já amadurecida, e, portanto, é capaz e, devido à sua própria autonomia, tem a necessidade de se orientar, de se conduzir entre os dois penhascos do ceticismo e do dogmatismo.

Nesse sentido, a filosofia crítica de Kant é capaz de compreender os momentos de verdade tanto do dogmatismo quanto do ceticismo, o que Caygill viria a chamar de *princípio interpretativo*. A “chave crítica”⁵ permite a Kant reconhecer o quanto o pensamento, em todas as épocas, se aproximou da natureza da razão, mesmo se isso não houvesse sido o seu objetivo primeiro. Entre o dogmatismo e o ceticismo e diversas perspectivas, é a natureza da própria razão que permite a Kant julgar as conquistas filosóficas para além do seu contexto histórico e doutrinário. Para Kant, a autocrítica da razão seria a chave para reconhecer o que os filósofos pretendiam dizer para além do que efetivamente disseram⁶. Isto vale tanto para o pensamento dos autores consagrados quanto para a história da filosofia como um todo.

Segundo Gadamer, a noção de interpretação exprime simbolicamente a atitude e a consciência modernas, que não aceita a tradição sem antes interpretá-la, expressando uma posição reflexiva bem como uma consciência histórica diante do passado⁷. BACON afirma que a “interpretação é o verdadeiro e natural ato da mente, quando todos os obstáculos são removidos”, quais sejam, as “opiniões e noções recebidas” e a “generalização”⁸. Bacon se refere à interpretação da natureza, embora se possa considerar que livrar-se dos obstáculos mencionados é fundamental para interpretar a filosofia.

O princípio interpretativo de Kant só é possível graças à distinção entre dogmatismo e procedimento dogmático, e entre ceticismo e método cético, pela qual Kant pode pôr em perspectiva, p.ex., o ceticismo de Hume e o dogmatismo de Wolff. Por exemplo, Kant não descarta a metafísica objetiva como algo sem propósito ou como uma banalidade. Pelo contrário, ao atribuí-la à própria razão, a *crítica* se direciona para ela mesma. Em Kant, um limite averiguado para a metafísica dogmática significa um limite da própria razão. Por mais que se suspenda da antitética dogmática e esteja convencido que teses e antíteses se

⁵ CAYGILL, H. Dicionário Kant. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 172.

⁶ CAYGILL, H. Dicionário Kant. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p.172.

⁷ GAMAMER, H.-G. O Problema da Consciência Histórica. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 18-19.

baseiam em uma ilusão, Kant não imputa a antitética ao dogmatismo, mas busca a sua fonte em alguma ilusão na natureza da razão.

Kant não generaliza o pensamento de um autor segundo uma categoria, um caráter consagrado historicamente da sua doutrina, mas raciocina junto com esse autor, interpretando sua filosofia segundo uma nova luz. Como Kant percorre filosofias céticas e dogmáticas, e as reúne parcialmente segundo uma nova perspectiva, seu ecletismo é construtivo, e não se confunde com o sincretismo. O ecletismo de Kant é um modo de interpretar uma unidade, que para Kant é a própria razão, na multiplicidade das suas formas, de seus usos. MAIMON (1754-1800), ao se livrar da idéia de um único modo de chegar à verdade, escreve:

Eu havia aderido a todos os sistemas filosóficos em sucessão, peripatético, spinoziano, leibniziano, kantiano e, finalmente, cético; e era devoto ao sistema, que para mim na época era unicamente o verdadeiro. Por fim observei que todos esses sistemas contêm algo verdadeiro, e de certa forma são igualmente úteis. (...) a diferença de sistemas filosóficos depende das idéias que jazem em seu fundamento em relação aos objetos da natureza (...).⁹

Também Kant reconhece a verdade e a abertura que prestam todos os sistemas filosóficos. O filósofo de Königsberg não rechaça nenhum pensador por ser cético ou dogmático. Todavia, o método crítico é o único que pode realizar o propósito da filosofia, ao elucidar e aliviar a razão em suas motivações não realizáveis. Promover a felicidade e a cultura é mais importante que responder teoricamente às questões transcendentais da razão, se há um Deus, uma vida futura. Essas questões, trazidas à imanência, dizem respeito ao indivíduo na condução moral da sua vida, na sua busca pela liberdade e pela verdade. Trazê-las à imanência significa libertar-se do erro infundável, do necessário auto-engano que acompanha as investigações para além das capacidades humanas, e subvertem a correção da lógica, o raciocínio e o bom senso.

Todavia, a filosofia crítica não é nem um acomodamento nem um moderatismo entre dogmatismo e ceticismo¹⁰, mas sim uma terceira via ou via média, que estaria para além deles, embora adote os métodos de ambos, os organize e legitime à luz dos seus próprios princípios. A crítica só é capaz de

⁸ BACON, F. *Novum Organum*. Em: *Bacon*. The Great Books Vol. 30. Chicago: The University of Chicago, 1952, p. 136. Livro I, aforismo 128.

⁹ MAIMON, S. *An Autobiography*. Boston: Kessinger Publishing, s/ data, p. 288.

¹⁰ KANT, I. *Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy*. Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 455. Ak 8:415.

superar tanto um quanto outro ao assimilar os métodos de ambos, que estão em constante atividade em seu sistema. A crítica supera o dogmatismo e o ceticismo no sentido de tomar o quê deles é importante e ir além, a partir do que lhes é fundamental, mas não no sentido de rechaçá-los, abandoná-los por completo. Dessa forma, há uma ruptura no método crítico em relação ao dogmatismo e o ceticismo, mas não uma negação absoluta. Para KANT:

A crítica da razão indica a verdadeira via média entre o dogmatismo, que Hume combatia, e o ceticismo que ele, pelo contrário, queria introduzir, uma via média que, muito diferente das outras vias médias que se aconselham a por si mesmo as determinar de certo modo mecanicamente (um pouco de uma, um pouco de outra) sem que ninguém se esclareça sobre uma melhor, pode ser determinada exatamente segundo princípios.¹¹

A filosofia crítica de Kant visa, por um lado, refutar o ceticismo e o dogmatismo universais - “Ambos os métodos são errôneos, se generalizados”¹² - e, por outro lado, resgatar os seus métodos de acordo com a sua validade e necessidade para compreender a própria razão humana. Segundo KANT,

A filosofia *crítica* é aquela que busca conquistar, não por *tentativas* para construir ou derrubar sistemas, ou mesmo (como o moderatismo) colocar um telhado, mas nenhuma casa, sobre estacas, para acomodação temporária, mas, ao contrário, pela investigação dos *poderes* da razão humana (para quaisquer propósitos).¹³

Desse modo, a filosofia crítica reúne método cético e procedimento dogmático, que como partes suas recebem um novo direcionamento e transformam-se em elementos de um pensamento mais abrangente, o qual pode surgir devido ao método crítico transitar entre diversas perspectivas e posições, e ser, assim, capaz de abarcar a razão em sua totalidade. Para Kant:

Proceder dogmaticamente com todos os conhecimentos, i.e., esperar por uma certeza decidida sem tomar em consideração os fundamentos do seu oposto, produz uma ilusão insuficiente. Pois se acredito que mais nada pode ser perseguido contra a verdade, então deixo de investigar prontamente. Mas aí o assunto tem pouco fundamento. Pode-se muito bem investigar algo dogmaticamente, mas não proceder dogmaticamente. Com o método dogmático deve-se também proceder ceticamente, i.e., quando testo se posso dizer algo do assunto para o lado do oponente. O ceticismo, assim, acontece quando algo é mantido dogmaticamente em ambos os lados. Pode-se fazer isso por si mesmo, mas então qual dos dois lados pode decidir

¹¹ KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 156, A 180, Ak 4:360.

¹² KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 100, A 130, Ak 84.

¹³ KANT, I. *Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy*. Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 455. Ak 8:416.

melhor? Aí entra em cena o método crítico, i.e., investigo as fontes dos métodos cético e dogmático, e então passo a ver em quais fundamentos assenta uma proposição e em quais assenta o seu oposto. O método crítico é, portanto, o método intermediário pelo qual uma proposição pode obter a certeza. Ele se resguarda do dogmatismo porque opõe o dogmatismo ao ceticismo [;] e já que desse modo pesa os fundamentos de ambos os métodos, somente o criticismo pode decidir quantos fundamentos possuiu para sustentar a verdade.¹⁴

Esse projeto duplo (ou melhor, quádruplo) consiste em chegar a uma compreensão crítica do dogmatismo e do ceticismo, e assim reformulá-los de acordo com a perspectiva crítica. O fato de que ceticismo e dogmatismo como métodos exclusivos, sistemáticos, serem excludentes, e comporem uma dicotomia, não significa que elementos de cada um não possam ser reunidos em um único sistema de pensamento. É preciso não somente examinar a si mesmo, mas ainda afirmar algo sobre si. As duas coisas não podem ser dissociadas. Porém, é somente o criticismo que permite conciliá-los.

Entretanto, pode-se acusar que a conciliação de dogmatismo e ceticismo de produzir um efeito de paralisia, sendo uma preparação para a cultura burguesa de falsa sabedoria como ornamento e de pronta aceitação a qualquer ideologia, de modo a estabelecer o isolamento entre o raciocínio e a vida prática. Para ADORNO,

Kant encontra-se (...) em um divisor de águas da consciência burguesa. De uma maneira ele providencia o modelo para um hábito de pensamento muito difundido na consciência burguesa normal até os nossos dias. Esse é aquela curiosa síntese de ceticismo e dogmatismo que cada um de nós provavelmente experienciou durante a juventude e das circunstâncias familiares, é, acidentalmente, uma combinação que se encaixa bem com o próprio Kant já que a sua filosofia representa uma aliança de ceticismo humeano e o dogmatismo do racionalismo clássico. Por ceticismo entendo simplesmente o gesto burguês que expressa a idéia, bem, que é a verdade? E que possivelmente o que prefere no novo Testamento é a passagem na qual Pilatos faz essa mesma pergunta: Que é a verdade? Devemos notar que o único propósito dessa pergunta é excluir qualquer autoridade teórica, qualquer intervenção autoritária do pensamento do reino da experiência. Essa é uma atitude que contribuiu para a prontidão da burguesia a engolir o fascismo e outras formas de totalitarismo. Por outro lado, entretanto, certas idéias devem ser invioláveis e imunes a todo criticismo. Tais idéias permanecem dogmáticas, elas não devem ser tocadas. Esses dois elementos: a dúvida de que qualquer coisa possa ser verdadeira e a autoridade inquestionável de normas que existem na realidade dada – essa situação corresponde precisamente à divisão que está enraizada na filosofia de Kant.¹⁵

¹⁴ KANT, I. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 332-3 *The Vienna Logic*, 885-6.

¹⁵ ADORNO, T. W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 183-184.

A síntese crítica de dogmatismo e ceticismo localizados estaria na base do “espírito da modernidade”, da invenção do indivíduo burguês. Através dela, seria possível dar conta de um conflito real sem contradição para o pensamento, explicando as suas “condições de possibilidade”. Assim, a contradição “natural”, “dada” no mundo, respalda a contradição teórica, na ambigüidade de poder ora compreender conflitos reais como tão-somente um conflito para o pensamento, ora conflitos teóricos como um conflito real de forças, seja natural ou da natureza racional. Contudo, em *Grandezas Negativas*, texto de 1763, Kant distingue entre uma oposição real, um conflito de forças, com uma oposição para o raciocínio; esta resultaria em um vazio intelectual, ofuscado pela contradição teórica, enquanto a primeira, na mecânica, por exemplo, uma oposição de forças resultaria tão-somente no repouso, em nada contraditório ou impossível de se pensar.

Pode-se pensar que o efeito de paralisia acusado no ceticismo teria sido possível restabelecer-se a partir da filosofia crítica, por uma teoria única que opera a síntese de ceticismo e dogmatismo, e que assim, ao sustentar essa “unidade de contrários”, também estancaria o raciocínio. O paradoxo não deve se tornar em um hábito do pensamento, embora detectá-lo seja importante para criticar a si mesmo e às antigas opiniões. Como diz o personagem Riemer em sua conversa com Carlota, “(...) o homem só pode manter-se no contraditório de modo contraditório.”¹⁶ COLLINS testemunha:

O nosso autor fala do espírito da contradição, do culto ao paradoxo, ou da irritabilidade no juízo. O paradoxo é bom, se não acarreta na aceitação de um argumento particular que é proposto. É o elemento inesperado do pensamento, pelo qual o homem é muitas vezes divergido para uma nova linha de pensamento. O espírito da contradição é evidenciado em companhia do dogmatismo.¹⁷

Ao modo do ceticismo, o dualismo fundamental e abrangente da filosofia crítica de Kant tem como resultado histórico – característico da filosofia moderna – tornar possível que a atividade intelectual se consuma em somente articular uma antitética, desprovida de direcionamento, cuja compreensão seria tão somente pensá-la como uma esfera, imóvel em seu dinamismo. O esforço filosófico seria não tanto explicar uma contradição, mas sim forçar a sua apresentação livre de conflitos teóricos. Para HUME:

¹⁶ MANN, T. Carlota em Weimar. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984, p. 76.

¹⁷ KANT, I. Lectures on Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 210. Ak 27:457, Moral Philosophy Collins.

Tudo que tem um ar de paradoxo e é contrário às primeiras noções da humanidade, às noções mais despidas de preconceitos, costuma ser fervorosamente esposado pelos filósofos, como se mostrasse a superioridade de sua ciência, capaz de descobertas tão distantes da concepção vulgar. De outro lado, toda vez que alguém nos apresenta uma opinião que nos cause surpresa e admiração, é tal a satisfação que ela proporciona à mente, que esta se entrega por completo a essas emoções agradáveis, jamais se deixando persuadir de que seu prazer carece de todo e qualquer fundamento. É dessas respectivas disposições dos filósofos e de seus discípulos que nasce aquela mútua complacência entre eles, em que os primeiros fornecem uma abundância de opiniões estranhas e inexplicáveis, enquanto os últimos nelas acreditam com enorme facilidade.¹⁸

Por um lado, as pessoas não gostam de ambigüidades, e quando há a exigência de opostos coexistirem, torna-se melhor se reduzir a apenas uma perspectiva do que contradizer a si mesmo. Por outro lado, há uma mistificação do paradoxo, como se a tarefa do pensamento pudesse resumir-se na expressão coerente de uma contradição ou um conflito lógico, racional, dialético, etc. e assim afetar profundidade, ser sério e grave; ocupar-se de pensamentos elevados e distanciados da vida comum (o que, ainda mais, não seria algo exclusivo nem do pedantismo nem do diletantismo.). Indubitavelmente, é sobre a própria existência que recai com maior força a inclinação ao paradoxo. Contudo, os aspectos paradoxais da existência devem ser esclarecidos por uma experiência vivida, sentida, pela qual ganham significância, e deixam de ser meras formulações teóricas.

Se a filosofia de Kant pôde servir historicamente como ideologia para a falsa sabedoria da burguesia e para o isolamento entre a vida e o pensamento, todavia, pode-se notar que as questões da extensão e dos limites do conhecimento são temas entrelaçados em todas as partes da *Crítica da Razão Pura*. Se o caráter dessa obra é positivo ou negativo parece depender somente de uma perspectiva. Kant julga que o idealismo transcendental tem o mérito principal de somente evitar o erro, e como não responde às questões da metafísica transcendente, mas sim a censura, julga a sua obra ser principalmente negativa. Entretanto, pode-se notar uma ambivalência de Kant em relação à questão da metafísica, à razão, que não diminui o valor do seu pensamento, mas, muito pelo contrário, põe em evidência a sua penetração e coerência, que sempre busca atingir a totalidade.

¹⁸ HUME, D. Tratado da Natureza Humana. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do

5.1

A doença da razão

Sobre o Efeito Físico da Filosofia.
É a *saúde da razão*, como efeito da filosofia.¹⁹

Pode-se considerar a luta contra a doença da razão a essência da filosofia kantiana. Doença que consiste na confusão de fenômenos e coisa em si, inclusive contra todos os subterfúgios e ilusões, preconceitos e posturas que acompanham esse engano, buscam a sua validade e trabalham para perpetuá-lo. Segundo KANT:

A crítica da razão pura é um profilático contra uma doença da razão que tem o seu germe em nossa natureza. É o oposto da inclinação que nos aprisiona a nossa terra natal (nostalgia): a aspiração de deixar o nosso círculo e nos relacionarmos com outros mundos.²⁰

Não é contra uma doença somente da filosofia que luta a crítica kantiana, mas sim “contra uma doença da razão que tem o seu germe em nossa natureza”. A crítica vai de encontro à ilusão que nasce da própria razão, a partir da qual se tornam perenes as ilusões da filosofia bem como seus conflitos.

Como a confusão entre fenômeno e coisa em si – a ilusão transcendental –, é para Kant uma tendência natural e inevitável, ancorada na postura dogmática, a crítica é o oposto da nostalgia, é o oposto do dogmatismo que não critica a si mesmo e em seu comodismo permite que seus enganos mantenham-se intocados. Nessa medida, a crítica consiste em “deixar o nosso círculo”, para “nos relacionarmos com outros mundos” que, enquanto a razão estiver fechada em si mesma, não somos capazes de enxergar.

Entretanto, como essa doença é da razão, ela não é gerada pelo dogmatismo, mas se manifesta com e através dele. O dogmatismo e a confusão de fenômeno e coisa em si estão interligados e se conservam reciprocamente. HORKHEIMER escreve:

Estado, 2001, p. 51.

¹⁹ KANT, I. Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy. Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 454, Ak 8:414.

²⁰ KANT, I. Notes and Fragments, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 209. Reflexão 5073, de 1776-78, Ak 18:79.

Se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como algo inseparável da natureza da razão dentro da civilização (...) ²¹

Não se deve entender o dogmatismo como algo tão-somente histórico, mas sim como a postura mais natural no tocante ao conhecimento. O caráter preventivo da filosofia crítica, de ser um “profilático contra a doença da razão”, é sempre atual. Para sempre refrear o dogmatismo e a doença da razão, a crítica requer uma teoria positiva; a determinação das fronteiras da razão exige como contraparte a exposição da sua real extensão. De outro modo, sem o autoconhecimento da razão, sem conhecer a causa dos seus conflitos, o mecanismo das suas falácias, e a natureza das suas ilusões, não seria possível prescrever nenhum profilático, nenhuma terapia, nenhum remédio.

Dessa maneira, o ceticismo, por si só, não é suficiente para identificar a doença da razão, mas está fadado a lutar somente contra a sua manifestação, contra o dogmatismo - para refutá-lo e se prevenir contra as suas falácias -, sem ser capaz de buscar a sua fonte na razão, pois isso não seria possível tão-só pela suspensão ou *epoché*. Para descobrir as fontes da doença da razão, é preciso conciliar uma teoria positiva com a saída de si, e, para isso, a crítica lança mão do procedimento dogmático e do método cético, ambos em vista de uma nomotética da razão pura. KANT afirma:

Dois filósofos metafísicos, um dos quais prova a tese, e o outro a antítese, ocupam aos olhos de um terceiro observador a posição de um exame cético. Devem-se fazer ambas as coisas por si mesmo. ²²

Fazer ambas as coisas por si mesmo significa realizar uma auto-análise cética ao perseguir, como dois metafísicos, os extremos opostos a que levam a busca do seu objeto. O que se propõe, nessa passagem, é adotar uma posição suspensiva, ou mais elevada, de um terceiro observador, externo àquele conflito, e ao mesmo tempo representá-lo por si mesmo, e perseguir cenicamente o objeto de investigação, como o dogmático, porém de modo sabidamente antitético.

²¹ HORKHEIMER, M. Eclipse da Razão. São Paulo: Centauro Editora, 2003, p. 176.

²² KANT, I. Notes and Fragments, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 205. reflexão 5015, de 1776-78. Ak 18:61.

A necessidade de fazer ambas as coisas por si reside em que simplesmente reconhecer o “sem caminho”, o caráter aporético do conflito entre os metafísicos dogmáticos, engendrado pela confusão de fenômeno e coisa em si, não é ainda satisfatório. A posição suspensiva do exame cético não pode acarretar no distanciamento imediato e definitivo de tese e antítese, e por isso não basta deixar-se levar pela suspensão. É necessário retornar à antitética para que não se deixe de lado a natureza enganadora, *hiperfísica*, dos objetos almejados pelo filósofo metafísico nas suas teses dogmáticas. Com isso se pode buscar a causa do conflito na própria razão.

A investigação kantiana da antitética o leva a pensar esses objetos não em si mesmos, mas na sua gênese na mente, como idéias da razão, que ultrapassam os limites da experiência possível. Pode-se pensar ser por esse motivo que Kant afirma que o “método cético (...) só é essencialmente próprio da filosofia transcendental”.²³ Através da estratégia dialética, tomada do pirronismo, i.e., pesar os argumentos de um conflito equípole para dele se suspender, a filosofia crítica ultrapassa a miopia de óticas unilaterais, precisamente as articulando em seu interior. Assim, a perspectiva transcendental não pode ser considerada como somente um ponto de vista dentre outros, mas um que acolhe todos os demais e os contém ativamente.

Desse modo, pode-se afirmar que a síntese de procedimento dogmático e do método cético é uma maneira de se manter vigilante contra a doença da razão. Nessa medida, essa síntese é o que melhor caracteriza a postura crítica, pela qual pode tornar-se mais abrangente e abarcar a razão em sua totalidade. O dinamismo crítico de conciliar a perspectiva cética, de suspensão de si, à dogmática (reflexiva, imanente), de afirmação sobre si, é necessário para o autoconhecimento da razão, e, ao mesmo tempo, é o que proporciona combater tanto o ceticismo quanto o dogmatismo irrestritos. No texto – que data de 1796 - *Proclamação da conclusão iminente de um tratado de paz perpétua na filosofia*²⁴, KANT deixa claro esse caráter dinâmico da sua filosofia:

A filosofia crítica é uma perspectiva sempre armada (contra aqueles que confundem perversamente as aparências com a coisa em si), e precisamente por isso acompanha cada vez mais a atividade da razão, oferece o prospecto de uma paz

²³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 390-91. A 424 / B 452.

²⁴ Texto cujo título faz alusão ao tratado político publicado no ano anterior, contra J. G. Schlosser.

eterna entre filósofos, através da impotência, de um lado, da prova teórica do contrário, e através da força dos fundamentos práticos para aceitar o seu princípio por outro lado; uma paz que tem ainda a vantagem de constantemente ativar os poderes do sujeito, que está aparentemente correndo o risco de ataque, e assim também promovendo, pela filosofia, a intenção da natureza de continuamente revitalizá-lo, e prevenir o sono da morte.²⁵

A filosofia crítica é uma perspectiva “armada” em um duplo campo de batalha. Contra o dogmático, aduz argumentos baseados na impotência da razão pura teórica. Contra o cético, apresenta argumentos que se baseiam na razão pura prática, na liberdade. O cético não propõe alternativas reais ao dogmatismo. Somente prescreve ao dogmático sair de si mesmo, sem ter para onde ir, com o resultado que ele volta ao mesmo lugar, aos mesmos erros. Em última instância, por o ceticismo estar atrelado ao dogmatismo, reafirma a atitude do pensador dogmático em sua consciência, ao menos, em seu núcleo sadio, da necessidade de uma teoria positiva do conhecimento. Ainda nesse sentido o ceticismo universal deve ser refreado, pois não é capaz de combater a ilusão transcendental, ao contrário, ao permanecer na suspensão absoluta, sem retorno ao autoconhecimento, a respalda.

Desse modo, a crítica luta por todos os lados, “terapeuticamente”, como um “remédio” (*materia medica*) contra a ilusão transcendental, sendo uma atividade que previne o sujeito de cair no “sono da morte”²⁶. E, portanto, a paz na filosofia não pode ser estática. No texto *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), Kant considera como um mecanismo da natureza a *insociável sociabilidade* do homem, que é “feito de uma madeira torta”:

O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.²⁷

²⁵ KANT, I. Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy. Em: KANT, I. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 455. Ak 8:416

²⁶ Se, por um lado, a antitética dogmática é um constante incentivo à pesquisa filosófica (assim como a *diaphonia* é um “motor” para o cético), por outro lado, aderir ao dogmatismo pode levar o sujeito ao enfraquecimento do seu raciocínio. Portanto, o criticismo tem um sentido terapêutico tanto para a filosofia, que nunca está em perigo de “morrer”, quanto para o sujeito, que, esse sim, entregue ao dogmatismo, sofre o perigo de cair no “sono da morte”.

²⁷ KANT, I. *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 13.

O antagonismo é um meio da natureza para desenvolver as disposições naturais do homem, e pode-se dizer que a filosofia não o exclui em seu projeto de paz. Essa não pode ser senão dinâmica e conflituosa. O mesmo se pode dizer sobre o *criticismo*. É revigorante, pois a sua perspectiva não consiste em uma só, mas abarca o conflito perene entre ceticismo e dogmatismo, empirismo e racionalismo, sendo uma atividade constante de autocrítica e auto-investigação. Ao passo que cada uma dessas correntes de pensamento tende somente a separar-se das outras, a pensar a diferença e a se isolarem, Kant esforça-se para preveni-las desse “sono da morte”, levá-las a se associarem, por, justamente através do seu antagonismo, promover o bem comum, caminharem rumo à verdade e se manterem constantemente ativos.

5.2

O novo dogmatismo de Kant

Um conhecimento dogmático, em seu sentido mais amplo, é uma tese que sustenta um juízo sobre algo. Entretanto, não só o dogmatismo na história da filosofia está condicionado a pressuposições hiperfísicas; como as teses dogmáticas têm em mira não os fenômenos, mas as coisas em si. Todos os conhecimentos dogmáticos estão, assim, aos olhos de Kant, envoltos em falácias; confundem fenômeno e coisa em si, fazem uso do entendimento e da razão sem avaliar suas reais capacidades e os levam para muito além das suas fronteiras. No “terreiro de luta dessas controvérsias infindáveis [que] se chama *metafísica*”²⁸, KANT afirma sobre a razão pura:

No começo, sob a administração dos *dogmáticos*, o seu governo era *despótico*. Porém, como a sua legislação ainda retinha vestígios da antiga barbárie, esse governo degenerou gradualmente em completa *anarquia*; e os céticos, espécie de nômades que têm repugnância no cultivo permanente da terra, rompiam, de tempos em tempos, a unidade civil. Como, felizmente, eram pouco numerosos, não puderam impedir os dogmáticos de continuamente tentarem reconstruir, embora sem nunca concordar em um plano unanimemente aceito entre eles²⁹.

Apesar de a razão dogmática ser despótica, contudo uma ordem é necessária, e se “felizmente” os dogmáticos tentavam “reconstruir” a antiga, pode-se afirmar que para Kant um *novo dogmatismo* deve surgir em resposta ao dogmatismo tradicional, metafísico. Da mesma maneira que o ceticismo não deve ser entendido como apenas uma etapa preliminar à crítica, ao modo cartesiano, o dogmatismo não deve ser apenas superado, mas deve ser esclarecido em sua necessidade e ser legitimada a sua parcela de verdade. Desse modo, o projeto de estabelecer um novo modo possível de afirmar uma tese, de fato um campo inteiramente novo para uma teoria positiva, é imperativo para Kant e pode ser considerado central no seu empreendimento filosófico. É nesse sentido que a filosofia crítica de Kant busca um novo dogmatismo, um novo campo para o discurso filosófico coerente com o modo de conhecer humano e que verse sobre ele. KANT afirma:

²⁸ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 99: A VIII.

²⁹ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 99: AIX.

No que diz respeito aos que observam um método *científico*, eles têm aqui a escolha de proceder ou *dogmaticamente* ou *ceticamente*, mas em qualquer caso têm a obrigação de proceder *sistematicamente*. Se aqui nomeio no primeiro caso o famoso Wolff, e no segundo David Hume, então posso relativamente aos meus propósitos atuais deixar de mencionar os outros. A via *crítica* é a única ainda aberta.³⁰

“A via crítica é a única ainda aberta” e deve proceder sistematicamente. Como o “terreiro de luta” da metafísica tem uma causa mais profunda, é devido ao caráter da razão contradizer-se, Kant crê que o método cético seja necessário, para que se possa suspender esse conflito e arrefecê-la do dogmatismo. Dessa suspensão a reflexão e a autocrítica são possíveis, pela qual a razão é capaz de buscar uma nova possibilidade para o procedimento dogmático, ao lhe dirigir às estruturas do conhecimento humano. A sistematicidade própria da filosofia crítica consiste em apropriar-se consequentemente do método cético pirrônico e do procedimento dogmático, que está inserido no próprio entendimento humano, e o autoconhecimento da razão permite conciliá-los. Assim seria possível para a razão buscar o conhecimento de si, ser capaz de lidar com a sua dimensão metafísica e dialética sem conflitos para o pensamento, mas, ao contrário, chegar a entendê-las como um dualismo enraizado na constituição do homem e da sua experiência.

O projeto de Kant é erigir um autoconhecimento sistemático da razão, sendo um dogmatismo que é subjetivo, crítico, reflexivo e *a priori* e imanente, em vez de ser um dogmatismo voltado para as coisas em si, o qual poderia ser chamado, em contraste, de dogmatismo projetivo. O procedimento dogmático é voltado para o domínio da experiência, para buscar exaustivamente nele tudo o que pertence ao sujeito de conhecimento, que seja necessário e universal, ou seja, puro *a priori*. Nesse contexto, Kant crê ter aberto um novo campo de conhecimento e investigação filosófica, o qual seria absolutamente certo e seguro. De acordo com KANT,

Um tratamento da ciência é dogmático quando não se dá ao trabalho de investigar de quais poderes da mente um conhecimento é formado, mas pelo contrário afirma como uma base certas proposições gerais e infere o resto delas; um tratamento é crítico quando se tenta descobrir as fontes de onde o conhecimento surge.

³⁰ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 704: A 856 / B 884.

Devemos, portanto, investigar os poderes da mente dos quais os conhecimentos provêm, independentemente de parecerem ser obviamente verdadeiros. - - então, para conhecer algo *a priori*, que é sobre o que a faculdade em geral se baseia. O método crítico examina proposições não objetivamente ou de acordo com o seu conteúdo, mas, ao contrário, subjetivamente. -Conformemente, o método da metafísica é crítico e dogmático de modo a encontrar um critério para distinguir entre os conhecimentos que se originam legitimamente do entendimento e da razão, e aqueles que aparecem através de uma ilusão ou através de alguém enganando a si mesmo.³¹

O método crítico, basicamente, “investiga os poderes da mente (...) para conhecer algo *a priori*”, “subjetivamente”. Desse modo, o novo dogmatismo da filosofia crítica de Kant está para além de dogmatismo e ceticismo justamente por reuni-los criticamente. Seu critério - proceder sistematicamente em busca do autoconhecimento da razão - é capaz de tornar mesmo o método cético em conhecimento dogmático, reflexivo de si mesmo, pelo qual se possa combater o dogmatismo irrefletido, “uma ilusão (...) ou alguém enganando a si mesmo”. Em poucas palavras, para combater a dialética da razão é preciso uma analítica do entendimento, e é esse fundamento teórico que o método cético, através da habilidade da *isosthenia*, pelo erro afirma a sua verdade, tornando-se ele mesmo, um modo de conhecer e reiterar o conhecimento de si mesmo.

Kant afirma, em 1765, que o método da filosofia seria cético, embora já estivesse à espera de um conhecimento dogmático, que pudesse ser sustentado com argumentos legítimos, fundados na natureza do conhecimento humano. Assim vieram à luz, em 1768, espaço e tempo como as formas puras da sensibilidade. Em 1766, no texto *Os Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica*, Kant já entende a negatividade da razão como uma matéria necessária para a metafísica.

Sem dúvida, a síntese de dogmatismo e ceticismo já habitava o pensamento de Kant no período pré-crítico. Contudo, não se pode afirmar que Kant já havia entendido que o modo de superá-los seria justamente incorporá-los de maneira parcial e localizada. Indubitavelmente, a partir de 1769, com a descoberta das antinomias, Kant já havia percebido a validade e a necessidade do método cético para podar os vãos hiperfísicos da razão, entretanto, ele mesmo não havia ainda se desfeito do dogmatismo metafísico, como se pode ver na *Dissertatio* de 1770. Como a primeira versão da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, é bastante

³¹ KANT, I. Lectures on Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 134-5. Ak 29:779, de1782-3.

antidogmática, pode-se pensar que a antinomia da razão tenha sido uma grande influência para Kant durante toda a década silenciosa. E a dedução das categorias do entendimento, que são mencionadas desde 1772, em uma carta a seu amigo e discípulo Marcus Herz, representariam a contraparte - o autoconhecimento dogmático da natureza do entendimento humano - à negatividade da razão. Em 1772, KANT escreve:

Deve-se reconstruir o enredo onde se demoliu, ou ao menos, se se dispôs de livre debate, deve-se tornar as percepções do entendimento dogmaticamente inteligíveis e delinear os seus limites. Com isso agora estou ocupado.³²

A demolição da metafísica dogmática, trabalhada a partir da década silenciosa de 1770, não deve ser tão-somente negativa, ao contrário, é preciso não apenas retomar, mas “*reconstruir* o enredo onde se demoliu”. Dessa forma, o novo dogmatismo de Kant consiste em estabelecer as bases subjetivas para o conhecimento da natureza, de modo que o autoconhecimento da razão não está isolado em si mesmo. De modo inverso da metafísica dogmática, que busca conhecer a coisa em si sem criticar a si mesmo, Kant investiga a razão pura pela razão pura como propedêutica necessária para a investigação do real, que irá assentá-la em seu domínio próprio, o da experiência.

O conhecimento subjetivo como fundamento da objetividade é explorado por Kant na metafísica, na moral e na religião, sendo todos esses saberes entendidos como antropologia, sua finalidade una, em contraste com o dogmatismo transcendente, que busca erigir uma cosmologia, uma psicologia e uma teologia racionais. Os filósofos metafísico-dogmáticos, Leibniz, por exemplo, crêem que se possa derivar a noção de uma alma imortal a partir do conceito de substância. Esse salto entre categorias da filosofia dogmática é ilegítimo e falacioso.

Os metafísicos dogmáticos são obrigados a sustentarem suas doutrinas devido a resultados lógicos, embora usem a lógica a despeito da matéria em vista, transitando ora pela física, pela ética, ora pela metafísica. Nesse sentido, a metafísica transcendente *projeta* a estrutura subjetiva do conhecimento para a natureza real das coisas, em vez de refletir sobre elas e produzir um conhecimento

³² KANT, I. Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 137. Carta de Kant a Marcus Herz, de 21 de Fevereiro de 1772.

de si próprio a partir do qual se possa pensar o mundo. Ainda, nela se caracteriza uma petição de princípio, já que derivam o conhecimento de si a partir de um conhecimento das coisas, o qual, por sua vez, deriva da projeção das estruturas subjetivas.

Dessa maneira, pode-se pensar que a filosofia crítica não se volta somente contra a metafísica “tradicional”, e sim contra a falta de reflexão. Na medida em que o autoconhecimento e em especial a metafísica possa prescindir da reflexão, a crise do conhecimento de si do homem entra em cena e continuará a ser gerada. A metafísica dogmática é ilegítima para produzir o autoconhecimento, para caracterizar o homem a partir de algo para além dele mesmo.

É nesse sentido que Kant nutria esperanças de que o campo da crítica continuasse a ser investigado. Acreditava ser isso uma necessidade. O ideal de filosofia deveria se alterar; passar do dogmatismo hiperfísico e da crença absoluta na razão e em seus poderes especulativos para o pólo oposto da filosofia crítica, de investigação do autoconhecimento da razão como base sólida para a investigação da natureza.

Apesar de considerar a sua época como a “época da crítica”, Kant afirma que o seu tempo estaria passando por uma “febre dogmática”, a qual o criticismo deveria refrear e, somente quando isso acontecesse, este teria o seu reconhecimento como o único método filosófico legítimo, e seria, por isso, eterno. Em uma reflexão se lê:

Não se deve acreditar que tudo o que foi escrito e concebido até agora foi meramente um desperdício. As tentativas dogmáticas podem sempre continuar, mas a crítica delas deve seguir, e podem ser usadas somente para se julgar sobre a ilusão que a razão humana experiência se confunde o subjetivo com o objetivo e a sensibilidade com a razão (...)

Eu certamente acredito que esta doutrina será a única que restará uma vez que as mentes tenham arrefecido da febre dogmática e deve então durar para sempre, mas eu duvido bastante que serei eu quem produzirá esta alteração.³³

A recepção da *Crítica da Razão Pura* é um exemplo de como se pode considerar a filosofia crítica apenas como um novo dogma. Quando o espírito da época está marcado gravemente pelo dogmatismo, cada homem isolado em si mesmo, em seus próprios dogmas, julga-se qualquer tentativa de apresentar um

³³ KANT, I. Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 205. Reflexão 5015, Ak 18:61.

novo modo de pensar como apenas uma nova doutrina dogmática. Desse modo, cada um pode assegurar-se de que seus dogmas são tão bons quanto os de qualquer outra pessoa. CASSIRER escreve:

Onde Kant acreditava estar propondo um problema absolutamente necessário e universalmente válido, eles viam somente a expressão de uma visão e de um dogma pessoais.³⁴

A crítica conseqüente que se pode fazer à filosofia de Kant diz respeito à sua ambivalência, ao modo como o seu novo dogmatismo requer, para podar o uso despótico da razão, lançar mão de meios autoritários. Para ADORNO,

(...) Por um lado, a razão é antidogmática e nega a si mesma o direito de ultrapassar a experiência possível. (...)

Por outro lado, entretanto, é esta mesma razão teórica que instala este bloqueio que previne a razão de ir para além daquele ponto. É a razão teórica em Kant que comanda a razão a parar e a previne de levar a cabo a sua tarefa original, em uma palavra, de pensar o Absoluto.³⁵

A imposição de limites seria primeiramente crítica e antidogmática. A razão propõe a sua permanência no domínio dos fenômenos para não tratar do que nada se sabe. Em segundo lugar, é a própria razão que reforça estes limites e impede a si mesma de ultrapassá-los. Nesse sentido, a razão seria ela mesma dogmática, ao instalar definitivamente um dogmatismo negativo (que consiste em afirmar que o conhecimento não é atingível) em relação às suas capacidades e motivações.

Nota-se que esse caráter dogmático da razão, ao qual Adorno se refere, é essencialmente um dogmatismo negativo, pois não consiste em fazer um uso irrestrito, especulativo da razão, de forma autoritária, mas precisamente em limitar o seu uso de forma autoritária. Desse modo, a autoridade que Kant prescreve à razão é reforçar as suas fronteiras, limitá-la em suas pretensões hiperfísicas com base no seu autoconhecimento. Para Kant, é o conhecimento de si da razão que lhe confere a sua autoridade, a sua capacidade legislativa. O dogmatismo negativo, de afirmar as suas fronteiras, mandar a razão parar em determinado momento das suas especulações, funda-se em um dogmatismo positivo, entretanto, não das coisas mesmas, mas de si, do conhecimento das suas próprias leis (nomotética).

³⁴ CASSIRER, E. Kant's Life and Thought. New Haven: Yale University Press, 1981, p. 219.

³⁵ ADORNO, T. W. Kant's Critique of Pure Reason. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 76.

Em outras palavras, apesar de a razão ser a faculdade que executa a crítica, ela precisa questionar a si mesma e resistir aos seus ditames, que excedem as capacidades cognitivas do homem. Ao admitir as suas fronteiras, a sua impotência hiperfísica, é ela mesma que precisa impedir-se de ultrapassá-las. Nas palavras de HABERMAS:

A autocritica totalizante da razão enreda-se na contradição performativa: não pode convencer a razão centrada no sujeito de sua natureza autoritária senão recorrendo aos próprios meios dessa razão.³⁶

O que deve ser frisado no autoritarismo crítico da razão é o seu caráter “totalizante”. Kant busca um conhecimento total da razão, que consiste em ser tanto negativo quanto positivo, pois, pensando inversamente, é somente o conhecimento positivo bem como negativo da razão que possibilita compreendê-la em sua totalidade.

Do mesmo modo que Kant identifica na razão a tendência a buscar uma “totalidade incondicionada”, a própria filosofia crítica não se satisfaz senão em compreender a razão como um todo. KANT escreve: “A filosofia transcendental é o sistema das idéias em um todo absoluto.”³⁷. Entretanto, esse sistema é de idéias que são “problemáticas em si mesmas”³⁸. Por conseguinte, pode-se pensar que a ambivalência é um recurso indispensável para lidar com a razão em sua totalidade.

BAUMAN define a ambivalência como a “possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria”³⁹. Pode-se pensar que no caso da razão, essa possibilidade, que para Bauman é uma desordem específica da linguagem, é uma necessidade, pois é preciso lidar com a razão em seu aspecto positivo, o seu uso legítimo, bem como negativo, em necessidade de constante disciplina – sendo a própria razão que deve impor limites a si própria⁴⁰. A negatividade não consiste somente em uma iniciação ao conhecimento, mas pertence à sua atualidade.

Do conhecimento de si da razão nunca provém somente uma categoria, um caráter único, sobre o qual se possa repousar, ao contrário, a razão humana se mostra multifacetada, contraditória, em necessidade de constante crítica e

³⁶ HABERMAS, J. O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002, p. 261.

³⁷ KANT, I. Opus Postumum. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 247.

³⁸ KANT, I. Opus Postumum. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 250.

³⁹ BAUMAN, Z. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999, p. 9.

⁴⁰ Cf. ADORNO, T. W. Kant's Critique of Pure Reason. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 76.

esclarecimento. Devido à ambivalência da razão, ao fato de o que aparece de si para si não poder ser atribuído a somente uma categoria, a crítica torna-se ela mesma ambivalente, retira a sua autoridade de um autoconhecimento positivo para, em uma palavra, negar-se de “pensar o Absoluto”. Essa ambivalência da razão crítica é capaz de iluminar a síntese de procedimento dogmático e método cético, como recursos necessários para o autoconhecimento bem como para garantir a permanência da razão em suas fronteiras.

Mas pode-se questionar que, se de fato se concede que, por um lado, o autoconhecimento positivo - o dogmatismo reflexivo e imanente - pode ser atestado e legitimado *a priori*, por outro lado, como pode ser o dogmatismo negativo? Kant sustenta que há uma ignorância *a priori* no modo de conhecer humano, o que significa tão-somente as fronteiras da sua própria constituição. Isso é totalmente diferente do dogmatismo negativo de espaço, tempo. Pois, como se pode afirmar que espaço e tempo fora da sensibilidade humana “não são nada”⁴¹, se isto não é ignorância, mas conhecimento, que não se encontra em nós, mas uma afirmação que vai para além da constituição do modo de conhecer humano?

Na filosofia crítica de Kant, pode-se pensar em espaço e tempo tão-somente como formas puras da sensibilidade, o que consiste no dogmatismo negativo de que não se pode pensá-las senão dessa maneira. Pode-se considerar que a análise de Kant está correta em afirmar que espaço e tempo não são conceitos, não são coisas, mas sim intuições sensíveis *a priori*. Isso resulta em – e tem como objetivo principal - que não se pode pensar em espaço e tempo independentemente do sujeito da experiência, como uma coisa em si, que teria uma existência real nela mesma.

No entanto, como espaço e tempo estão em relação com o dado múltiplo da sensibilidade, não se poderia pensar que estão ainda em co-relação com este dado? As propriedades do objeto da experiência que nos afeta, não da suposta coisa em si - a impenetrabilidade, por exemplo -, não podem ser consideradas determinantes na configuração específica de espaço e tempo como as intuímos? Isso parece ser um limite de Kant na *Crítica da Razão Pura*. Pode-se afirmar que as intuições puras são *a priori* enquanto co-relação com o dado múltiplo da matéria, não como

⁴¹ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.159 (A 26 / B 42): “O espaço não é nada senão meramente a forma de todas as aparências do sentido

determinações cristalizadas no sujeito transcendental. Em outras palavras, espaço e tempo são dinamicamente relacionais; pensá-los como determinados *a priori* isoladamente no sujeito de conhecimento consiste em, novamente, mas de outra maneira, considerá-los em si mesmos, mas agora como intuições puras. Assim, espaço e tempo não são intuições sensíveis em si mesmas, mas intuições sensíveis que dependem do objeto dado. De acordo com Kant, não se pode pensar em espaço e tempo fora da mente, entretanto, não se pode pensá-los, na própria mente, como mais que formas determinadas exclusivamente pelo sujeito de conhecimento?

Nesse sentido, a distinção de fenômeno e coisa em si de Kant permanece atual, entretanto, deve ocorrer uma radicalização em seu interior - a partir dela própria. O “puro” não está pré-formado, nem determina exclusivamente o empírico, não está destacado dele, mas puro e empírico determinam-se reciprocamente. Isso não consiste em uma rejeição completa do Idealismo Transcendental, pois permanece tanto o seu ensinamento de que materialismo bem como idealismo são insuficientes, quanto a doutrina da subjetividade das formas da experiência. Somente não é ainda plausível pensar que espaço e tempo, e ainda a causalidade, são apenas subjetivos e não sofrem, possivelmente, nenhum outro tipo de determinação ou influência.

Desse modo, a lição de Kant de que espaço e tempo são formas subjetivas em relação como o dado da matéria, deve-se ampliar para a noção de que espaço e tempo consistem em uma co-relação com o dado da matéria; não são coisas, mas também não são estanques como intuições puras. Com isso, indo com e para além de Kant, é possível pensar em uma nova ontologia, como teoria do real, nem das coisas em si, nem somente das formas subjetivas da experiência, mas que tenha algo a dizer sobre os objetos da experiência, ainda em relação necessária ao sujeito. Indubitavelmente, espaço e tempo são os problemas principais: residem no sujeito de experiência, mas somente nele? O que seriam para além de intuições sensíveis, mesmo que sejam intuições sensíveis, mas nem conceitos nem coisas?

Que espaço e tempo sejam formas puras da sensibilidade consiste em uma afirmação dogmática e reflexiva, imanente, que tem como finalidade manter as reflexões sobre o tempo e o espaço na imanência, como uma forma da estrutura da

externo”, e p. 163 (A 33 / B 50): “O tempo não é nada senão a forma do sentido interno, i.e., da intuição de nós mesmo e do nosso estado interno”.

experiência humana, de modo a prevenir de se considerá-lo absolutamente ou como uma coisa em si mesma. Ao contrário do dogmatismo negativo do idealismo material, a afirmação de que fora da sensibilidade humana espaço e tempo não são nada não significa sustentar que a realidade só existe espaço-temporalmente, mas, inversamente, que a estrutura espaço-temporal só pode ser imputada, necessariamente, ao modo de conhecer do homem. No entanto, esse dogmatismo negativo não abre espaço para pensar o tempo nem como intuição sensível, nem como coisa em si.

Desse modo, é preciso distinguir entre o dogmatismo negativo de reforçar as fronteiras da razão, atestadas positivamente no próprio modo de conhecer, uma posição de fato ambígua em que a crítica se encontra, do dogmatismo negativo de derivar ilegitimamente do modo de conhecer afirmações sobre o que os seus elementos - que de fato não sabemos o que realmente são para além do nosso interior e da nossa própria “realidade” – não são.

Não muito após a afirmação negativa de que espaço e tempo não são nada, Kant se contradiz, demonstrando desconfiar quanto a esse dogmatismo negativo, e abrindo para si mesmo, novamente, as possibilidades do pensamento. Kant escreve nos *Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural* (1786), referindo-se ao espaço: “deixamos aqui completamente de lado a questão se essa forma também pertence *em si mesma* ao objeto externo a que denominamos matéria, ou permanece apenas na constituição do nosso sentido.”⁴²

O novo dogmatismo de Kant é um empreendimento inovador, cujo ponto forte é a síntese crítica de dogmatismo e ceticismo, que estabelece os alicerces para uma nova teoria positiva sobre o homem e a natureza. Entretanto, peca não ao sustentar as fronteiras da razão, que se apóiam no próprio modo de conhecer, mas ao sustentar o dogmatismo negativo que dizer o que *não é* aquilo que não sabemos o que é, em vez de – como de toda maneira, é o “espírito” da filosofia de Kant - instigar o conhecimento a superar cada vez mais os seus limites *sem* ultrapassar as suas fronteiras.

⁴² KANT, I. “Metaphysical Foundations of natural science” Em: *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 194: Ak 4: 481.

5.3

Reflexão e Autoconhecimento

Na filosofia moderna, a reflexão é fundamentalmente a capacidade de pensar a si mesmo, pela qual o homem é capaz de tornar-se sujeito e objeto do pensamento. Pode-se pensar que esta capacidade considerada distintiva do ser humano é um ponto de partida da filosofia crítica, sem a qual uma autocrítica da razão não seria possível. Basicamente, a reflexão é a capacidade do raciocínio de estender-se e regressar a um fenômeno pensado, a uma dada experiência ⁴³. Kant denomina este ato de reflexão lógica ⁴⁴, que consiste em uma mera comparação de conceitos, na qual esses são tratados como homogêneos “no que respeita ao seu lugar no espírito”.

No entanto, a filosofia crítica se ocupa da reflexão transcendental. Essa consiste não só em refletir sobre uma representação, mas sim em referir uma dada representação às suas condições subjetivas, de modo a descobrir o seu lugar de origem, se provém da sensibilidade ou do entendimento. No apêndice à Analítica Transcendental, Kant escreve:

A reflexão (*reflexio*) não tem que relacionar-se com os próprios objetos, de modo a adquirir conceitos diretamente deles, mas é na verdade o estado de espírito em que primeiramente nos preparamos a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes de conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas. A primeira questão anterior a qualquer tratamento subsequente das nossas representações é a seguinte: A que faculdade pertencem? É no entendimento ou nos sentidos em que são ligadas ou comparadas? ⁴⁵

⁴³ A reflexão é “Propriamente, o retorno do pensamento sobre si próprio, que toma por objeto um dos seus atos espontâneos ou um grupo dos mesmos.” LALANDE, A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 935.

⁴⁴ Kant apresenta em suas lições de Lógica o papel que a reflexão desempenha, junto à comparação e à abstração, na própria formação dos conceitos. Primeiramente, comparo entre muitas representações somente o que é uma repetição uma da outra, então, reflito sobre o que elas têm em comum, e, finalmente, através da abstração, retiro delas o que não têm de acordo, para, então, permanecer uma *repraesentatio communis*. Cf. KANT, I. Lectures on Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 352-53. The Vienna Logic, 909. Segundo LONGUENESSE, a comparação (reflexão) *lógica* do Apêndice à Lógica Transcendental não é “até onde sei, nunca relacionada às operações de comparação, reflexão e abstração discutidas na *Lógica*.” Longuenesse, então, busca estabelecer a sua relação, a qual julga que seria para Kant, apesar de jamais demonstrá-la, auto-evidente. Cf. LONGUENESSE, B. Kant and the Capacity to Judge. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 115.

⁴⁵ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 366: A 260 / B 316.

Como sujeito da reflexão, o homem é o ponto necessário do seu movimento, ou seja, o homem deve se levar em conta, ou estar pressuposto, naquilo sobre o que reflete. Por isso a reflexão é a condição de possibilidade de pensar a si mesmo, de modo a fazer com que apareça o homem que pensa e se relacionem os raciocínios ao seu sujeito e fundamento.

A reflexão se ocupa desse autoconhecimento e, a partir dele, de regular o bom uso do entendimento. Através da reflexão transcendental, o questionamento sobre qual é a fonte de uma representação dada, Kant entende conferir validade objetiva a uma representação (caso provenha de uma intuição sensível). Na falta de reflexão transcendental, abre-se espaço para a anfibolia, ou a ilusão sobre as fronteiras de cada faculdade:

Seja-me permitido dar o nome de *lugar transcendental* à posição que atribuímos a um conceito, quer na sensibilidade, quer no entendimento puro. Da mesma maneira, a determinação dessa posição que pertence a cada conceito, de acordo com a diversidade em seu uso, e a orientação para determinar esse lugar para todos os conceitos segundo regras, seria a *tópica transcendental*; uma doutrina que nos protegeria exaustivamente das falsas pretensões do entendimento e das ilusões daí resultantes, porquanto sempre distinguiria à qual faculdade os conceitos pertencem propriamente.⁴⁶

Para deslindar os abusos que o raciocínio comete sub-repticiamente, e põem obstáculos ao conhecimento, dos usos legítimos do juízo e do raciocínio, Kant prescreve a reflexão transcendental, como uma tarefa constante. Entretanto, a reflexão transcendental pressupõe o conhecimento da estrutura do modo de conhecer e das fronteiras entre cada poder cognitivo. Com efeito, para fundamentar e estabelecer um critério para a crítica a esses abusos, deve haver uma reflexão definitiva, sobre as fontes da objetividade; sobre o juízo e raciocínio corretos em sua extensão de validade. Essa é uma investigação sobre *o modo de conhecer*, um esclarecimento de si para si que determina o domínio legítimo e as fronteiras intrínsecas do conhecimento, reflexão - fundamental a uma autocrítica da razão - que se pode denominar de reflexão da razão (tanto em sentido lato, entendida como o modo de conhecer como um todo, quanto em sentido restrito, como faculdade, a qual visa conferir unidade ao conhecimento humano). KANT

⁴⁶ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 371: A 268 / B 324.

escreve que, para responder às quatro questões fundamentais da filosofia, o filósofo deve ser capaz de determinar:

1. as fontes do conhecimento humano,
2. a extensão do uso possível e proveitoso de todo o conhecimento humano, e finalmente
3. os limites da razão.⁴⁷

A autocrítica da razão exige a sua capacidade de pensar a si mesma. Assim, a razão precisa experimentar-se através da reflexão, buscar o que dela aparece de si para si. Essa reflexão da razão almejada por Kant é o fundamento e o critério da filosofia crítica, sobre a qual se estabelece a possibilidade de determinação da extensão bem como das fronteiras do conhecimento humano. A autocrítica pressupõe a unidade da razão tanto na sua pluralidade quanto em sua capacidade de se duplicar, i.é., de ser sujeito e objeto de investigação.

Dessa maneira, na autocrítica da razão todo juízo deve estar acompanhado da reflexão, sendo um movimento incessante do qual é possível provir a sua abrangência. A reflexão ocupa nenhum território específico, mas transita entre as faculdades do conhecimento para descobrir a origem dos juízos. A reflexão não detém um lugar determinado; é apenas uma atividade determinada. Pode-se pensar que a *utopia* da razão consiste em que, apesar de se impor como legisladora para todo o conhecimento, não é capaz de fazê-lo absolutamente, de uma vez por todas. A razão precisa sempre refletir, em uma tarefa constante, sem que se situe definitivamente em nenhum lugar. O homem deve sempre percorrer a si mesmo em uma tarefa infinita, pois, na base de suas determinações, do seu autoconhecimento, está o desconhecimento fundamental sobre si mesmo e sobre a fonte dos seus poderes cognitivos. KANT escreve:

Se o indivíduo obtém experiência interior de si mesmo, e se perseguir essa investigação o tanto quanto puder, deverá confessar que o autoconhecimento levaria a uma profundidade imperscrutável, a um abismo na exploração da sua natureza.⁴⁸

⁴⁷ KANT, I. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 538 [Lógica Jäsche, 25].

⁴⁸ KANT, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 30n.

O autoconhecimento não chega ao fim, pode-se sempre ir mais adiante, ao passo, no entanto, que suas forças vão se esvaindo. Há limites, áreas imperscrutáveis no conhecimento de si mesmo, contudo, é preciso investigar-se.

Adorno enxerga nessa obrigatoriedade do autoconhecimento um elemento de ideologia que complementaria as teorias kantianas. A idéia de que, como um objeto do conhecimento, o mundo parece ser um mundo humano, o nosso mundo, deixa de lado o fato de que vivemos na heteronomia e não conhecemos a essência das coisas. Assim, o conhecimento seria apenas uma tautologia⁴⁹, e somente pela reflexão o sujeito – como o fundamento da verdade - seria capaz de obter um conhecimento verdadeiro. Dessa maneira, para ADORNO, insistir no autoconhecimento seria uma:

(...) expressão de confinamento: como sujeitos cognoscentes, conhecemos somente a nós mesmos. Nesse sentido não somos nunca capazes de sair de nós mesmos; estamos aprisionados em nós mesmos.⁵⁰

A busca do autoconhecimento é capaz de possibilitar mudanças na interpretação e formação de si mesmo, embora não possa ser desvinculada do conhecimento do mundo. Não há como conhecer a nós mesmos sem conhecer o mundo em que vivemos. Se a reflexão por si só não é suficiente para conhecer as coisas, e tão-somente refletir pode levar ao isolamento, entretanto, a falta de reflexão é uma via mais direta, e a sua completa ausência, mais certa, à alienação. Adorno critica a insistência na reflexão por através dela se supor conhecer o mundo sem, no entanto, investigá-lo de fato. Assim, a reflexão ocuparia o lugar, na “teoria do conhecimento”, que o conhecimento divino ou a intuição intelectual ocupa na metafísica dogmática. Ou seja, o homem crê conhecer as coisas sem sair de si, aprisionado em uma cosmologia antropomórfica. Que o conhecimento de si seja a meta final e mais elevada do conhecimento não pode significar um aprisionamento em si mesmo, a assiduidade consigo próprio, mas, pelo contrário, levar a uma atitude de conhecimento do mundo a qual o autoconhecimento é capaz de orientar.

⁴⁹ Segundo Adorno, Kant é consciente do “(...) problema do conhecimento como uma tautologia, quer dizer, o problema de que se tudo que conhecemos é basicamente nada senão uma razão cognoscente, o que temos não é um conhecimento real, mas apenas um tipo de reflexão da razão.” ADORNO, T. W. Kant’s Critique of Pure Reason. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 69.

⁵⁰ ADORNO, T. W. Kant’s Critique of Pure Reason. Stanford: Stanford University Press, 2001, p. 137.

Nesse sentido, para Kant o “mundo” não é uma coisa em si, mas sim o conjunto de todos os fenômenos. E só podemos conhecê-lo na medida em que nos está relacionado, determinado pela nossa mediação com ele. Sendo o mundo ou a natureza o domínio dos fenômenos, e não da coisa em si, a *mediação* é a sua marca inseparável. Todos os princípios, que envolvem intuições, juízos e raciocínios, trazem consigo a especificidade humana, sendo compostos de uma síntese de sensibilidade e entendimento, mas não representam uma continuidade da razão humana com uma suposta razão absoluta. Para Kant, essa característica é uma verdade fundamental do conhecimento humano. KANT escreve:

Que em todo tipo de conexão no mundo sensível não há nunca uma coisa absolutamente primeira, portanto que nenhuma infinidade possa ser representada como inteiramente dada, e conseqüentemente que não há uma totalidade absoluta, prova que o absoluto deve ser pensado como fora dele, e que o próprio mundo existe somente em relação aos nossos sentidos.⁵¹

Essa é a perspectiva da filosofia moderna, na qual o sujeito é o fundamento do conhecimento e da verdade. “O próprio mundo existe somente em relação aos nossos sentidos”, mas, inversamente, só conhecemos a nós mesmos em nossa relação com o mundo. Apenas uma reflexão da razão não é capaz de conhecer a natureza. Esse limite da reflexão está expresso na formulação de Kant de que, sem a referência a uma intuição sensível, não há conhecimento. A crítica de Adorno ao imperativo autoconhecimento reside em que o homem constitui-se em relação com o mundo, e não somente a partir de si mesmo, como sujeito de uma pretensa liberdade absoluta e fundada em si mesma.

A capacidade reflexiva do homem, na filosofia moderna, tem como base a duplicação do homem em sujeito empírico-transcendental, o que Foucault designa de “postulado antropológico”⁵². Esse postulado é um recurso pelo qual o homem, seria capaz de explicar tudo através de si mesmo; o mundo pelo seu modo de conhecer, o seu modo de conhecer pelo mundo. A reflexão – que se instaura como a única tarefa do entendimento quando o homem constitui-se como o “campo de conhecimento” definitivo e necessário –, pela qual o homem crê poder retirar tudo de si, seria a expressão de um novo sopor dogmático, o “sono antropológico”, que se instala no pensamento, sobretudo, a partir do Século XIX:

⁵¹ KANT, I. Notes and Fragments Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 317-18. Reflexão 5968, Ak 18:407-8.

⁵² FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 443.

(...) no início do século XIX, apareceu esse projeto muito curioso de conhecer o homem. (...) Até o final do século XVIII, quer dizer, até Kant, toda reflexão sobre o homem é uma reflexão segunda em relação a um pensamento que, ele, é o primeiro e que é, digamos, o pensamento do infinito. Tratava-se sempre de responder a questões tais como esta: dado que a verdade é o que ela é, ou que a matemática ou a física nos ensinaram tala e tal coisa, como acontece de percebermos como percebemos, conhecermos como conhecemos, de nos enganarmos como nos enganamos?

A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é neste sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia.⁵³

Com o “aparecimento do homem” na modernidade, com o pensamento do finito a partir dele próprio, e não mais no interior do infinito, “todo o campo do conhecimento ocidental foi invertido”. Desse modo, instala-se uma “referência duplicada”⁵⁴, sem o homem precisar jamais sair de si:

(...) para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho (que têm sua existência, sua historicidade e suas leis próprias) funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem.⁵⁵

O homem, ao situar-se como lugar privilegiado do conhecimento, onde esse se funda, é capaz de se deslocar e se desprender do mundo, inclusive de si mesmo, como ser da e na natureza que é (e da própria razão em seu substrato natural), e chegar mesmo a entender-se como a sua própria raiz. Esse sopor consiste em ser capaz de enxergar somente através de si, pensar a partir de si. A partir do Século XIX, não mais se busca catalogar a natureza como um todo, mas a natureza no homem e, ainda por cima, na simplicidade de alguma experiência científica ou de um museu antropológico⁵⁶. Deseja-se inventariar a natureza humana, não medir a sua alma ou a sua participação divina, e sim os modos da sua inteligência e da sua força anímica. Busca-se, então, uma “metafísica” do homem, “da vida, do trabalho e da linguagem”, em um dogmatismo ainda mais ingênuo, pois pretensamente crítico. Ancorado em uma natureza humana, repartida entre os correlativos empírico-transcendental, esse dogmatismo é capaz de se mascarar sob o

⁵³ FOUCAULT, M. “Filosofia e Psicologia”. Em: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos*, Vol. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp.228-29.

⁵⁴ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 436-38.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 436.

empirismo bem como sob o racionalismo (entre os quais se reveza), como Bacon já acusava.

A crítica de Foucault de um sono antropológico consiste em determinar, de forma inócua, um “campo” privilegiado de conhecimento – o próprio *homem* -, e se prender nele, quando, de fato, essa determinação já caracteriza uma prisão pra o pensamento. Desse modo, para Foucault, despertar desse sono antropológico, tão profundo que se apresenta como vigília, significa ser “de novo possível pensar”⁵⁷.

Em Kant, que o autoconhecimento seja a meta mais elevada do conhecimento significa que a ilusão está em conexão necessária com o homem, mas não que a toda a verdade reside nele, mas somente as suas condições de possibilidade. Investigar a fonte da objetividade e da ilusão, centradas no sujeito, é para Kant, primeiramente, uma propedêutica ao conhecimento da natureza. Não se pode conhecer a natureza tão-somente através do homem. Para Kant, o conhecimento de si do homem deve estar subjacente a uma ciência da natureza. Desse modo, a antropologia filosófica, finalmente, seria capaz de dar um acabamento ao conhecimento humano, aproximando o autoconhecimento ao conhecimento da natureza. Para Foucault, o sono antropológico do conhecimento, no entanto, opera um “Quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana”⁵⁸,

pois que se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece.⁵⁹

O despertar do sopor dogmático-antropológico requer não “fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental”⁶⁰. A investigação transcendental deve orientar o conhecimento empírico de si e da natureza, em vista de unificá-los, haja vista ser o homem um misto de natureza e liberdade; fundamento sobre o qual se apóia o “postulado antropológico”. A distinção entre o empírico e o

⁵⁶ A esse respeito, cf. ZIMMERMAN, A. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 473.

⁵⁸ “1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?* 4. *Que é o homem?* (...) 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.” KANT, I. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 538 [Lógica Jäsche, 25].

⁵⁹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 446.

transcendental deve auxiliar o homem a compreender a si mesmo, à sua existência na natureza, em vez de fazê-lo perder-se nela. Ou seja, não enxergar a si mesmo como um ser acabado, desvinculado da natureza, e enxergá-la somente como o outro, e sim se reconhecendo como liberdade e espontaneidade geradas no seio da natureza.

Só conhecemos a nós mesmos através da nossa relação com o mundo, e, o que a filosofia crítica de Kant ensina, de fato, é que só podemos conhecer o mundo do ponto de partida inevitável que é o nosso modo de conhecer. Assim, para Kant, cabe à reflexão a tarefa constante de destituir as ilusões do conhecimento, assegurando as suas fronteiras bem como a sua legitimidade, e a autocrítica de uma reflexão da razão, a busca do autoconhecimento do próprio modo de conhecer, como uma propedêutica à investigação segura e confiável da natureza.

⁶⁰ FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 443.

5.4

A História da Razão Pura

No quarto capítulo da Doutrina Transcendental do Método, “A história da razão pura”, Kant esboça as diferentes idéias em relação ao objeto, à origem e ao método dos conhecimentos racionais que ocasionaram as principais revoluções na metafísica.

A *crítica* é a época de maturidade da razão e a “única via ainda aberta”; a qual demonstra ser o objeto e a origem da metafísica o próprio sujeito de conhecimento. O método da metafísica, de acordo, deve ser subjetivo, uma investigação analítica no lugar da especulação e do procedimento sintético sem autocrítica. A história da razão pura é a superação de dogmatismo e ceticismo tomados universalmente, assim como de racionalismo e empirismo irrestritos no tocante ao objeto e origem do conhecimento.

Desse modo, pode-se pensar que “(...) foi imperioso ter nascido o dogmatismo, a partir deste o ceticismo, e de ambos o criticismo” ⁶¹ devido à necessidade da razão pura investigar a razão pura; não só o caminho em direção ao autoconhecimento é a marca distintiva da *História da Razão Pura*, como ainda cada uma das suas etapas consiste em um desenvolvimento - a não ser descartado - da razão em busca de si mesma.

Para Kant, à medida que a crítica se volta para a história da metafísica, está lidando com a atualidade da razão. A história da razão pura é um desenvolvimento presente da razão, e não somente histórico. Na totalidade de um único momento, estão os métodos do dogmatismo, do ceticismo, as posturas racionalista e empirista, e a crítica. A história da razão pura é dinâmica na atualidade, na qual todas as suas formas estão sempre presentes e em necessidade de constante esclarecimento.

A perspectiva transcendental, pela qual Kant é capaz de conhecer a natureza da razão, de atingir a sua consciência crítica, consiste em julgar, da sua história empírica, o que realmente lhe pertence; em considerar, a partir das suas disputas

⁶¹ KANT, I. Os Progressos da Metafísica. Lisboa: Edições 70, 1995, p.131. Ak 20:342.

históricas, quais das suas teses se aproximam da sua essência, quais conflitos na verdade representam uma relação de forças da sua natureza.

Os conflitos da história da filosofia e da história da razão interagem e auxiliam o conhecimento de si do homem. Para Kant, o conhecimento de si do homem não se restringe à introspecção de um pensador individual. O filósofo encontra na história do conhecimento e da cultura uma repetição de conflitos e crises, que evidenciam um movimento dialético ou uma antitética. Esta apresenta o desenvolvimento das possibilidades da razão, que lhe auxiliam a conhecer o modo como o conhecimento humano está estruturado e limitado pela sua natureza.

A partir dessa visão de conjunto, dessa reflexão da razão sobre si, sobre o seu percurso e desenvolvimento histórico, Kant acredita penetrar na natureza da razão humana - cujas próprias idéias suscitariam esse desenvolvimento - e, ao mesmo tempo, só pode ser desvelada a partir dele. Desse modo, como a História da Razão Pura está inscrita nos caminhos da própria razão humana, mas não sem relação com determinados momentos históricos, nota-se como é um campo privilegiado para pensar a relação, na história, entre necessidade *a priori* com determinações contingentes *a posteriori*.

A história da razão pura é uma história transcendental da razão. Do ponto de vista transcendental, pertenceria à razão um desenvolvimento progressivo inserido na sua natureza. Do mesmo modo que em seu curso a razão exige o incondicionado, junto ao condicionado, como igualmente dado – e assim inevitavelmente cai em antinomias -, no curso dos seus usos está a seqüência dogmatismo – ceticismo – criticismo. Assim, os usos da razão, empíricos, não seriam “livres”, mas determinados pela natureza transcendental da razão.

A contraparte empírica da história transcendental da razão seria a própria história da filosofia. A história empírica e a história transcendental da razão teriam uma relação dialética. São rigorosamente inseparáveis uma da outra, pois o seu desenvolvimento é paralelo: na medida em que o transcendental é o “substrato” dos usos empíricos da razão, mas é somente por esses usos que a razão pode conhecer, ou melhor, refletir – reconhecer a natureza transcendental em seus raciocínios; e, além do mais, pode-se afirmar que essa unidade é o que constitui o próprio conhecimento.

Do mesmo modo que conhecimentos *a priori* e *a posteriori* referem-se unicamente à experiência, a história traz consigo a unidade dialética do empírico e

do transcendental, tanto em sua convergência, quando de fato se aproxima, ao menos de um aspecto, da natureza da razão, quanto em sua disparidade, como a fonte dos conflitos que levam a se buscarem novas possibilidades para o pensamento, no caminho para compreender a razão em sua totalidade.

A história da razão pura, na passagem do tempo, se repete e se renova; na atualidade, todas as suas possibilidades estão presentes. Dessa forma, a história da razão pura tem início *com* a experiência, mas não é retirada *da* experiência. Portanto, a história da razão pura seria independente da experiência, da história empírica, assim como espaço, tempo e as categorias do entendimento são independentes dos fenômenos, mas estão na sua estrutura e são a sua condição de possibilidade.

Pode-se pensar que as idéias que giram em torno e se debatem na história da filosofia são extraídas da natureza da razão humana: é essa a principal fonte e origem das idéias, não o tempo ou a história. O tempo deixa de ser um índice para a complexidade da estrutura da razão humana, uma vez constituída. Assim, a circunstância histórica, e a particular de um indivíduo, costumam guiar o modo como são utilizadas as idéias e para quais fins são usadas, mas elas mesmas mantêm uma unidade no tempo e provêm de uma necessidade racional.

Fogelin trata de uma “História Natural da Filosofia de Hume” ⁶², a qual explicaria as posições filosóficas por operações da mente humana e as ficções filosóficas pelos seus princípios. A fonte e a origem das idéias têm relação com a estrutura e o funcionamento da mente, em vez de serem fruto de uma pura abstração ou inventividade. A disputa entre doutrinas filosóficas levaria, para Hume, ao ceticismo, e, ao que parece, também para Fogelin. O tema de uma história natural da filosofia não é muito desenvolvido por este autor, mas sim os argumentos de Hume para explicar as idéias dos filósofos pelas operações da mente. O que é interessante de uma “História Natural da Filosofia” é justamente a consideração do aspecto natural da história da filosofia e das idéias filosóficas, i.e., a consideração de que essas têm um esteio na natureza da mente. Assim como Hume, Kant considera que uma *História da Razão Pura* esteja no bojo da história da filosofia e que o caráter do modo de conhecer defina decisivamente o conhecimento que se produz. KANT escreve:

⁶² FOGELIN, R. J. Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature. London: Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 80-92.

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (...) Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.⁶³

Pode-se traçar um paralelo entre o princípio reflexivo de uma teleologia da natureza para o curso dos homens e a idéia de uma causalidade na natureza da razão para a história da filosofia. Os filósofos, ao seguirem os seus raciocínios e buscarem os seus fins próprios, na verdade caminham para a realização da razão humana. Cada qual, um em oposição aos outros, servem aos propósitos da razão universal, ao desvelamento da sua natureza, e seguem, inadvertidamente, um plano que lhes é desconhecido, e mesmo que conhecessem em nada iria se alterar. KANT escreve:

Em *complemento* à propriedade da *autoconsciência*, pela qual o homem deve ser distinguido sobre todos os demais animais, e em virtude da qual é um animal *racional* (...), há também uma *coceira* para usar esse poder para a *frivolidade*, e daí a ser frívolo sistematicamente e até por meros conceitos, i.e., a *filosofar*, e então polemizar com os outros através da sua filosofia, i.e., a *disputar*, e já que isso não acontece sem emoção, ao *bate-boca*, em respeito à sua filosofia, e, finalmente, unidos em massa uns contra os outros (escola contra escola, como exércitos rivais), a *guerrear*; esta coceira, digo, ou melhor, impulso, deve ser visto com um arranjo benéfico e sábio da natureza, pela qual ela busca proteger os homens de apodrecer em carne viva.⁶⁴

O filosofar, pelo qual o homem exercita suas capacidades racionais, o leva a disputar em guerras filosóficas, que, entretanto, têm o aspecto positivo de “proteger os homens de apodrecer em carne viva”. O filosofar representa, pode-se afirmar, um acesso a um *poder fundamental* que é a razão humana. Desse modo, as guerras filosóficas, todas elas, retiram sua matéria exclusivamente da própria razão, e tem como objeto, o que não pode ser reconhecido senão pela crítica, a própria razão humana.

Nesse sentido, a história da razão pura narra reanimações sucessivas de idéias e maneiras de pensar que, pensadas como um todo, dizem respeito à própria

⁶³ KANT, I. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 10.

razão em sua totalidade. Entretanto, em vez de se entender a história da razão pura como um movimento cíclico de idéias, pode-se pensá-la como uma história que se repete e se mantém a mesma, sendo esse dinamismo de idéias próprio à natureza da razão. A história da razão pura é a história das condições do pensamento humano, mas não uma determinação absoluta das suas possibilidades. KANT trata “De uma História Filosofante da Filosofia”:

Todo o conhecimento histórico é empírico e, por conseguinte, conhecimento das coisas como são; não de que elas devam necessariamente ser assim. O conhecimento racional apresenta-as de acordo com a sua necessidade. Portanto uma apresentação histórica da filosofia relata como o filosofar tem sido feito até agora, e em que ordem. O filosofar, porém, é um desenvolvimento gradual da razão humana, e não pode ter sido promulgado, ou mesmo começado, na via empírica, e mediante simples conceitos. Deve ter havido uma necessidade (teórica ou prática) da razão que o compeliu a ascender dos seus juízos sobre as coisas aos seus fundamentos, até ao primeiro, inicialmente através da razão comum, p.ex., a partir dos corpos mundanos e do seu movimento. Mas também se encontraram finalidades: e, finalmente, desde que foi percebido que se podem procurar fundamentos racionais em relação a todas as coisas, um começo foi feito com a enumeração dos conceitos da razão (ou os do entendimento) de antemão, e com a análise do pensamento em geral, sem qualquer objeto. O primeiro foi feito por Aristóteles; este último ainda mais cedo pelos lógicos.⁶⁵

O *filosofar* enquanto atividade, exercício do pensamento, já representa em si mesmo um “desenvolvimento gradual da razão humana” que deve ter no seu início a liberdade ou a espontaneidade que caracterizam a razão pura, e ele mesmo é um “desenvolvimento gradual da razão humana”, que tende para o seu conhecimento de si. A atividade livre do filosofar tem em seu âmago a espontaneidade da razão humana. Enquanto a história da filosofia é empírica, o filosofar é uma necessidade alocada na razão, que perpassa a história e as suas condições particulares. Para KANT:

Uma história filosófica da filosofia é ela mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Pois embora estabeleça fatos da razão, não os toma emprestado da narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica.⁶⁶

⁶⁴ KANT, I. “Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy” Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 453 [Ak 8:414].

⁶⁵ KANT, I. “What real progress has metaphysics made in Germany?” Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 417 [Ak 20:340].

⁶⁶ KANT, I. “What real progress has metaphysics made in Germany?” Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 417 [Ak 20:341].

Desse modo, uma “arqueologia filosófica” tem em vista a história “(...) não das opiniões que ocasionaram aparecer aqui ou ali, mas da razão desenvolvendo a si mesma por conceitos.”⁶⁷ O filosofar, embora tenha a razão como sua fonte, não representa necessariamente a natureza da razão, mas, enquanto exercício livre, não é determinado exclusivamente pela natureza da razão⁶⁸.

O que se pode considerar imperativo, ao se pensar na *história filosófica da filosofia*, é desvencilhar da narrativa do desenvolvimento da razão uma narrativa rigorosamente cronológica. Se este desenvolvimento da razão, no qual o dogmatismo marca a infância, o ceticismo uma meia-idade e uma época de crise, e o criticismo a maturidade do filosofar, não for considerado definitivo, mas sim volátil, então seria preciso conceber todo dinamismo possível nesse desenvolvimento. Em vez de se pensá-lo tão-somente como uma evolução linear, seria possível dar voltas, manter regiões isoladas, e todo tipo de anacronismo.

Como a história da razão pura é a contraparte transcendental da história da filosofia, bem como do filosofar, de possibilidades para a condução do espírito, a filosofia crítica de Kant, desse modo, transporta a história da filosofia em sua visão geral para razão em sua totalidade. Nesse sentido, pode-se duvidar de uma conversão permanente, definitiva, da inteligência, e pensar que só pode haver uma conversão sempre recorrente, que é a própria filosofia.

A noção de que a história da razão pura está presente na atualidade é uma idéia que retira a fixidez da forma cronológica de pensar os métodos possíveis do conhecimento e acentua a presença dinâmica de cada um deles na atualidade. Dogmatismo, ceticismo e criticismo estariam presentes na totalidade da esfera da razão em qualquer dado momento. Isso significa que não haveria filósofos ou indivíduos nem exclusivamente dogmáticos, nem céticos nem críticos – a identificação pessoal irrestrita com estes métodos diria respeito somente à ignorância de si mesmo. À falta de autoconhecimento, o dogmático não saberia

⁶⁷ KANT, I. “What real progress has metaphysics made in Germany?” Em: *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 419 [Ak 20:343].

⁶⁸ Por exemplo, o pensamento não está desvinculado nem da intuição, dos fatos empíricos, nem dos sentimentos. Não se pode pensar, inclusive, necessário ter em vista que o conhecimento de si do homem guarda relação com o sentimento de prazer e de desprazer? O sentimento não pode ser alterado, engrandecido e até negado, na sua conexão ao conhecimento ou à ignorância de si? Mais que somente estar relacionado à consciência, o sentimento de prazer e de desprazer pode despertar o homem para o autoconhecimento ou mantê-lo na ignorância de si mesmo, pode tanto levá-lo a reconhecer o modo como funciona e quanto à assunção de que desconhece seu próprio mecanismo. Nesse sentido, o filosofar, pode, em seu curso, alterar o seu caminho, olvidar do seu ponto de partida, etc.

que também possui raciocínios céticos e críticos, e o crítico esqueceria do seu próprio quinhão de ceticismo e dogmatismo, ou desejaria esquecê-los. O que faz a diferença não é a identidade pessoal, considerar-se dogmático, cético ou crítico, mas sim o grau com que cada método está presente na consciência, e qual deles é o mais ativo e acentuado.

Para Jaspers, a consciência histórica de Kant é um dos limites da sua filosofia ⁶⁹. Sobretudo, pode-se afirmar que a consciência histórica na filosofia de Kant é paradoxal. Se por um lado entende que representa a modernidade, que a caracteriza em sua novidade, por outro lado reflete apenas sobre o que a atualidade tem de atemporal. Kant crê capturar, a partir da sua situação atual, o universal e necessário em toda passagem e movimento da história. KANT escreve: “Tudo transitório é uma coisa contingente, mas não o próprio transitório.” ⁷⁰ Kant pensa na história bem como no futuro somente em relação às tarefas transcendentais que se apresentam ao homem, pela sua própria natureza, para realizar sua humanidade.

Nesse sentido, a história da razão pura pode ser entendida como a rejeição de um progresso no homem. A passagem da heteronomia à autonomia, por exemplo, seria um progresso? Pode-se considerar tal passagem como uma tarefa atemporal do ser humano, pela qual não passa a ser algo mais que somente ele próprio, mas apenas toma consciência e busca realizar as tendências que lhe são inerentes como homem. Pode-se afirmar que a progressão de desmoronamentos de “edifícios” filosóficos, todos eles compromissados em dar razão para o saber e explicar o ciclo da vida e da existência humana, com a filosofia crítica de Kant se desloca para a realidade da consciência não mais tomada abstratamente, desligada da sua conexão ao corpo e ao seu inevitável desfalecimento. Assim, a analítica da finitude, a base da investigação crítica, tem em Kant o desdobramento de ser possível pensar na *vida da razão*.

Não somente o conhecimento, a razão está determinada pela finitude, como ainda o “progresso” do ser humano opera tão-somente como uma repetição, como começo e fim de novos ciclos. Em contraparte, o progresso científico pode se dar *in indefinitum* - mas não o progresso da humanidade. Por mais que Kant compare

⁶⁹ JASPERS, K. *Kant*. San Diego: Harcourt Brace & Company, 1962, p. 146.

⁷⁰ KANT, I. *Notes and Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 191. Reflexão 4763 (de 1775-77): Ak 17:720.

a filosofia ao homem, à razão humana, é preciso distinguir no conceito de progresso o campo do conhecimento filosófico da dimensão da própria razão humana. No homem, como não é somente coisa, mas um fim em si mesmo, há um progresso determinado *a priori*; da animalidade à humanidade, da heteronomia à autonomia. Entretanto, o homem como ser misto de natureza e liberdade, não pode desvencilhar-se completamente, uma vez por todas, da animalidade. Isso significa, por um lado, que a autonomia não corresponde ao homem estar isento de determinações naturais, e, por outro lado, que o progresso para a autonomia é uma tarefa constante de todas as épocas e de todos os indivíduos.

5.5

Filosofia e Filosofar

Se em 1765 Kant afirma que o método da filosofia é propriamente cético, investigativo, e que deveria dar espaço somente a um dogmatismo local ⁷¹, na *Crítica da Razão Pura* essa relação se inverte, sendo procedimento dogmático, sistemático, o método próprio da filosofia, abarcando um ceticismo local. Pode-se pensar que essa inversão não é tão-somente definitiva, mas ainda aponta para a tensão entre o método de investigação essencial ao filosofar e o método para a exposição da filosofia. O próprio do filosofar é investigar, buscar a abertura de novas possibilidades para o pensamento, e conceber novas estruturas para entender a realidade, ao passo que o próprio da filosofia é organizar os resultados dessa busca, apresentá-los em uma exposição sistemática e coerente. O fim de toda investigação filosófica é dogmatismo, pois resulta na afirmação de uma descoberta ou resultado. Para KANT:

(...) se perguntássemos (...) qual método de filosofar seria o mais apropriado e o melhor para a academia e agradaria a maioria, o dogmático ou o cético?

Então teríamos necessariamente de responder: o dogmático.

Se um erudito aparecesse aqui e estabelecesse algo dogmaticamente em relação a esse ou aquele conhecimento, então nada poderia ser mais fácil para o ouvinte [...] ele não precisaria examinar nada, investigar nada, mas tão-somente guardar em sua memória o pouco que o palestrante fala e expõe a ele. Dessa maneira ele se mantém completamente em descanso e confortável [...] ele precisa somente da memória; ao passo que a dúvida sobre um conhecimento é muito menos confortável, mas, pelo contrário, muito mais perturbadora, e exige do indivíduo a sua reflexão e investigação. ⁷²

O filosofar expande o pensamento, e leva o homem à saída de si mesmo e a experimentar a não-identidade, ao passo que a filosofia se ocupa de processar as experiências do filosofar, reuni-las em um todo e conferir-lhes uma unidade. Dessa forma, o método crítico deve conciliar o filosofar à filosofia. A filosofia exige sistematicidade, coerência, persistência na argumentação e no

⁷¹ “O método de instrução peculiar à filosofia é cético [*zetetic*], como alguns da Antiguidade o chamaram (de *zetein*). Em outras palavras, o método da filosofia é o método da investigação. É somente quando a razão já amadureceu, e somente em certas áreas, que este método se torna dogmático, ou seja, decisivo.” KANT, I. M. Immanuel Kants announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766. Em: *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 293. Ak 2:307.

esclarecimento de uma posição. O filosofar consiste em notar a diferença entre as pessoas e as suas percepções, e as de uma pessoa em diferentes circunstâncias; em refletir sobre a pluralidade do particular e a unidade da totalidade. Dessa forma, é um exercício de saída de si mesmo, de desapego consigo e das suas próprias opiniões, que um pensador deve tentar soprar em sua vitalidade e abrangência para um sistema filosófico se deseja formá-lo. A filosofia é sistemática, busca a unidade do filosofar, que é livre, rumo ao desconhecido.

Desse modo, há uma dinâmica de expansão e contração na atividade filosófica, que caracteriza o filosofar como tipicamente cético, e a filosofia como tipicamente dogmática. A filosofia crítica busca uma comunhão de forças. Não pode abdicar da sistematicidade e da coerência, do seu caráter propriamente dogmático, assertivo e discursivo. Dessa forma, deve compor um sistema dogmático, embora aberto à investigação filosófica, ou seja, apresentar modelos e esquemas completos, porém sem pretensão à exaustão nem das possibilidades de novos modelos, nem das possibilidades de articulação das suas teorias. Toda filosofia crítica deve conter uma exposição sistemática e ao mesmo tempo propiciar a investigação.

Enquanto é uma exposição, a filosofia não pode ser senão dogmática, e apresentar sistematicamente o seu conteúdo (o que não equivale a um sistema completo ou fechado). Contudo, o espírito de busca e de investigação precisa ser mantido, para que um sistema de filosofia permaneça filosófico. O filósofo deve explorar suas hipóteses sem garantias prévias de qual será o resultado obtido, ou seja, o filosofar requer a liberdade para explorar todas as suas possibilidades. Para isso, não se pode ter em vista, de início, a sua exposição coerente e isenta de contradição, nem comprometer-se com uma idéia de filosofia ou modelo filosófico.

Além do mais, o filosofar, sendo livre, não está de início comprometido com nenhuma finalidade, ao passo que a filosofia está comprometida com a educação. Para educar, a filosofia precisa, primeiro, expor conceitos sistematicamente, apresentá-los em todo o seu rigor, para então buscar a expressão do filosofar.

⁷² KANT, I. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 164-5. *The Blomberg Logic*, 208.

Essa dinâmica comporta uma dialética: ao mesmo tempo em que a filosofia é uma busca, deve verbalizar os seus resultados parciais como se fossem definitivos. Apesar de que o filosofar se define pela investigação, análise e reflexão, a filosofia está direcionada desde o seu início a emitir um juízo e, assim, para o dogmatismo, e não pode nem esquivar-se dessa sua tarefa, nem “entregar-se” completamente a ela. Há sempre o perigo, na sistematização própria da filosofia, de cessar o filosofar: para Sexto Empírico, o dogmático não é somente aquele que afirma uma descoberta, mas aquele que crê, com isso, ter chegado ao fim da investigação, ter descoberto e estar na posse da verdade.

A vitalidade da filosofia está na direção que impele ao diálogo, e não somente nas suas conclusões ou argumentos. É pela autocrítica que a filosofia proporciona e estimula o filosofar; este não existe somente em meras afirmações. Os resultados da filosofia, aqueles que são mesmo filosóficos, se apresentam na sua compreensão de si mesma, na explicação do caminho percorrido até eles, e na sua reflexão sobre os mesmos.

Desse modo, além do trabalho infinito do *filosofar* – infinito devido à sua liberdade -, de apresentar modelos e esquemas sucessivamente, o trabalho infinito da *filosofia* reside na linguagem. A natureza discursiva do entendimento, que a filosofia não é capaz de ultrapassar, como é o comum da matemática, torna mesmo o “dogmatismo localizado” que uma filosofia possa atingir passível de contínua reformulação.

Nesse sentido, separar o espírito da letra de forma rigorosa seria matar a filosofia. O espírito independente da letra é o pensamento seco de palavras, o coração sem voz. O espírito e o coração da filosofia é o filosofar, e na sua letra tem de habitar a sua expressividade. Se os acroamas, p ex., os princípios discursivos da filosofia, não passam de meras palavras, então são simples palavras a diferença entre a vitalidade da filosofia, com a expressão do vigor do filosofar, e o vazio intelectual, preenchido de conceitos suspensos no ar que não transmitem um questionamento da realidade. A existência e a razão de ser da filosofia residem na sua publicação, no espírito que reside na sua letra, ao passo que o filosofar pertence ao pensamento e à civilização.

Para a filosofia realmente falar, é preciso expressar o filosofar. Desse modo, a filosofia é capaz de se comunicar com todos os homens. A filosofia crítica de Kant dirige-se ao homem vivo, trata da sua existência presente e atual. Nesse

sentido, KANT refere-se ao *conceito cosmopolita* de filosofia, em oposição à filosofia de escola, que é “(...) a ciência da relação de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana.”, para qual o filósofo é a idéia de um legislador da razão humana.⁷³ Ao mesmo tempo em que não é ninguém, a sua legislação está na razão de todos os homens.⁷⁴ Dessa maneira, ao “despersonificar” o filósofo, Kant é capaz de alargar o conceito de filosofia. SUZUKI escreve que o filósofo: “é a mera idéia de uma pessoa que torna objeto para si, praticamente e (em função dele) também teoricamente, o fim-último de toda a vontade (...).”⁷⁵

A filosofia cosmopolita representa a universalidade do filosofar, a existência dessa forma de pensar para além de uma filosofia, cuja finalidade reside na razão de todos os homens dentro da civilização. Assim como o filósofo não é tão-somente filósofo, nenhum homem pode ser inteiramente alheio ao filosofar. Nenhum homem pode ser indiferente ao filosofar, no mínimo, expressa repulsa e desprezo em relação a ele.

Ainda, se o filósofo é homem, é também não-filósofo. Kant deseja reconciliar a filosofia com o homem de dentro da filosofia, através do filosofar. Dessa forma, pode-se entender o conceito cosmopolita de filosofia como a rejeição de um conceito estrito, reducionista de filosofia. Essa vive para ensinar e estimular o filosofar, não para ensinar sistemas filosóficos.

Por conseguinte, do mesmo modo que o ceticismo impõe-se à filosofia como um desafio, pode-se pensar em um desafio dogmático. Se, por um lado, sucumbir ao desafio cético significa pagar o preço do acesso à verdade, e ao desistir de toda e qualquer afirmação dogmática, entregar-se à *afasia* e *apraxia* filosóficas, por outro lado, o próprio dogmatismo global é um desafio na medida em que ele mesmo, por não criticar-se e sustentar uma única maneira de pensar, representa um perigo ao filosofar. Ao fiar-se nos mesmos princípios acriticamente, o filósofo dogmático fecha cada vez mais as suas possibilidades e as de seus seguidores, restando-lhes repetir-se nos mesmos assuntos.

⁷³ KANT, I. Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 694-5. A 839 / B 867.

⁷⁴ KANT, I. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 661, A 839 / B 867.

⁷⁵ SUZUKI, M. O Gênio Romântico. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 75.

5.6

Sobre a Morte

Propõe-se considerar o pensamento sobre a morte como um símbolo, através do qual as três possibilidades de filosofia, o dogmatismo, o ceticismo e o criticismo podem se apresentar mais claramente em seu caráter próprio.

Não se pode olvidar a morte, que é um “dado” biológico, bem como um mistério “metafísico”, sem consequências graves tanto intelectuais quanto físicas. Pode-se afirmar que pensar na morte é o liame por excelência entre o natural e o hiperfísico - e não permite que o abstrato se mantenha simplesmente abstrato, nem que o pensamento pautado pelas aparências, com o apoio e a segurança do “autoevidente”, não deixe transparecer suas concepções genuinamente filosóficas.

É possível entender a posição dogmática, de afirmar e sustentar juízos peremptoriamente, como uma resposta ao medo da morte. Nesse sentido, o dogmático metafísico costuma compor um sistema fechado no qual a morte não figura; o qual ela não pode corromper. A totalidade a que visa o sistema do metafísico dogmático é tão-somente abstrata, contudo, pode-se pensar que as condições reais da existência humana estão no seu ponto de partida, são sublimadas e conferidas de uma “solução” que é externa a elas mesmas.

A atitude cética, em contrapartida, ensina a pôr em perspectiva inclusive a morte. Pode-se pensar que a suspensão do juízo, em vez de consistir em se afastar dos objetos, diminui o isolamento ao qual o dogmatismo relega natureza das coisas, ao não pensá-las em sua relação factual com o homem, como fenômenos, e querer tão-somente penetrá-las em sua “existência real”. O ceticismo, assim, pode amenizar inclusive o isolamento dogmático que rasga o homem em seu âmago, separando da vida o pensamento, como, no caso, de se ter a coragem de pensar na morte. SEXTO escreve:

Nem mesmo a morte (...) pode ser considerada algo por natureza terrível, assim como a vida não pode ser considerada naturalmente boa. Nenhuma dessas coisas é assim e dessa maneira por natureza: tudo é matéria de convenção e relativo.

Para Montaigne, o estudo da filosofia é um aprendizado para a morte, pois empregar o pensamento dissociado da sua própria situação atual é, para o ensaísta francês, algo que se assemelha a refletir sobre a morte, ou “então é porque de toda sabedoria e inteligência resulta finalmente que aprendemos a não ter receio de morrer.”⁷⁷ O filosofar é estimulante, e pode produzir um efeito físico na vida. Ensina a não temer a morte, mas a pensá-la como parte integrante da vida, sendo possível reconciliar-se com a morte no curso da vida. Essa consciência tranqüila da morte, em sua naturalidade, ainda permitiria uma maior abertura à vida, sendo o homem capaz de oferecer-se ao aprendizado que a humildade de desapegar-se de si, e deixar-se visitar outros mundos é capaz de proporcionar.

Se o ceticismo ensina a pôr inclusive a morte em perspectiva, e desse ponto de vista é possível fortalecer a si mesmo, retirar uma lição de vida, pensar a morte dogmaticamente, na verdade, consiste em não pensá-la, mas em contorná-la, em inventar uma outra morte e uma outra vida. A “sabedoria e a inteligência” dogmáticas também ensinam a não temer a morte, contudo, de uma maneira inteiramente diversa.

A postura matafísico-dogmática diante da morte busca anular o seu assombro intrínseco, afirmando a eternidade da alma e uma outra vida após o fim desta. Entretanto, essa ficção pode muito bem diminuir a reflexão “natural” sobre a morte ao longo da vida e ganhar ainda mais adeptos na velhice, mas, paradoxalmente, pode-se pensar que surte os efeitos contrários aos seus propósitos, pois qual alento oferece ao moribundo ao apegá-lo ainda mais a si mesmo, ao levá-lo a pensar que pode permanecer “ele mesmo”, no momento em que as forças da sua vida estão esvaindo?

O dogmatismo é uma forma exagerada e irrestrita de afirmar as suas opiniões, um modo de nelas encontrar segurança justamente por se fechar nelas. O seu erro está na sua própria fonte, e nele se permanece já que o dogmático não questiona os próprios princípios.

A atitude cética em relação ao dado natural da morte, presente à consciência desde o momento em que se sabe ligada a um corpo, ensina a cultivar a própria vida, sem pensar a si mesmo como uma substância, como algo pronto e fixo desde

⁷⁶ SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 204. Livro III, xxiii, 232.

sempre, mas com a adaptabilidade e autonomia própria ao homem, embora com os limites que lhe são próprios, dentre os quais, em última instância, está a morte.

O ceticismo busca a tranquilidade pela suspensão do juízo, pela evitação das falácias dogmáticas, mas não nega o empírico, o evidente, como não nega o fato da morte, e vive de acordo com as suas impressões, sem afirmar nada sobre o não-evidente. O cético continua investigando, pois sabe que, como o fundamento ou o que está por trás do empírico e do evidente não é absolutamente evidente, mas objeto de disputas infundáveis, encontra-se nos limites da capacidade do entendimento humano.

Pode-se pensar que a postura crítica diante da morte consiste em evitar as ilusões dogmáticas e manter-se vigilante contra o seu apelo, aduzindo para isso razões céticas a favor do seu cultivo espiritual.

A filosofia crítica preza, sobretudo, o conhecimento de si, como um princípio fundamental, para então sustentar o cuidado com si mesmo e o constante questionamento de si, de modo ao homem experimentar sair de si e abrir-se para novas concepções do mundo. Pode-se dizer que a crítica destrói a visão segundo a qual no homem há uma única tendência, um único sentido. Kant mostra (e a *Crítica da Razão Pura* está estruturada nessa divisão) que a razão tem uma tendência a contradizer-se; oscila entre o positivo e o negativo, a verdade e a ilusão. O homem está inclinado ao esclarecimento e, ao mesmo tempo, à menoridade; à autonomia, mas, de modo mais forte, à heterodeterminação.

Desse modo, o Esclarecimento (*Aufklärung*) próprio da filosofia crítica de Kant sustenta o mote “*Sapere Aude!*” aliado à máxima de pensar por si mesmo, embora com a característica distintiva de atentar para a negatividade. A morte, sem dúvida, é um dos principais motivos que fustigam o pensamento a abandonar o domínio da experiência. Essa tendência da razão à “hiperfísica”, contudo, não pode levar o homem a escapar de si mesmo, mas cada um deve ser capaz de pensar por si, ter a coragem de refletir sobre a morte e cultivar sua vida. Desse modo, o efeito físico da filosofia crítica, do filosofar sobre a vida, é a saúde da razão; a sua vitalidade no único mundo em que nos é possível viver, ao menos, viver *essa* vida e *esse* mundo.

⁷⁷ MONTAIGNE. Ensaaios. São Paulo: Editora Abril Cultural [col. Os Pensadores], 1974, p. 48: Livro I, XX.

Para Pascal, como nada se perde acreditando-se em Deus caso de fato não exista (o que é questionável), e perde-se se Nele não acreditar e de fato existir, conclui que se deve acreditar em Deus, pois assim se sai ganhando de todas as maneiras. Bem, pode-se pensar em uma inversão da aposta de Pascal. Deve-se viver como se esta fosse a única vida possível, e esse o único mundo a cultivar, sendo uma inversão do pensamento de Pascal por apostar no que nos é dado, no empírico e evidente. Caso de fato haja uma vida póstuma, teremos vivido ao máximo nossas vidas, e sem dúvida a mereceremos. O homem está entre *ser* e o nada, e deve escolher.