

HERMENÊUTICA KANTIANA

“... zu sagen, was nicht sagen lässt”

Adorno. *Negative Dialektik*

Pedro Paulo Corôa

Departamento de Filosofia/UFPA

Resumo: Há quem veja em Kant, devido a sua análise das condições do conhecimento válido na *Crítica da Razão Pura*, um marco definidor do papel hegemônico da ciência no conjunto dos saberes humanos. Pretendemos mostrar que essa compreensão não dá conta da *Crítica* como um todo. O conceito de filosofia proposto por Kant nos faz entender sua obra principal como uma leitura da tradição metafísica orientada pelo diagnóstico de uma falsa interpretação do alcance explicativo da razão filosófica.

Palavras-chave: hermenêutica, razão, método.

KANTIAN HERMENEUTICS

Abstract: Because of the brilliant analysis of the conditions for valid reasoning, which appear in “A Critique of Pure Reason”, Kant has been seen as instrumental in elevating the science of knowledge to the status it currently enjoys. We will seek to show that this viewpoint does not give “Pure Reason” credit for its total contribution. The concept of philosophy, as proposed by Kant in “Pure Reason” gives a view of the metaphysical tradition as being guided by the assumption that misinterpretations may still be explainable within the domain of philosophical reason.

Key words: hermeneutics, reason, method.

-I-

Gadamer escreveu em um artigo publicado na revista *Kantstudien* (1975), sob o título “*Kant und die philosophische Hermeneutik*”, que o fundador do idealismo transcendental está na raiz de todas as tendências em oposição no pensamento moderno, resumidas pelo autor, principalmente, em: empirismo e apriorismo, idealismo e materialismo. Isso faria da filosofia crítica uma espécie de *Voraussetzung* para todo o pensamento que o sucedeu. No artigo de Gadamer existem pelo menos dois traços principais pelos quais seria permitida a caracterização da obra de Kant como condição para todos os debates filosóficos, por mais atuais que possam ser suas formas, como, por exem-

plo, na questão relativa ao método hermenêutico. O primeiro traço viria da luta do criticismo contra todas as formas dogmáticas de conceber a razão – *Zerstörung der ‘dogmatischen Metaphysik’ durch Kants Kritik der reinen Vernunft* (1975, p. 395) –, resultado insuperável da consciência de nossas limitações cognitivas (1983, p. 75). Este é, sem dúvida, o traço em que se revela mais diretamente a condição de pressuposto aqui referida. O segundo traço, historicamente mais abrangente, diz respeito à recuperação, em benefício da filosofia, da definição platônica de reflexão encontrada no *Teeteto*, segundo a qual todo filosofar é um diálogo incessante da alma [$\pi\upsilon\chi\eta$] – atualizando, do pensamento – consigo mesma (189 e).

Para nosso objetivo o último ponto tem uma importância especial, pois é nele que poderemos encontrar motivos para falar não apenas de um certo tipo de balizamento crítico de toda discussão que envolva nossa necessidade de conhecer objetivamente o mundo, mas enfrentar problemas que decorrem, ora com maior ora com menor repercussão, da própria análise da estrutura de nossa razão, o que define com mais propriedade um campo de investigação tradicionalmente filosófico e inalcançável pelas lentes das ciências positivas.

Nossa intenção é juntar esses dois pontos que, a nosso ver, estão contemplados no projeto filosófico kantiano tal como este é exposto da *Crítica da Razão Pura*. Mesmo considerando que a *Crítica* tira quase todo o seu prestígio e reconhecimento dos conteúdos da Estética e da Analítica transcendentais, é indiscutível – basta ver o que nos diz os *Prolegômenos* (# 40) – que, na estrutura da obra, eles desempenham uma função que pode, para dizer o mínimo, ser relativizada. Caso não se queira admitir isso de pronto, confira-se o que Kant chama de **conceito de filosofia em geral** – e que, obviamente, aplica-se a sua própria –, exposto na “Arquitetônica da razão pura” e em suas aulas sobre lógica. A diferença estabelecida por Kant entre o conceito escolar de filosofia e o conceito cósmico [*Weltbegriff*], nos dá bem uma idéia da extrapolação, racionalmente orientada, dos limites apenas teóricos de uma ciência na sua concepção de *epistème*. No primeiro caso, consagrado pela tradição (B 873), nós representamos a filosofia como um sistema de conhecimentos racionais a partir de conceitos, enquanto no segundo, *in sensu cosmico*, somos levados a um

alargamento da idéia de filosofia e, com isso, a pensar todos os sistemas de conhecimento (todo saber produzido pelas ciências particulares, por exemplo) de acordo com o vínculo possível dos mesmos a um fim último da razão, graças a que esses conhecimentos ganham sua autêntica unidade sistemática, o que significa aqui, sua orientação tendo em vista os interesses da espécie humana – da humanidade – como um todo. É por meio deste conceito cósmico que a filosofia se distingue, verdadeiramente, das demais ciências, tirando daí, segundo Kant, sua dignidade e seu valor intrínseco. Então, mesmo sem se descuidar do movimento próprio à atividade científica – disso dá conta justamente a Estética e Analítica transcendentais – a filosofia apresenta-se como não submetida aos limites que, para o saber teórico em geral, estão rigidamente determinados. Caso contrário, ela teria que ser encarada como uma atividade intelectual paralela e concorrente às ciências particulares, a despeito das diferenças, principalmente no que respeita à concepção de método, existente entre elas. Mas os prejuízos de uma tal pretensão, para a filosofia, traduzidos em descrédito, é o que nos revela sua própria história.

Para Kant, a filosofia – caso se queira, a metafísica – não tem a vocação natural para ser meramente uma ciência teórica. E, apesar disso, se autodefine como uma **ciência racional**. A única, por sinal, que pode ser chamada, ao lado da matemática, de ciência puramente racional. Apenas essas duas ciências, mantidas suas diferenças, não precisam, para se legitimar, apoiar-se na experiência sensível a fim de obter confirmação para seus conceitos. A filosofia não está voltada para o mundo enquanto exterioridade,

empíria, intuição. Ela não é uma ciência da decifração das coisas do mundo fenomênico, o que nos obriga, relativamente a ela, ir em busca de uma nova definição de objetividade, à parte daquela cultivada no interior das ciências particulares. Kant, como Gadamer, encontra em Platão uma referência privilegiada para nos fazer entender em que sentido a razão filosófica se afirma como autônoma relativamente às contingências da realidade empírica:

Platão observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma **necessidade** bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para lê-los como experiência, e que a nossa razão eleva-se **naturalmente** a conhecimentos que transcendem em muito a capacidade de qualquer objeto, proporcionável pela experiência, de jamais congruir com os mesmos. Tais conhecimentos possuem apesar disso a sua **realidade** e de modo algum são simples quimeras (B 370-71).

Nessa referência a Platão, Kant está por certo tomando a expressão “conhecimento” num sentido demasiado largo e, por isso mesmo, ainda pouco determinado. Aliás, para Kant, Platão não foi capaz de entender corretamente o alcance de seu próprio programa filosófico, dando margem para que sua doutrina assumisse uma conotação mística (1977, p.379), devido à incompreensão do significado escondido por trás da capacidade demonstrada pela razão em ultrapassar ou mesmo dispensar os dados dos sentidos. Iludido pelo poder do conhecimento matemático, e falando do *tópos* do *μαθηματικός* e do *φιλοσοφος*, ao mesmo tempo, Platão teria pretendido demonstrar que certos conceitos (Idéias) são

verdadeiros e reais, sem que com isso se visse obrigado a exibí-los na intuição empírica. Platão teria desconsiderado o fato de o conhecimento filosófico ter de lidar com “o universal sempre in abstrato (mediante conceitos), ao passo que a Matemática pode ponderar o universal in concreto (na intuição singular)” (B 762). Ele ousou pensar os conceitos puros com que trabalha a filosofia para além de sua simples discursividade, pois pretendia **provar** a realidade das Idéias. E é a essa pretensão, tida como exagerada, que Kant chama dogmatismo. Para Kant, pôr um conceito à prova tem significados diferentes em se tratando de filosofia e matemática: na primeira a prova é **acroamática** [*akroamatische*], ou seja, discursiva, só podendo se dar “através de puras palavras [*lauter Worte*] (o objeto em pensamento)”, enquanto no segundo caso, provar é, literalmente, **demonstrar**, ou seja, progredir “na intuição do conceito, tal qual a expressão [*Demonstrationen*] já o indica” (B 763). Não respeitar essa diferença é prejudicial tanto para o filósofo quanto para o matemático,

pois o geômetra [*Messkünstler*], segundo o seu método, nada mais pode erigir em Filosofia do que meros castelos de cartas, ao passo que o filósofo, **segundo o seu método**, só pode provocar uma simples tagarelise no que diz respeito à Matemática (B 755).

É esse o pano de fundo, na interpretação de Kant, que dá sentido ao que Platão teria entendido como o pensar [*διανοεῖσθαι*] filosófico, diálogo da alma consigo mesma que, no *Teeteto*, surge como uma tentativa de flagrar a “alma no ato de pensar [*διανοουμένη*]” (189 e) – tarefa, por sinal, inteiramente assumida

pela *Crítica*, quando afirma a necessidade que a razão tem de retomar sua mais difícil tarefa, o “conhecimento de si mesma” [*der Selbsterkenntnis*] (A XI). Só que Platão, “*eben so gut Mathematiker als Philosoph*”, confunde a **intuição pura** [*reine Anschauung*], que está no fundamento de nossas operações matemáticas – mas em que nós representamos simplesmente nossa capacidade de perceber fenômenos –, com uma **intuição intelectual** [*νοησις*], em que ver e pensar estão representados como juntos, o que define uma operação de que só um entendimento divino [*Göttlichen Verstande*] poderia ser capaz (1977, 379). Platão punha, na verdade, num mesmo plano, o conceito escolástico (teórico-especulativo) e o conceito cósmico (prático) de filosofia. Confundia com isso a função lógica dos conceitos puros da razão com a função prática dos mesmos, interpretando, a partir de um mesmo critério – o teórico, evidentemente –, o que decorre da causalidade natural e da causalidade livre. Diante de seu próprio diagnóstico, o problema que se coloca para Kant é: como renunciar a pretensão de fundar cientificamente, isto é, teoricamente, a filosofia sem com isso renunciar a ela própria, sem expô-la como um produto supérfluo do pensamento, sobretudo comparativamente às conquistas da ciência moderna. Esse poderia ser o preço a pagar pela recusa em trilhar o caminho “dogmático” aberto por Platão à metafísica desde sua origem. Se a filosofia não pode ser uma ciência *strictu sensu*, a *strenge Wissenschaft* exigida por Husserl, como manter para ela a denominação de conhecimento e, mais ainda, conhecimento científico, fundamentado?

- II -

É essa a tarefa que resta ao que estamos chamando aqui de **hermenêutica kantiana**. Uma concepção de filosofia e, por certo, método filosófico, que trabalha entre dois extremos. De um lado o método dogmático, no sentido positivo que tem essa expressão para Kant, ao designar um procedimento científico [*dogmatischen Verfahren*] em que tudo é provado “rigorosamente a partir de princípios seguros a priori” (B XXXV). De outro, o crítico, que pondera sobre os direitos que a razão teria em progredir no conhecimento a partir de meros conceitos, sem abrir mão do “método rigoroso do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos”, que ensinou aos alemães

como se deve tomar o caminho seguro de uma ciência estabelecendo princípios conforme leis, determinando claramente conceitos, buscando rigor nas demonstrações, evitando saltos temerários nas conclusões (B XXXVI).

Como a filosofia não tem o perfil da matemática, e portanto, quanto ao conteúdo pelo menos [*dem inhalte nach*](B 766), não dispõe de um método que pudéssemos tomar como dogmático, ou seja, que nos desse condições de elaborar proposições sintéticas diretamente derivadas de conceitos (*dogmata*), (B 764), parece restar a ela ainda o elemento formal, sistemático, da atividade dita científica. Apesar da impossibilidade de determinar dogmaticamente, ou seja, de acordo com um procedimento científico, seus conteúdos, na filosofia, “o método pode ser sempre [*immer*] sistemático. Pois a nossa razão (subjctivamente) é ela mesma um sistema” (B 766). Isso nos mantém conscientemente no horizonte de

uma exposição cuja objetividade está numa relação direta com o grau de certeza possível à filosofia entendida como ciência pura, que não está voltada aos tipos de provas que dependam seja da intuição empírica, seja da intuição pura. O que serve de guia aqui é a máxima que diz “que nesta espécie de reflexão não se admite, em absoluto, o opinar [zu meinen]” (A XV), pois o que se pretende é

promover uma Metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência, portanto escolástica (não popular) (B XXXVI).

Essa hermenêutica crítica dirigida aos fundamentos da filosofia – e não à ciência intuitivamente objetiva –, faz parte da declaração de intenções expressa no *Prefácio A* da *Crítica da Razão Pura*, pois a avaliação de nosso poder em conhecer algo abstraindo toda experiência – para o que tende a metafísica –, apesar de nos levar à aceitação de uma certa incapacidade [*Unvermögen*] da razão, não é tomada aqui como uma justificativa para a indiferença [*Gleichgültigkeit*] cética no que diz respeito à possibilidade de uma saída para essa dificuldade (A X). Sem que se esqueça, em se tratando de investigação **filosófica**, que não podemos proceder de outro modo que não seja “a partir de princípios [*aus Prinzipien*]” (A XII). É do próprio Kant a conclusão de que o resultado da avaliação crítica da capacidade da razão pura em expandir seu conhecimento fora do *territorium* da experiência, apesar da natureza *a priori* de sua legislação, é negativo. Mas a proposta kantiana já pressupõe essa situação de embaraço [*Verlegenheit*], de “guerra interna” [*inne-*

re Kriege], por que passa a razão pura, posta à sombra do saber “em meio ao florescimento de todas as ciências” particulares (A X). Ainda neste Prefácio Kant deixa claro que a solução das questões que envolvem a razão propriamente dita, *Vernunft*, diferente do que acontece com o entendimento, *Verstand*, não admitirá no interior da filosofia crítica, por mais estranheza que isso venha a gerar, uma dedução objetiva (A XVII). Na Dialética Transcendental, Kant nos diz o seguinte sobre essa questão que, solucionada teoricamente, nos daria a base científica que a metafísica reclama desde sempre para si:

Destas idéias transcendentais [dos *Vernunftbegriffe*] não é possível propriamente nenhuma *dedução objetiva* [*objektive Deduktion*] como a que pudemos fornecer com respeito às categorias, pois elas de fato não possuem nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser-lhes dado congruentemente e isso justamente **por sere so ente idéias**. Mas pudemos empreender uma **derivção subjetiva** de tais idéias a partir da natureza da nossa razão... (B 393).

É inegável o tom modesto adotado por Kant para falar dos conceitos que são, no fundo, o alvo principal de suas preocupações, aqueles dos quais depende o valor [*Wert*] ou o desvalor [*Unwert*] da metafísica. Tem-se que falar aqui do que não pode assumir nenhuma forma “objetiva”, não se pode mostrar, *dar-stellen*, pois os únicos conceitos inteiramente produzidos pela razão que, apesar disso, não tem sua objetividade discutida são os matemáticos, exatamente porque satisfazem a exigência da *Darstellung*. É por pensar a metafísica, na *Crítica*, não como ciência estabelecida – metafísica científica – mas

como uma disposição real [*wirklich*] e natural da razão que, mesmo sem poder dizer exata e objetivamente o que ela é, Kant não se atreve a negá-la e, contrariando a máxima de Wittgenstein, esforça-se em discorrer sobre um tema tido como inexprimível:

Com efeito, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela sua própria necessidade, a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que **não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados** (B 21).

Como diz Adorno em sua *Dialética Negativa*, referindo-se ao que chama “o interesse da Filosofia”: “A utopia do conhecimento seria descobrir [*aufzutun*] com conceitos o não-conceitual [*Begrifflosse*] sem reduzi-los um ao outro” (1973, p.21).

Não há dúvida que Kant está em busca de algo desconhecido, melhor, indeterminado [*unbestimmt*], mas cujos sinais se deixam perceber pelos efeitos, pelos resultados disso que permanece para nós como uma incógnita, ao mesmo tempo que faz parte de nós por pertencer à nossa “natureza” racional. Talvez o caso mais explícito seja o do esquematismo transcendental, definido, sem nenhum pudor objetivista, como “uma arte oculta [*verborgene Kunst*] nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza” (B 180). Lidar com o desconhecido sem fazer dele um mistério, seguindo pacientemente o fio condutor da razão, é uma tarefa que um espírito positivista e limitado jamais acataria. E Kant quer mostrar que não só é possível, tomando-se

certas precauções, referirmo-nos a certas coisas (conceitos) que nos afetam, como pode-se, ao tratar o assunto com todo o rigor que as regras que nosso pensamento pode nos oferecer, encontrar um sentido que justifique e, de certo modo, nos explique, até mesmo nossa dificuldade de traduzi-lo segundo uma forma mais compreensível e popular. Kant cria fórmulas geniais para isso, como por exemplo na sua definição de *noumenon*, por meio da qual ele pretende significar nada mais nada menos do que a diferença, que qualquer um de nós pode perceber e entender, entre o que efetivamente sabemos a respeito de uma coisa e o que resta enquanto possibilidade de conhecimentos a ela relacionada, o que sem dúvida é algo para nós indeterminado e, por isso mesmo, infinito. Então, *noumenon* é algo que somos levados a admitir pelo pensamento, por mais que ele não se encaixe nos esquemas por meio dos quais pensamos os fenômenos em geral (B 307). É em meio a essas questões problemáticas que a filosofia crítica tem que mobilizar seu instrumental conceitual. Ela concentra um esforço do pensamento em dar respostas convincentes, ainda que não definitivas, para o papel que ainda cabe à filosofia no quadro do pensamento moderno, todo ele marcado por sucessivos estágios de restrição cada vez maior dos parâmetros definidores do valor objetivo de nossos juízos de conhecimento.

Se tomarmos o surgimento da hermenêutica moderna, de acordo com a história que dela nos contam Gadamer em *A Razão na época da Ciência* (1983), Freund em *Las teorías de las ciencias humanas* (1975) e Stegmüller em *A Filosofia Contemporânea* (1977), temos que vê-la como o resultado de um estreita-

mento contínuo das condições para a manutenção da pretensão a uma objetividade filosófica auto-suficiente. A nosso ver esse processo tem, pelo menos, três etapas bem marcadas. A primeira com a crítica cartesiana à tradição lógico-metafísica apoiada nas obras de Aristóteles, posição que leva a uma releitura dos critérios de objetividade com vistas à fundamentação de um autêntico saber filosófico-científico cujo modelo seria a *mathesis universalis* (supostamente uma nova referência a partir do qual poderíamos decidir, ou separar, o verdadeiro do falso filosofar).

Numa segunda etapa temos a crítica kantiana à metafísica tradicional, com a maior radicalização dos ataques feitos por Descartes, até então ainda apoiados, como o platonismo, num ideal de certeza de cunho matemático. A crítica kantiana à metafísica atinge toda a história da filosofia, inclusive a moderna, englobando, por isso, o próprio cartesianismo. No caso de Kant, como ele mesmo o diz textualmente, a crítica visa retirar “a última âncora” que sustenta a crença numa idéia de metafísica que se espelhava nas conquistas da matemática e sua independência da experiência (B 754).

Em sua defesa da separação entre matemática e filosofia, Kant procura apagar em definitivo o que considera a fonte principal de ilusão dos metafísicos. Se a matemática pura é, como a filosofia pura, ou seja, a metafísica, uma ciência eminentemente racional, o uso da razão, diz Kant, num caso e noutro, resulta em procedimentos inteiramente diferentes e independentes entre si. Assim sendo, a única fonte de referência que nos haveria restado para orientar nosso pensamento em questões que envolvem entes puros do pensamento – *Vernunftwesen* –, cujo po-

der é absolutamente fundamentado e indiscutível, deixa de nos servir de guia, sai do horizonte ideal do filósofo que pretenda, mesmo num futuro longínquo, apresentar uma ciência estritamente conceitual, como é o caso da metafísica.

A terceira etapa pretende, por sua vez, ir mais além não só do criticismo, mas de toda forma sistemática de filosofia que, mesmo tentando reformá-la profundamente, segue, como parecia ser inevitável, os caminhos da filosofia kantiana. O núcleo problemático que amadurece paulatinamente a tentativa de uma nova viragem no método filosófico, é o dualismo, atribuído com rigidez a Kant, entre sujeito e objeto, e que tanto o kantiano Fichte quanto o anti-kantiano Hegel tentaram superar. E é na trilha da nova tradição do idealismo alemão, considerada, após a morte de Hegel, em extinção, que vão se travar mais uma vez as disputas em torno da questão da objetividade possível de ser atingida pelo nosso pensamento, fora dos domínios cuja posse parece estar assegurada às ciências da natureza. Esse é o caso, por isso, não só da filosofia, mas de todas as disciplinas humanas que têm a pretensão de serem reconhecidas como ciência, ainda que postulando uma forma particular de objetividade, à margem dos padrões de uma *Erkenntnistheorie* tradicional. É nessa trajetória que emerge a moderna hermenêutica como uma espécie de epistemologia prudente (Freund, 1975, p. 53), desconfiada em relação a toda tentativa de estabelecer um fundamento último para o conhecimento humano. Isso significa que ela aceita como natural a necessidade de lidar com a incerteza no seio do conhecimento e, como diz Stegmüller na Introdução de *A Filosofia Contemporânea*, referindo-se a Heidegger e Kierke-

gaard, “a incompreensibilidade do real”. Talvez por isso encontremos tentativas de explicar o método hermenêutico como misto de dois momentos contraditórios, um “advinhatório” e outro demonstrativo (Freund, 1975, p. 52).

- III -

Essa história, que parece apenas passar por Kant, tem, na verdade, no autor da *Crítica da Razão Pura*, pontos fundamentais que acabaram por ser escamoteados devido ao modo como se deu a recepção de seu pensamento, principalmente pela redução quase espontânea da filosofia crítica a uma teoria do conhecimento, ou para usar uma expressão também conhecida, metafísica da experiência. Como se esse fosse o alvo privilegiado do projeto kantiano, apesar do desmentido contido em sua definição de filosofia. Riedel, em seu livro intitulado *Urteilkraft und Vernunft*, que tem o subtítulo *Kants ursprüngliche Fragestellung*, propõe-se dar uma contribuição para aclarar a “situação hermenêutica [*hermeneutischen Situation*] da qual emerge a filosofia de Kant” (1989, p. 8), filosofia esta que, exatamente pela diferenciação entre prova acromática e demonstração, o autor redefine como “*hermeneutische Kritizismus*”. Como procura deixar claro Riedel, seu estudo sobre Kant e a hermenêutica filosófica se deve a uma discordância com a interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura*, levada a efeito por Heidegger, e que, segundo ele, tal como fez o neokantismo, se abstém, escandalosamente, de investigar a *Methodenlehre*, o que por certo compromete a objetividade da análise dessa obra. Sem dúvida isso interfere de modo profundo em nossa compreensão do plano da obra como um todo, não dan-

do nenhuma importância, por exemplo, ao lugar representado pela **Doutrina Transcendental do Método** na divisão geral da *Crítica*. Até porque essa segunda parte define um momento da obra em que a investigação dos aspectos lógicos e fenomenais do conhecimento está completa.

Diante disso deveríamos ter pelo menos a indicação de que o ponto de partida kantiano, que no acabamento da obra teria que poder ser refletida, não tem nada a ver com a idéia a ele associada de um veredito final contrário a toda forma de metafísica, o que encerraria, em tese, dentro da sua perspectiva, a vida útil da filosofia. Mesmo autores reconhecidamente críticos do idealismo kantiano, como Adorno, demonstram clareza sobre este ponto:

O poderoso influxo da crítica da razão, para além de seu conteúdo gnosiológico [*erkenntnistheoretischen*], deve ser atribuído à fidelidade com que marcou o nível da experiência alcançado pela consciência. A historiografia filosófica considera como a ‘aportação’ fundamental da *Crítica da Razão Pura* a concludente separação entre conhecimento válido e metafísica. De fato, se apresentou primeiramente como teoria dos juízos científicos e nada mais. Gnosilogia e lógica em sentido amplo estão orientadas à exploração do mundo empírico segundo leis. Contudo, Kant pretende mais. (1973, p. 374).

O que Kant se propõe de fato é reinterpretar os conceitos fundamentais da metafísica para mostrar que tudo o que se pretendeu por meio deles estava baseado numa incompreensão de suas possibilidades de realização. Por isso que, apesar de reconhecer a contribuição platônica na concepção dos fins a que se destina o co-

nhecimento metafísico, Kant acredita ter entendido as intenções do filósofo ateniense melhor do que ele próprio – um traço, aliás, típico da investigação hermenêutica. Eis o que ele diz no início da *Dialética Transcendental*:

Não quero meter-me aqui em nenhuma investigação literária para estipular o sentido que o sublime filósofo ligou a esta expressão [idéia]. Observo apenas que não é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre seu objeto, **entendê-lo inclusive melhor que ele mesmo se entendeu** na medida em que não determinou suficientemente o seu conceito [de idéia] e desse modo por vezes falou ou até pensou de encontro à sua própria intenção (B 370).

Para Kant a história da filosofia contém, graças a Platão, um erro originário de **interpretação**, de má compreensão dos fins autênticos da metafísica que confundiu todos aqueles que o seguiram na tentativa de fundar suas bases cientificamente. Por isso a *Crítica* quer servir de parâmetro para a releitura de toda a tradição metafísica, como nos mostra, *Os progressos da metafísica* (1977). O objetivo de Kant é tentar captar o sentido latente nas obras dos grandes filósofos como Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume etc. A recuperação do significado verdadeiro da Idéia de uma metafísica como ciência seria impossível sem a mediação desses pensadores. Talvez por isso o que interessa para Kant observar na história da filosofia, de acordo com o seu conceito do que é um filósofo, não são tanto os resultados que ela pode nos revelar, mas o exercício intelectual exemplar, que só o uso autônomo da razão por

esses pensadores permite realizar. Por isso, apesar das críticas que endereça à tradição, Kant não repensa a metafísica contra Platão ou Hume, por exemplo. Eles apenas expressam um conflito que, como quer provar Kant, está na própria estrutura da razão humana e não, isoladamente, em cada um desses pensadores.

E o que poderia significar o famoso “giro copernicano” proposto por Kant senão isso? Uma mudança de rota no tratamento das questões de ordem metafísica em que o reconhecimento da hegemonia histórica da ciência natural – que aprofundou a crise no interior da filosofia – ao invés de eliminar o interesse em explorar as possibilidades de um pensamento puro, ajudou a deslocar o eixo de sua questão, de modo a mostrar que só um interesse da própria razão – uma necessidade interna – justificaria a emergência e permanência, em seu seio, de conceitos que se revelam para nós eternamente problemáticos e, do ponto de vista científico, inutilizáveis. Sempre foi exatamente nessa região conflituosa do “saber”, que a metafísica ganhou múltiplas formas no correr de sua história. A grande contribuição dos empiristas para a crítica metafísica está em sua insistência em não se deixar convencer sobre a validade de qualquer noção produzida pelo pensamento que seja, ao mesmo tempo, intuitivamente inacessível. Kant nos fala dessas noções como um tipo particular de representação que não estão destinadas a servir de regra para a leitura dos dados apreendidos por nossa sensibilidade, o que os desobriga de ter a função cognitiva que lhe era sempre imputada gerando um descrédito inevitável e previsível. Essas noções, diz-nos Kant, são meros conceitos, e não representações de coisas reais. É por não terem

aceito isso, visto que não o puderam entender, que os metafísicos, por sublimes que tenham sido, como Platão, tentaram demonstrar o que, na maioria das vezes, só se pode expor, ou seja, apresentar com “um certo grau de validade” sem que com isso se abra mão de dúvidas no que respeita a totalidade dos aspectos envolvidos na análise filosófica. Os metafísicos não compreenderam que, no caso da filosofia, a tarefa de explicar impõe uma modéstia maior, devido as limitações decorrentes do fato de se trabalhar com produtos puros da razão e a necessidade de redefinir uma concepção de método coerente com as condições especiais da ciência que pretendiam praticar.

Não é à toa que a base da investigação crítica é o radical desentendimento das escolas sobre a natureza da tarefa filosófica. O conflito constante entre diferentes vertentes do pensamento que parecem nunca se entender, leva Kant a lançar mão de um vocabulário político para exprimir a situação em que se encontram as disputas filosóficas em torno da metafísica (B 779-80). Daí a necessidade de um “Tratado do Método” para tentar dar conta dessa questão. E dar conta dela significa encontrar, literalmente, uma orientação para a nossa reflexão, tendo em vista o uso coerente do pensamento, ou seja, justificável, ainda que ele esteja, por razões que temos que poder de algum modo determinar, desvinculado de toda referência sensível. Kant deixa bem claro que sua preocupação na Doutrina do Método é com o conflito de interpretações acerca da natureza da metafísica, as “confusões de linguagem” que fazem do chamado edifício metafísico uma verdadeira Torre de Babel (B 735). O que mais transparece aqui é a preocupação com a

unidade do conhecimento tendo em vista a sua objetividade. Acontece que a noção de objetividade, por mais que contenha elementos comuns entre a filosofia e a ciência, não nos obriga a tentar reduzir uma a outra. O modo de definição transcendental da objetividade, que aponta para nossa concordância no que diz respeito a sua legitimidade mostra isso muito bem.

Kant nos fala de uma oposição entre conceito heurístico e ostensivo no trecho da *Crítica da Razão Pura* que tenta nos esclarecer qual é, segundo o seu ponto de vista, o “propósito último da dialética natural da razão pura” no uso de suas idéias metafísicas (B 699). A preocupação de Kant é nos convencer, mostrando simplesmente que não há alternativa melhor, que o mau uso que fazemos dos procedimentos da lógica formal se funda numa característica que é própria da razão, constitutiva de sua natureza e, por isso, as ilusões em que ela cai, e que são todas ligadas à ambição de conhecer o incognoscível, não são meros erros e sim a busca de uma satisfação. É interessante que Kant fale aqui de impulso para nos indicar uma espécie de compulsão cuja racionalização – leia-se mesmo, justificação – ainda está por ser feita, e cujo significado precisa ser estabelecido, de modo a curar os metafísicos, ou seja, os dogmáticos, da crença no poder absoluto da razão em questões de conhecimento. É preciso que sejam propostos novos critérios para a interpretação – se se quiser, para a compreensão – dessa necessidade, sentida pela razão, de buscar sua satisfação em conceitos puros com as características das Idéias, conceitos que em geral escapam ao nosso discernimento, ao mesmo tempo que se nos impõem, cobrando-nos uma tentativa, racional, de resolvê-los. Mas

tudo que podemos dizer, de início, é que sentimos sua necessidade em nós mesmos.

Para Kant, o que desqualifica esses conceitos é simplesmente o seu mal uso, não se podendo afirmar de uma vez por todas, como fazem os céticos, que os mesmos são, por si sós, ficções da nossa imaginação, ou seja, ilusões dialéticas. A prevalência deles em toda a história do pensamento é o sintoma de uma função congênita da razão, de uma espontaneidade que nos obriga a reconhecê-los como “naturais”, ainda que não determinados. No entender do filósofo, se as idéias são naturais, seria um equívoco pretender simplesmente descartá-las a partir de sua crítica, ou daquelas feitas, antes dele, pelos empiristas, que cobravam as condições para o uso objetivo do pensamento. Desfazer-se delas seria absurdo pois não teria sentido pensar um engano ou ilusão da razão que lhe fossem originários, traços de sua espontaneidade (B 697).

Trata-se aqui, diz Kant, de uma disposição natural da razão [*Naturanlage*] que as formas tradicionais de racionalismo, como aquelas que fazem uso de critérios estritamente teórico para avaliar as capacidades da razão, não podem atingir. Kant fala nos críticos da metafísica como uma “plebe de raciocinadores” [*Pöbel der Vernünftler*], identificando-os, certamente, a uma massa de ignorantes que obedece a certas regras cujo alcance não é capaz de entender na plenitude. Vivendo sob essa limitação, para eles tudo que não cabe dentro do receituário objetivista a que estão presos é condenado historicamente como absurdo [*Ungeheimtheit*] e contraditório [*Widersprüche*]. Eles são como a escória que

insulta o governo em cujos planos **secretos**, não pode penetrar e a cujas influências benéficas ela mesma deveria agradecer sua conservação e mesmo a cultura, que a põe em condições de censurá-lo e condená-lo (B 697).

Dito isso, persiste o problema cuja solução deve ser buscada e para o qual a resolução não pode ser uma repetição do que foi desenvolvido a propósito da justificação do uso de conceitos ou princípios puros na matemática e nas ciências da natureza. Já no caso desses conceitos – que têm a vantagem de uma aplicação in concreto –, foi necessária a realização de um rodeio dedutivo que Kant qualifica, devido as suas especificidades, de transcendental, uma vez que a origem dos mesmos não pode ser atribuída à experiência. E é sabido que Kant toma o termo “dedução”, para falar da aplicação transcendental que dela pretende fazer, de acordo com o sentido que essa noção tem na jurisprudência – e que não por caso é um elo importante na cadeia constitutiva da moderna hermenêutica. Apesar da vantagem que a chamada “dedução objetiva” das categorias do entendimento tem por apoiar-se em ciências de valor reconhecido, o “objeto” da dedução são conceitos puros, o que faz com que a legitimação se dê por um processo que é, na verdade, autolegitimação, no que as ciências particulares, e mesmo a matemática pura, por terem que recorrer à intuição, não podem ajudar.

Como acontece em toda tentativa de renovação metodológica no plano científico, a busca da identidade específica para os procedimentos racionais no âmbito da filosofia conduzem Kant a pontuar os traços que nitidamente ela não pode seguir na medida em que lida com simples

conceitos. Disso se ocupa a primeira metade da Doutrina Transcendental do Método. É preciso extrair todas as consequências de distinções tais como prova acromática e demonstrativa, entendimento e razão, organon e cânon etc.

É a passagem no uso da razão do terreno seguro das coisas conhecidas objetiva e empiricamente para o plano autorreflexivo dos conceitos puros que impõe à filosofia a busca de referências que nos permitam, como diz o título de um opúsculo de Kant, pelo menos “nos orientar” no pensamento. A procura criteriosa dessas referências estão implicadas no abandono, dentro do projeto crítico, da ambição, tida como “inviável”, em fornecer à metafísica um análogo ao que é a matemática para a física na ciência moderna. Sem abrir mão do rigor conceitual e sistemático que caracteriza qualquer ciência, Kant se propõe fundar uma forma de discursividade racional dirigida a um espaço novo, inédito, sem nenhum marco orientador previamente estabelecido. A necessidade de dar início a essa obra é o que aproxima seu esforço de uma investigação hermenêutica, entrecruzando rigor, ou disciplina, e incerteza, ou indeterminação.

Ainda em sua fase pré-crítica, evidencia-se a preocupação kantiana em estabelecer novos princípios para o conhecimento metafísico que, pelas dificuldades que o empreendimento acarreta, se não fosse a luz lançada pela crítica da razão que o orienta, deveria ser um verdadeiro passo no escuro, “um projeto cego” (B 735). Mas já na *Nova Dilucidatio*, em 1755, Kant aceita esse risco calculado. Diz ele: “Neste objetivo em que percorro um caminho ainda desconhecido, arrisco-me, a cada passo, em tombar no erro” (1977, p. 409). O recuo em fundar o mé-

todo filosófico em bases epistemológicas semelhantes àquelas praticadas nas ciências intuitivas é aparente, pois não haveria, no entender de Kant, razão para tal, uma vez que a comparação entre metafísica e ciência empírica fundava-se num engano quanto aos seus fins e, por extensão, dos meios (métodos) a que cada saber, em sua esfera própria, visavam e visavam.

O que nos leva a associar a análise kantiana com o modo pelo qual a hermenêutica moderna procura dar conta de seus objetos é o fato de encontrarmos nesta como ingrediente básico a noção de exegese como constituindo uma disciplina (ciência, num sentido modesto) com a ajuda da qual podemos ou poderíamos melhor compreender uma obra, uma doutrina, ou mesmo uma tradição inteira, como é o caso, para nós, da história da filosofia enquanto história da metafísica. É assim que se dá com o método hermenêutico quando este pretende desvendar o sentido que algo carrega e que não podemos mais atingir diretamente devido à imensa cadeia de mediações que nos separam do que lhe serviu de impulso originário. Isso nos ajuda a não perder de vista aquilo que tanto Kant, como Gadamer, destacam como fundamental para a compreensão do uso correto de um conceito: o interesse que se esconde por trás da leitura que, com esse conceito, fazemos dos objetos. Interesse que, no caso de Kant, ao ser definido, passa imediatamente a servir de fio condutor [*Leitfaden*] para a sistemática determinação do seu emprego. É nesse sentido que Kant diferencia o que chama de interesse prático da razão daquele meramente teórico, querendo dizer com isso que as funções cumpridas por seus conceitos, num caso e noutro,

não podem ser confundidas, a fim de que não caiamos em contradições e afirmações destituídas de sentido. Para que isso se dê, é preciso recuperar o significado originário dos mesmos, perguntar-se o que se pretendeu dizer com eles, a que fins podem efetivamente corresponder, ao invés de nos fixarmos em um emprego dos mesmos que não nos rende nenhum fruto. No caso específico da filosofia, a insuficiência – ou sua indeterminação – que faz dela um caso de fracasso do pensamento, decorre de sua submissão forçada a critérios que, por pertencerem a saberes que lhe são extrínsecos, tornam o juízo acerca de seu fim [*Ende*] um prognóstico viciado.

A separação entre ciências intuitivas e metafísica, ao contrário do que muitos interpretam, não é um veredito contrário a esta última. Ela tem a finalidade de circunscrever e separar, de uma vez por todas, a razão parcialmente autônoma a que chamamos de “científica”, da razão verdadeiramente autônoma, que a partir de Kant passamos a chamar de prática. Essa distinção, que o conceito crítico de filosofia nos permite antever, mostra-nos muito bem que Kant, como os hermeneutas que o sucedem, não se deixa aprisionar pelo rígido conceito moderno de ciência, tirando daí os critérios de avaliação das condições de possibilidades da metafísica. Isso o situaria novamente entre dois pontos de vista que o filósofo sempre se empenhou em superar e que, para ele, moveram a filosofia em toda a sua trajetória: o racionalismo dogmático e o ceticismo, que também é dogmático. Acontece que a crítica kantiana à tradição não se dirige a nenhum sistema que compõe a história da filosofia, o que significaria ficar preso a preconceitos interpretativos que ele quer

justamente eliminar. Sua crítica, diz ele, está voltada para a própria razão, lugar em que conceitos e preconceitos são gerados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. *Negative dialektik* [Dialética negativa]. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

FREUND, J. *Las teorías de las ciencias humanas* [As teorias das ciências humanas]. Barcelona: Ediciones Península, 1975.

GADAMER H-G. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER H-G. Kant und die philosophische Hermeneutik [Kant e a hermenêutica filosófica]. *Kantstudien*, n. 4. Berlin - N.York: W. de Gruyter, 1975.

KANT, I. *Kritik der reinen vernunft* [Crítica da razão pura]. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

KANT, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen metaphysik* [Prolegômenos a toda metafísica futura]. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

KANT, I. Fortschritte der Metaphysik [Progressos da metafísica]. In: *Immanuel Kant Schriften zur Metaphysik und Logik* 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

KANT, I. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie [Sobre um novo tom supostamente elevado em filosofia]. In: *Immanuel Kant*

Schriften zur Metaphysik und Logik 2.
Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

KANT, I. *Vorkritische Schriften bis 1768, I* [Escritos pré-críticos até 1768, I].
Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

PLATÃO. *Teeteto*. Paris: Belles Lettres,
1976.

RIEDEL, M. *Metaphysik und metapolitik*
[Metafísica e metapolítica]. Frankfurt:
Suhrkamp, 1975.

STEGMÜLLER, W. *A Filosofia contemporânea*. São Paulo: Edusp, 1977.