

ESTILO, VOCABULÁRIO E MÉTODO NA *PRIMEIRA CRÍTICA*

Style, vocabulary and method in the first Critique

João Geraldo Martins da Cunha

Universidade Federal de Lavras
jgmcunha@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho, pretendo mostrar uma das possíveis motivações de fundo que anima o projeto da primeira *Crítica*, indicando como a crítica da razão, aos olhos de Kant, era uma exigência imposta, dentre outros importantes fatores, pelo descompasso entre a tradição metafísica alemã e a física moderna, especialmente tal como delineada pelos trabalhos de Newton. Nesta direção, este ensaio tem como objetivo apenas apontar, sem pretender desenvolver seu tratamento em detalhe, uma relação entre o problema do método próprio ao discurso filosófico (central no modo pelo qual Kant enfrentou este “descompasso” entre física e metafísica) e o estilo da escrita – e escolha do vocabulário –, adotados por ele na obra de 1781. Por essa via, talvez se possa avançar na compreensão do estilo um tanto “barroco”, tão frequentemente censurado, com o qual Kant empreendeu seu projeto filosófico.

Palavras-chave: estilo; escrita; método matemático; método filosófico; crítica da razão.

Abstract: In this paper I intend to illustrate one of the possible underlying motivations that animates the project of the first *Critique*, indicating how the critique of reason was, in Kant's eyes, an imposed requirement, among other possible factors, for the gap between the German metaphysical tradition and modern physics, especially as outlined by Newton's works. Thus, this essay has the modest aim, without any ambition treating it in detail, a relation between the problem of the method proper to the philosophical discourse (central in the way in which Kant dealt with this "gap" between physics and metaphysics) and the style of writing - and choice of vocabulary - adopted by him in the work of 1781. Through this path, perhaps one can advance in the understanding of the somewhat “baroque” style, so often censored, with which Kant engaged his philosophical project.

Keywords: style; writing; mathematical method; philosophical method; critique of reason.

I

Como pano de fundo de minha exposição, gostaria de começar citando uma passagem com a qual G. Lebrun encerra um belíssimo texto comemorativo dos duzentos anos da *Crítica da razão pura*:

Em suas horas otimistas, Kant pensava que seria a *Crítica* o tribunal que, em última instância, decidiria todos os diferendos metafísicos – que o seu advento marcaria o fim do estado de natureza na filosofia, a paz eterna das ideias. Eterna ilusão dos grandes fundadores ou dos grandes exploradores, América que é sempre tomada por Índia: o livro

“incompreensível” de 1781 não teria absolutamente por destino encerrar as querelas metafísicas; com ele, ao contrário, erguia-se a cortina do “show” ideológico mais brilhante de nossa modernidade – que Hegel, Feuerbach e Marx se encarregariam de tornar eminentemente *popular*. (...) os intelectuais de nossos dias continuam vivendo os restos deste fogo de artifício. E, nestes dias de aniversário, seria melhor fechar os olhos e tentar inverter o curso do tempo. Seria melhor ir ao encontro de Kant anterior ao kantismo – neste mês de maio de 1781 em que os louros *office-boys* do livreiro Spener corriam inocentemente pelas ruas tão provincianas de Berlim e Leipzig, sem imaginarem que carregavam tanta dinamite (Lebrun, 1983, p. 23).

Mas voltar ao texto kantiano, ir “ao encontro de Kant anterior ao kantismo”, como sugere Lebrun, não é nada trivial – não que Lebrun pretenda que o seja. A própria estrutura da primeira *Crítica*, com inúmeras divisões e subdivisões, cuja articulação não é imediatamente visível, parece dificultar o trabalho do leitor. Desde a resenha de Garve para a revista de Göttingen, passando pela correspondência do período próximo à publicação de 1781 com intelectuais mais próximos (como Schütz, por exemplo), até seus adversários mais severos, ficamos com a impressão de que o texto da primeira *Crítica* parece ter sido alvo de uma suspeita geral (Lebrun, 1993, pp. 15-17). Não seria possível escrever de forma mais “popular” este tratado filosófico tão inextricável? O professor de metafísica, leitor de ensaístas ingleses e de Rousseau, não poderia melhorar seu estilo? Esta avaliação dos contemporâneos de Kant parece ainda reverberar, mesmo entre profissionais do *métier* filosófico.

Neste plano muito geral de consideração, talvez possamos apresentar uma caricatura geral do projeto inaugurado oficialmente por Kant com a publicação de 1781 por meio de uma analogia que, embora apenas alusiva, pode, penso eu, ajudar a configurar o problema mais preciso que este trabalho se propõe enfrentar.

Como uma espécie de pintura barroca, a *Crítica* parece se contrapor, pelo aspecto monumental e retorcido de suas divisões, ao estilo geométrico renascentista. Como n' *O martírio de São Mateus* de Caravaggio, cuja cena é narrada por meio de diversos personagens quase sobrepostos e cujo único traço comum é o horror do martírio, o vocabulário das seções da *Crítica* parece apresentar uma tal dispersão de informações, que a primeira impressão quase sempre é a do desconforto e de desorientação. Impressão que teria levado um dos primeiros críticos e opositores de Kant, J. G. Herder, a propor – numa *Metacrítica da Crítica da razão pura* – que, ao invés de uma *crítica da razão*, seria mais produtivo investir numa *fisiologia das faculdades humanas de*

conhecimento (Herder, 1799, p.43-44). Isso porque, dentre outras coisas, nesse projeto de uma *crítica da razão*, Kant:

ao tornar artificial a língua de uma nação, corrompendo o instrumento de sua razão, tornando essa língua odiosa; para toda uma população de jovens, ele [Kant] mutilou o órgão mais nobre que foi dado a eles (Herder, 1799, pp. xxi-xxii).

Mas essa primeira impressão de Herder deve ser a nossa? A estratégia argumentativa de Kant não teria algum outro sentido, menos empolado, do que, pelo gosto do obscuro, tornar artificial a língua alemã? Minha suspeita é a de que pode haver algo de correlato entre este estilo e a exigência de uma crítica da razão tal como diagnosticada por Kant.

Ora, se a analogia (sempre como uma comparação entre duas relações e não entre seus termos) com o estilo barroco pode ter algum cabimento, então é preciso perguntar por um fio condutor que nos permita encontrar alguma orientação nos diversos temas tratados na primeira *Crítica*. Como tentarei mostrar abaixo, a hipótese que sustento é a de que este fio condutor pode ser pensado a partir da relação seminal entre “estilo” e a exigência de uma crítica da razão. Certamente, o esforço em vista de uma possível confirmação desta hipótese exigiria um recorte de textos e uma análise detida deles (à luz da bibliografia especializada correspondente e, sem dúvida, já vasta), nos termos do rigor conceitual próprios ao comentário especializado em filosofia. Vou, no entanto, adiar esta tarefa e me limitar apenas a indicar, muito mais modestamente, um caminho pelo qual esta hipótese geral de leitura poderia ser defendida.

Para insistir na analogia aludida aqui, posso adiantar que, do mesmo modo que é apenas aos poucos que nosso olhar compreende a dispersão das figuras em torno de São Mateus e seu algoz, também a *Crítica* parece exigir um considerável esforço de interpretação. Herder poderia ter alguma razão ao sustentar que Kant torna a língua alemã “artificial”, mas isso apenas num sentido muito preciso: tanto como em outros filósofos, quando uma palavra indica um conceito, é porque ela foi ressignificada para cumprir uma função específica no interior de um sistema filosófico. Voltemos ao texto de Kant no intuito de perceber como ele, explicitamente, apresenta a dificuldade envolvida na escolha do vocabulário filosófico:

Apesar da grande riqueza de nossas línguas, no entanto, o pensador se encontra com frequência embaraço quanto à expressão que melhor se adeque a seu conceito, e sem a qual não consegue se fazer compreender, nem aos outros nem sequer a si mesmo. Forjar novas palavras é uma pretensão de legislar sobre as línguas que raramente dá certo; antes de recorrer a este duvidoso meio, é aconselhável vasculhar uma língua morta e erudita para ver se nela não se encontra esse conceito, juntamente com sua expressão adequada; e, mesmo que o antigo uso dessa palavra se tenha enfraquecido pela falta de cuidado de seus criadores, ainda assim é melhor fixar o significado que lhe cabia precisamente (mesmo que permaneça duvidoso se ele era tomado exatamente com esse sentido) do que arruinar a própria tarefa apenas por fazer-se incompreensível (*KrV*, B 368-9).

Dentre os diversos aspectos que a passagem pode suscitar, quero insistir em dois deles. Para Kant, neste contexto, a equação entre palavras de uma língua e os conceitos que o filósofo almeja expressar será sempre problemática e não pode ser resolvida com a pretensão “duvidosa” de “forjar” novos termos. Por outro lado, quando recorre ao vocabulário de uma “língua morta e erudita”, recuperando termos que teriam caído em desuso, o pensador pretende “fixar o significado” de seus conceitos, muito provavelmente (eu diria) ressignificando palavras, uma vez que (em alguns casos, pelo menos) o sentido original delas “permanece duvidoso”. Para além destes dois aspectos, também ressalto que esta estratégia de deslocamento do vocabulário da tradição (“erudita”), em detrimento da pretensão de “forjar” novas palavras (supostamente mais adequadas aos conceitos), não serviria apenas para a comunicação entre o pensador e seu leitor, mas colaboraria para o autoesclarecimento daquele quanto a seus conceitos: sem este recurso, ele não se faria “compreender, nem aos outros nem a si mesmo”.

Então, a primeira lição metodológica geral de leitura de um texto como a *Crítica*, parece ser a de exigir uma atenção rigorosa e paciente ao vocabulário de seu autor. Porém, no caso em questão, a dificuldade aumenta na medida em que Kant retoma da tradição um vocabulário filosófico já conhecido (apercepção, transcendental, categorias, estética, analítica, dialética etc.), mas para conferir-lhe uma significação filosófica inteiramente nova¹.

¹ Convém observar que a passagem citada introduz o uso que Kant fará do termo “ideia”, recorrendo ao vocabulário da tradição, para conferir-lhe um sentido que, muito embora, possa ecoar algo do conceito elaborado por Platão (pelo menos para Kant), vai adquirindo, ao longo de sua exposição – na interpretação apresentada do filósofo grego – uma significação própria.

Assim, o texto da *Crítica* tornar-se-á tanto mais compreensível quanto menos se projetar nele a tradição. Não que Kant, como qualquer outro filósofo, não possa ser lido à luz da tradição na qual ele se insere e que o motiva, pelo contrário, a questão é tentar perceber os diversos deslocamentos de sentido que ele operou em relação a essa tradição. De fato, se Kant torna a língua alemã “artificial” é porque, na *Crítica*, será inteiramente vão procurar o conforto das significações com quais já estaríamos acostumados. Caso possamos afirmar com Herder que o vocabulário da *Crítica* é “artificial”, isso se deve a razões que não são as aventadas por ele, mas sim porque os conceitos ganharam outra significação no arranjo crítico e, desse modo, sua interpretação exige mais do que pressupor o que a tradição anterior havia afirmado.

II

De qualquer forma, mesmo que possamos defender o vocabulário empregado por Kant em 1781 frente a seus críticos mais contumazes, a escolha deste vocabulário teria sido acompanhada de um estilo de escrita (há muito, pejorativamente batizado de “barroco”)² cuja justificação não parece decorrer – pelo menos, em princípio – do problema, salientado por Kant, quanto à relação entre um conceito (filosófico) e sua expressão na língua (corrente do pensador); e nem de sua solução, aventada na passagem citada acima. Mas, suponho, os dois temas estão entrelaçados e seu esclarecimento talvez possa ser entabulado à luz do problema acerca do método filosófico.

Para dizer numa palavra, entendo que a necessidade de uma ressignificação do vocabulário (importada da tradição filosófica, mais imediata ou mais remota) para expressar o sentido crítico de certos conceitos é correlata ao fato de que Kant, como sabidamente salientado nos mais diversos comentários, recusa a exposição *more geométrico* para a filosofia. Em outros termos: o esforço em retomar termos da tradição no intuito de deslocar seu sentido para o interior dos limites traçados pela filosofia crítica – e poder expressar o que esta filosofia pretende – poderia ser justificado (pelo menos até certo ponto) na medida em que a significação anterior destes termos estaria presa a um ideal de *exposição* filosófica cujo “método” deve ser questionado. Além disso, este “método” deveria ser questionado pelo fato, diagnosticado por Kant, de que

² De passagem, vale destacar que o próprio Kant assume que, quanto à “exposição”, “muito haveria de ser feito” (*KrV*, B XXXVIII).

nos envereda em impasses “metafísicos” que desembocam numa espécie de “descompasso” entre o cumprimento das tarefas filosóficas mais altas e as realizações próprias à ciência moderna da natureza³.

Enfim, se a direção indicada aqui estiver correta, talvez possamos arriscar dizer que vocabulário, estilo de escrita e método (apropriado ao discurso filosófico) estão correlacionados e sua consideração pode mostrar uma das motivações da primeira *Crítica*. Passo a considerar, mantendo a distância própria do ensaio que proponho, o modo pelo qual uma possível motivação para a *crítica* poderia se vincular com as questões aventadas até aqui.

Para tanto, tomarei como ponto de partida a origem da censura de Herder, segundo a qual Kant teria tornado “artificial” a língua alemã: não lhe parece, ao final das contas, necessária (e, por isso mesmo, justificável) uma *crítica da razão*; mais proveitosamente, caberia apenas uma “fisiologia” das faculdades cognitivas. Cabe considerar por que, então, Kant entendia como *necessária* uma “crítica da razão”. Vejamos os traços gerais de uma resposta acerca de uma possível motivação do projeto crítico, recorrendo a uma contraposição esquemática entre Kant e seu passado filosófico mais imediato.

Dentre os inúmeros fatores que se poderiam retomar em vista do problema proposto, um caminho possível é a caracterização do cruzamento de dois dos traços mais marcantes da razão moderna: a matematização da natureza e o método *more geometrico*. Notadamente, cabe começar recordando uma lição básica de Descartes, segundo a qual a oposição entre *res cogitans* e *res extensa* teria permitido tanto o estabelecimento de uma nova ontologia (com a alteração radical da noção de substância), quanto pela assunção do método matemático como paradigma do conhecimento. Em suma, correlata à reconfiguração da noção de substância como *res extensa*, a razão moderna pôde pensar a física a partir da matemática.

Assim, Descartes procurou, em certa medida pelo menos, reduzir os problemas físicos a um sistema mecânico, matematicamente pensado, excluindo as noções clássicas de forma, vida, ato, potência, qualidades sensíveis etc. Nessa direção, ele afirma, por exemplo, em Carta a Mersenne de 27 de julho de 1638, que: “minha física

³ Lembremos, por exemplo, as considerações de Kant no prefácio à segunda edição da primeira *Crítica* (B VII- BXXII) sobre a defasagem da metafísica frente à lógica, à matemática e à física, ao contrário daquela, alçadas ao “caminho seguro da ciência”.

não é outra coisa senão geometria” (Descartes, A.T., II, p. 268); ou ainda, de forma mais sistemática e indicativa, nos *Princípios*:

Que eu não admito princípios em física que não tenham sido admitidos também em matemática, a fim de poder provar por demonstração tudo o que eu deduzirei; e que estes princípios são suficientes na medida em que *todos* os fenômenos da natureza podem ser explicados por seu intermédio (Descartes, *Princípios*, A.T., IX, p. 101. O grifo é nosso).

Mas essa recondução da física à matemática (a variável que as diferenciaria seria apenas o movimento, de modo que a física seria o estudo das figuras em movimento) é um dos lados dessa moeda que é a razão moderna, enquanto o outro é a universalização do método matemático para qualquer forma de conhecimento racional – o famoso método *more geometrico*.

Em outra direção, embora Leibniz tenha recusado a “identificação” cartesiana entre física e matemática, sua recusa não o impediu de levar adiante o ideal da razão moderna cuja expressão mais notável pode ser encontrada no famoso projeto de uma linguagem universal (*characteristica universalis*). Não obstante em Descartes já estivesse presente a ideia de semelhante projeto (Descartes, AT I 81-2.), é com Leibniz que ele parece render mais frutos – embora, como se sabe, Leibniz nunca tenha, de fato, levado a cabo a sua empreitada. De todo modo, mesmo como projeto sempre sonhado e nunca realizado, a ideia de uma linguagem filosófica inteiramente formal foi sedutora a ponto de marcar decisivamente a razão moderna. Afinal, não era sem entusiasmo que Leibniz expressava certa nostalgia por uma gramática filosófica nunca realizada:

Que grande felicidade se essa linguagem estivesse já estabelecida há uns cem anos! (...) Nem o telescópio, nem o microscópio contribuíram para o olho o que este instrumento teria contribuído para o pensamento. (...) cada paralogismo não seria mais do que um erro de cálculo (...) que se poderia facilmente corrigir apenas com as leis dessa gramática filosófica. Então não haveria mais necessidade das longas discussões entre dois filósofos tanto quanto não há entre dois matemáticos, uma vez que seria suficiente que tomassem a pena e dissessem um ao outro: “calculemos!” (Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. 7, p. 14. Cf. também p. 200 do mesmo volume).

Assim, pelo menos na forma de um “ideal regulador”, o método *more geometrico* alimentou a razão moderna, tanto na física quanto na metafísica. É claro que, de

Descartes a Leibniz, vai uma longa distância que aqui não pode ser analisada em detalhe; no entanto, algumas premissas parecem se manter em vista de um ideal mais ou menos comum de conhecimento. Numa observação sobre os *Princípios* de Descartes, Leibniz afirma, por exemplo, que pensamos confusamente porque não decomposomos uma ideia em seus elementos de maneira suficiente (Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol 4, p. 360). Embora a evidência não seja mais pensada nos termos de Descartes (Belaval, 1960, pp. 138-159.), o conhecimento ainda é medido como capacidade de análise e, o mais importante, isso vale para a matemática, para a física e para a metafísica. Certamente, para Leibniz, a física não se identifica mais à matemática no sentido cartesiano; entre o necessário e o contingente haveria de se colocar a mesma distancia que há entre a análise finita e a infinita (Belaval, 1960, p. 536), mas isso não significa que o ideal de conhecimento da razão moderna tenha se alterado no que diz respeito a um de seus elementos básicos: a identificação, por assim dizer, entre conhecer e analisar – daí esta máxima leibniziana para a razão moderna: “calculemos!”. Não por acaso, Leibniz ainda pensava, preso aos pressupostos da razão moderna, que:

Se aqueles que cultivaram outras ciências tivessem imitado os matemáticos ao menos nesse ponto [de que o método matemático é capaz de evitar os erros] seríamos muito felizes: e há muito tempo teríamos a metafísica assegurada (Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. vol. 4, p. 4).

Mas, então, qual seria o problema quanto a esse compromisso da razão moderna com o método *more geometrico* que ela alimentou de diferentes maneiras? Aos olhos de Kant pelo menos, ele residiria numa dupla assunção: aquela que vincula física e metafísica a um solo comum segundo o qual conhecer é analisar; e, tão importante quanto, aquela segundo a qual a distância entre intuição e conceito é marcada apenas pela diferença de clareza e distinção das ideias⁴. Em outras palavras, haveria, de um lado, uma continuidade entre matemática, física e metafísica alicerçada no ideal de conhecimento *more geometrico*; de outro, uma continuidade entre intuição e conceito que iria do mais confuso ao mais claro.

⁴ Embora em Descartes a distinção entre intuição e dedução seja marcante, isso não altera o fato de que conhecer é analisar (pressuposto de uma *mathesis universalis*), afinal de contas, intuição aqui é sempre uma *intuitus mentis*, i.e., um conhecimento imediatamente evidente por contraposição a *illatio*, um conhecimento mediadamente evidente. Cf. Peter Markie, “O cogito e sua importância”.

Ora, quer parecer-nos que era por conta de tais premissas que o “metafísico da velha guarda”, como afirma Kant sobre Leibniz, podia resumir um argumento sobre a existência de Deus nos seguintes termos: “Provamos acima que Deus é, uma vez que seja possível. Logo existe” (Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol 4, p. 296; Carta a Elisabeth de 1678). O que pode surpreender no argumento, assim resumido, é o fato de que ele inverte uma tese básica sobre a relação entre as modalidades: ao invés de inferir o possível do real – se algo é real é porque ele é possível –, Leibniz parece assumir o contrário, se algo é possível é porque ele é real⁵. De qualquer modo, se o possível e o real se diferenciam apenas porque o real é “compossível”⁶, ainda que o necessário e o contingente demarquem ciências distintas (matemática e física), nada impede que, em qualquer de suas regiões, o conhecimento se exerça *apenas* como análise de nossas ideias e, mais ainda, que teses **físicas** sejam alimentadas por premissas **metafísicas**.

E aí está uma questão das mais importantes para a razão moderna: a separação entre matemática e física operada por Leibniz, contra Descartes, não impede tanto a manutenção da ideia de que o conhecimento se defina pela **análise**, quanto a subordinação de sua física a uma premissa metafísica controversa: o princípio de razão suficiente. Em outras palavras, que a física não esteja mais vinculada à tese metafísica da “veracidade divina”, isso não significa que ela não esteja vinculada a alguma tese metafísica. Que a física não possa mais, com Leibniz, se sobrepor à matemática (contra Descartes), essa separação não indica, por si mesma, que ela não esteja mais vinculada a premissas metafísicas fundamentais (como em Descartes). É bem verdade que não se trata mais da “mesma” metafísica, mas, de todo modo ainda valeria o imperativo: calculemos!

Mas então, ao final das contas, por que, para Kant, foi necessária uma “crítica da razão”? Muito sumariamente, porque a razão moderna teria enveredado por um caminho que, depois de Newton, não podia mais ser trilhado: a vinculação entre física e

⁵ Não cabe aqui, evidentemente, reconstruir todo o debate que está pressuposto nessa posição de Leibniz sobre a modalidade. De qualquer forma, para dizer numa palavra, o que Leibniz recusa é a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas: a veracidade divina significa, para Descartes, que Deus bem poderia ter criado outra lógica, outra matemática etc. Com a recusa desse princípio teológico, Leibniz pode sustentar, como afirma um de seus maiores intérpretes, que “o real torna-se racional, não somente para nós, mas em si, e o possível do conhecimento se estende ao ser; todo o real se *exprime* no pensamento, como todo pensamento *exprime* a totalidade do real, unicamente por leis lógicas”, Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 376-7.

⁶ Cf. Raulet, *Aufklärung: Les Lumières Allemandes*, p. 57: “O que permite distinguir o possível do real é a compossibilidade. Por oposição ao simples possível, o real é uma representação associada e em acordo com outras representações possíveis com as quais ela forma um conjunto coerente, não contraditório”.

metafísica em nome de um ideal de conhecimento segundo o qual conhecer é, *tão somente*, analisar; e, correlatamente a isso, para o qual intuição e conceito diferenciam-se apenas numa escala que vai do mais confuso ao mais claro. Vejamos, ainda que de passagem, o ponto fundamental dessa crise que, aos olhos de Kant, exigia uma *crítica da razão*.

Um signo dessa crise detectada por Kant pode ser encontrado na famosa polêmica entre Leibniz e Clarke (defensor das teses de Newton). Em carta de 1715, Leibniz associa a física de Newton a teses materialistas, ao que Clarke responde recusando, por sua vez, essa identificação entre a física newtoniana e a filosofia dos “materialistas ingleses”; segundo ele, os princípios matemáticos da filosofia (de Newton) combatem essa “falsa filosofia”. Em sua tréplica, Leibniz tenta mostrar que, ao combater os materialistas ingleses mediante os “princípios matemáticos da filosofia”, Clarke (e Newton) teria negligenciado uma diferença fundamental entre matemática e física. Vejamos seu argumento básico:

O grande fundamento dos matemáticos é o princípio de não contradição ou da identidade, i.e., que um enunciado não pode ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e que, assim, “A é A” e não poderia ser não-A. Este único princípio basta para demonstrar toda a aritmética e toda a geometria, ou seja, todos os princípios matemáticos. Mas, se desejamos passar da matemática à física, precisamos de outro princípio ainda, como observei na minha *Teodicéia*, quer dizer, o princípio de razão suficiente: que nada acontece sem que haja uma razão para que isso seja assim, antes que de outro modo (Leibniz, Correspondência com Clarke, p. 407).

Como se vê, para Leibniz, matemática e física distinguem-se a partir de princípios (lógicos e/ou metafísicos⁷) que elas pressupõem: princípio de não contradição; princípio de razão suficiente. Enquanto a matemática pode operar *exclusivamente* com o primeiro, a física, embora não prescindia dele, exige *também* a pressuposição de que “nada acontece sem razão”. Assim, os *Princípios matemáticos da filosofia natural* de Newton, cartesianamente, teriam tomado o físico pelo matemático, desconsiderando este importante princípio da *Teodicéia*. Em outras palavras, Clarke, ao se defender da acusação de materialista invocando os “princípios matemáticos”, caiu numa armadilha:

⁷ Ainda hoje, na literatura especializada, discute-se a complexa questão de saber se a metafísica de Leibniz se reduz ou não à sua lógica. Um texto absolutamente clássico sobre o assunto é o de Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*.

por generalizar os princípios matemáticos ao domínio físico *sem* levar em conta o princípio de razão suficiente, a nova física enveredaria pelo caminho já trilhado pelas *Regulae* e, dessa forma, tonar-se-ia incapaz de distinguir o possível do compossível, o necessário do contingente, enfim, a matemática da física.

Mas, então, como dizíamos acima, a separação entre física e matemática é feita em nome de uma subordinação: a física só pode operar pressupondo o princípio de razão estabelecido metafisicamente, ou melhor, estabelecido na *Teodicéia*. Assim, esse princípio é capaz de articular física e metafísica:

Ora, por esse único princípio, a saber, que é preciso haver uma razão suficiente pela qual as coisas são assim, antes que de outro modo, demonstra-se a divindade e o resto da metafísica ou da teologia natural, e mesmo os princípios físicos independentes da matemática, i.e., os princípios dinâmicos, ou da força (Leibniz, Correspondência com Clarke, p. 407).

Talvez possamos equacionar os termos da questão da seguinte forma: se a razão é um cálculo, se conhecer é, *tão somente*, analisar representações (intuição ou conceito), a passagem entre o físico e o metafísico é linear e contínua. Numa espécie de mesma cadeia de raciocínio poder-se-ia provar a “divindade, o resto da metafísica” e os princípios dinâmicos da física⁸. Se a identificação cartesiana entre física e matemática, aos olhos de Kant, já exigiriam uma crítica da razão, com a subordinação leibniziana da física à metafísica do princípio de razão, essa exigência parece tornar-se mais premente.

III

Mas, cabe perguntar, por que não simplesmente mudar de lado, trocar o racionalismo, de Leibniz ou de Descartes, pela nova física de Newton e, dessa forma, prescindir, como queria Herder, de uma crítica da razão em nome da *fisiologia das faculdades humanas de conhecimento*? Por que, apesar de ter alcançado tão elevado patamar com os *Principia* de Newton, a razão moderna ainda deveria ser submetida a uma crítica?

⁸ Cf. M. Gueroult (1967, p.8): “O filósofo inclinado à exatidão deverá, pois, renunciar a esse método empírico [de Galileu] e criar uma foronomia racional que deduzirá os movimentos sensíveis de princípios abstratos e puramente racionais e operará, como em geometria, por construção *a priori*”.

O motivo kantiano pode ser encontrado nas próprias declarações de Newton. Em primeiro lugar, quando apresenta sua obra como um tratado de filosofia natural (cosmologia inclusa); em segundo, quando passa, sub-repticiamente, da mecânica para a teologia. Vejamos esses dois passos. Ao apresentar seu livro, o filósofo natural que mudou a história da física, declara:

ofereço este trabalho como constituindo os princípios matemáticos da filosofia, pois toda a tarefa da filosofia parece consistir nisso: investigar, a partir dos fenômenos dos movimentos, as forças da natureza, e a partir dessas forças, demonstrar os outros fenômenos; e é a esse objetivo que se dirigem as proposições gerais dos livros I e II. No Livro III, forneço um exemplo disso na explicação do sistema do mundo, pois, pelas proposições matematicamente demonstradas nos livros anteriores, deduzo no terceiro, a partir dos fenômenos celestes, as forças de gravidade com que os corpos tendem para o Sol e para os diversos planetas. Em seguida, a partir dessas forças, mediante outras proposições que também são matemáticas, deduzo os movimentos dos planetas, dos cometas, da Lua e do mar. Gostaria de poder derivar os demais fenômenos da natureza pelo mesmo tipo de raciocínio pautado nos princípios mecânicos (...) (Newton, 2002, p. 276).

No contexto de seu plano geral de investigação, o próprio Newton admite um limite para a aplicação dos princípios matemáticos da filosofia; ademais, lamenta não poder estendê-los para os “demais fenômenos”. Essa primeira declaração não poderia significar uma separação entre física e metafísica? Não parece ser esse o caso: reconhecer que certos fenômenos não podem ser explicados por princípios mecânicos, não é admitir uma separação *de direito* entre física e metafísica. De fato, os *Principia* não terminam quando as explicações mecânicas encontram seu limite; ainda era necessário a essa *filosofia* propor um “Sistema de mundo” (uma cosmologia) e é nele que o físico Newton revela-se um metafísico do século XVII:

Os seis planetas primários são revolucionados em torno do Sol (...). Dez luas são revolucionadas em torno da Terra, Júpiter e Saturno (...); mas não se deve conceber que simples causas mecânicas poderiam dar origem a tantos movimentos regulares (...). Este magnífico sistema do Sol, planetas e cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso (...) (Newton, 2002, p. 25-6).

Mas, então, lidos integralmente, os *Principia* recusam *uma* metafísica, aquela do “melhor dos mundos possíveis”, mas ainda rendem sua homenagem à velha vinculação entre física e metafísica: depois dos princípios matemáticos, a introdução de uma hipótese teológica; depois das explicações mecânicas sobre os movimentos, uma explicação finalista sobre a constituição cosmológica. Como se vê, recusar a *Monadologia* não é, *ipso facto*, recusar a passagem da metafísica à física: negar que “Tudo é pleno na natureza” (tese de Leibniz) parece ter se mostrado como condição para admitir a ação à distância e, desse modo, recusar a física conjugada a essa metafísica dos *Princípios da natureza e da graça*; porém, nada impediu que outra tese metafísica – como lemos acima nos *Principia* – viesse completar a física matemática que admite o vazio (Newton).

Como se pode ler nas diferentes apresentações da filosofia “pré-crítica”, Kant, de diferentes maneiras, inicialmente pretendeu administrar essas tensões da razão moderna, ora tentando conjugar Descartes e Leibniz (nas *Considerações sobre as forças vivas* de 1747), ora Leibniz e Newton (*Monadologia Física* de 1756), até que, por fim, viu-se obrigado a executar a *crítica* dessa mesma razão. Desse modo, entendeu que apenas uma *crítica da razão* poderia, de fato e de direito, desvincular o conhecimento físico da tutela metafísica. Por isso, talvez ele pudesse ter dito a Herder: não basta uma *fisiologia das faculdades humanas de conhecimento*; afinal de contas, é provável que o ponto de vista do “senso comum”, no qual se apoiaria essa análise, bem poderia ainda estar preso aos pressupostos que impedem o exercício autônomo dos campos do saber. Apenas uma *crítica da razão* poderia remover esse solo.

Então, por “*crítica da razão*”, entenda-se o duplo sentido do genitivo da expressão: o exercício que toma a razão como objeto de crítica e que, ao mesmo tempo, toma-a como instrumento dessa mesma crítica. O que significa deslocar o sentido do vocabulário, mesmo se valendo dele, que a tradição nos legou. Relembrando a passagem da primeira *Crítica* citada acima, entre o conceito filosoficamente pensado e o vocabulário da tradição (“erudita”, dizia Kant), ao qual se recorre para expressá-lo, talvez se imponha a exigência de tornar a língua “artificial”. Mas este deslocamento de sentido não se faz por amor pedante ao obscuro, como parece supor Herder, e sim em nome de um “remanejamento” de conceitos (para lembrar uma expressão feliz de Lebrun) à luz da tarefa filosófica que anima o projeto crítico em seu delineamento

inicial. Eis, caro Herder, o motivo pelo qual uma crítica da razão foi necessária: depois dela, física e metafísica não caminham pelas mesmas veredas.

Mas, se a motivação kantiana para empreender uma crítica da razão passa pela tentativa de desvincular, no sentido preciso indicado, física e metafísica, cabe perguntar como essa tarefa poderia, a seus olhos, ser executada. Notadamente, dever-se-ia enfrentar o pressuposto que alimentou a passagem *contínua* entre física e metafísica: o ideal comum de conhecimento como poder de análise e, de modo correlato a ele, a premissa de que entre intuição e conceito não há qualquer diferença senão aquela que se dá entre uma representação obscura e confusa e outra clara e distinta. Em outras palavras, a crítica da razão exigiu a destituição do ideal de conhecimento *more geométrico*⁹, mas, para tanto, era preciso romper com a premissa que o alimentava: a tese da homogeneidade entre intuição e conceito.

IV

Para o que nos interessa mais de perto agora, cabe destacar que a separação entre uma análise da sensibilidade (Estética), de um lado, e uma análise do entendimento (Analítica) ou da razão (Dialética), de outro, indica de maneira marcante a tarefa precípua de contornar o pressuposto relativo à homogeneidade entre conceito e intuição. Em outras palavras, se a análise filosófica começa pela Estética, isso é o indício do abalo que a razão moderna iria sofrer com Kant.

Para concluir essa rápida e despreziosa exposição introdutória sobre uma possível motivação para a crítica da razão em Kant, gostaria de retomar a analogia, aventada acima, entre Kant e o estilo barroco, lembrando uma bela e esclarecedora passagem do clássico livro de H. Wölfflin, *Conceitos fundamentais de história da arte*:

Toda época exige de sua arte que ela seja clara, e dizer de uma obra que ela é obscura sempre significou uma maneira de criticá-la. Mas a palavra clareza teve no século XVI um significado diferente daquele de épocas anteriores. Para a arte clássica, não existe beleza se a forma não se manifesta em sua totalidade; no Barroco, a clareza absoluta torna-se obscura até mesmo naqueles casos em que o artista pretende reproduzir com perfeição a realidade. A imagem não coincide com o

⁹ Sobre a familiaridade de Kant com os problemas da matemática, Vleeschauer imputa a Martin Knutzen o fato de Kant “nunca tê-los perdido de vista”, cf. *La Dédution transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, vol. I, p. 52-53.

grau máximo de nitidez objetiva, mas, pelo contrário, evita-o (Wölfflin, 2006, p. 269).

No caso d’*O martírio de São Mateus*, o mestre da pintura barroca nos faz percorrer a tela – com a devida paciência que a arte (e a filosofia) exige –, de tal modo que, pouco a pouco, nosso olhar é conduzido por uma luz que se difunde do centro para as margens do quadro, “reorganizando” as figuras numa disposição triangular que faz ressaltar o tema da cena narrada: o martírio. O jovem seminu no centro da tela, com a espada em punho, curva-se sobre São Mateus e sua luminosidade espalha-se, junto com o horror do martírio, pelas personagens que circundam a cena. Caravaggio, introduzindo uma luz artificial no quadro, apresenta uma dispersão de figuras que, por conta do jogo entre luz e sombras, acaba por se organizar triangularmente na cena: o conjunto das figuras não é mais um amontoado, como a primeira e apressada impressão poderia sugerir; agora o tema narrado as organiza na cena mediante a luz que irradia de seu centro.

Mutatis mutandis, quase duzentos anos depois, Kant, opondo-se ao ideal do conhecimento *more geometrico*, parece ter pretendido garantir âmbitos de atuação específicos para a física e para a metafísica e, como tentei indicar, para tanto era preciso, mediante uma *crítica da razão*, repensar a própria natureza analítica de nosso conhecimento. Que possamos calcular, como tanto queriam Descartes e Leibniz, isso não pode significar que *só* possamos calcular. Mas essa subversão exigiu uma separação radical entre intuição e conceito. É nestes termos, pois, que pretendi mostrar que, se o estilo usado por Kant foi “barroco”, operando uma “língua artificial” (dizia Herder), isso não pode ser reduzido a um mero capricho e talvez ser visto apenas como o modo pelo qual ele tentou marcar a necessidade de uma crítica da razão.

Desatar o nó górdio das premissas da razão moderna talvez tenha sido a motivação mais elementar da primeira *Crítica* e um modo de compreender suas divisões mais elementares. De qualquer forma, eis *uma* maneira de contar a história que motivou a *Crítica*; eis, para manter a metáfora, um modo de ver, e fazer ver, o jogo de luz e sombras com o qual Kant, esse “mestre do suspense” (Lebrun, 1993, p.11), pretendeu iluminar a relação entre física e metafísica. Não por acaso, depois dele, não será mais permitido ao filósofo evadir-se da filosofia para ser cientista. Nos limites deste ensaio, talvez possamos concluir que a dificuldade “barroca” de Kant é que a clareza da crítica

da razão não é mais a mesma de uma tão sonhada *characteristica universalis*; na verdade, depois da crítica, o lema do método filosófico não poderá mais ser: “calculemos!”; a clareza, doravante, será mais barroca, i.e., só pode apresentar-se a partir de suas sombras.

Referências

- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- DESCARTES, R. (1964-1974). *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin.
- GUEROULT, M. (1967). *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HERDER, J. G. (1799). *Verstand und Erfahrung : Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Hartknoch. (versão eletrônica no endereço: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp74092>).
- KANT, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando C. Mattos. Petrópolis: Editora Vozes.
- LEBRUN, G. (1983). Os duzentos anos desta crítica. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, pp.15-23.
- _____. (1993). Hume e a astúcia de Kant. *Sobre Kant*. Org. R. R. Torres Filho, trad. J. O. Almeida Morais, M. R. A. Coelho da Rocha e R. R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras/ Edusp.
- LEIBNIZ, G. W. (1923-1931). *Sämtliche Schreften und Briefe Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Darmstadt.
- _____. (1974). Correspondência com Clarke. *Os Pensadores: Newton, Leibniz*. Trad. C. Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural.
- MARKIE, P. (2009). O cogito e sua importância. *Descartes*. Org. John Cottigham. Trad. A. Oídes. Aparecida: Ideias e letras, pp. 171-211.
- NEWTON, I. (2002). *Newton: textos, antecedentes, comentários*. Org. B. Cohen & R. Westfall. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto editora.
- RAULET, G. (1999). *Aufklärung: Les Lumières Allemandes*. Paris: Flammarion.
- VLEESCHAUWER, H. J. (1937). *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. Paris: Libraire Ernest Leroux.

WÖLFFLIN, H. (2006). *Conceitos fundamentais de história da arte*. Trad. J. Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes.

Ensaio recebido em: 18.02.2019

Ensaio aprovado em: 01.07.2019