

Contraponto a Hanna

Joãosinho Beckenkamp
jbeckenkamp@ufmg.br

Ouvindo a fala de Hanna sobre Kant e piedade natural, filosofia da natureza pré- e pós-crítica, ao que cumpriria acrescentar pré- e pós-kantiana, limites da ciência e sua crítica metafilosófica ou filosofia metacrítica, defendendo uma filosofia robustamente metafísica e orientada por valores, na qual se volta a apreciar um dinamismo organicista etc. etc., fui levado involuntariamente a lembrar da fina ironia de Kant em seu *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, na qual faz um acerto de contas com a metafísica precedente traçando um estreito paralelo entre as especulações dos metafísicos e as fantasias aberrantes de Swedenborg, um caso famoso de esquizofrenia de meados do século XVIII. Observando nosso ilustre visitante, não tenho dúvida de que ele está do lado dos metafísicos, como não tem medo de pleitear.

Mas o ponto de Kant em seu texto pré-crítico de 1766 é justamente que a diferença entre os dois lados é muito tênue, caracterizando-se um pelos excessos de uma imaginação fora de controle e o outro pelas extrapolações de uma razão que não conhece seus limites. A falta daquilo que Kant chamou em seguida de crítica da razão pura impede inclusive o traçado de uma clara linha limítrofe entre estas duas capacidades totalizadoras do engenho humano, valendo-se a imaginação desvairada também dos produtos que a razão lhe fornece em cada caso, enquanto uma razão desmesurada se apoia no imaginário para tentar voos mais elevados. Foi esta mistura que constituiu o fascínio dos textos tardios de Swedenborg, que antes de surtar tinha granjeado um renome europeu como físico, dominando assim a linguagem científica da época.

Num tom enfático inesperado em nossos dias, Hanna se põe a reivindicar Kant para uma linhagem histórica que chama de tradição da piedade natural, em que se encontram a empiria pré-científica de Aristóteles com as tentativas do século XVIII de conceituar mais rigorosamente a origem dos seres vivos, das quais se nutrem as especulações francamente metafísicas dos românticos, que sobrevivem, por seu turno, em correntes do pensamento biológico até hoje. Como já haviam feito os românticos, particularmente Schelling, Hanna lamenta que Kant tenha circunscrito suas reflexões sobre seres orgânicos à esfera do juízo reflexionante, concedendo-lhes um uso apenas regulador e jamais constitutivo na experiência.

Ora, esta aproximação ao irracionalismo romântico, pietista ou religioso, como quer que se queira chamá-lo, tem sido objeto de acalorados debates em torno da natureza do pensamento kantiano no âmbito da teleologia natural. Entre nós, Lebrun lhe dedicou parte significativa de seu *Kant e o fim da metafísica*, esforçando-se em mostrar que o descalabro schellinguiano estava prefigurado na parte teleológica da *Crítica da faculdade do juízo*. Eu mesmo, em artigo publicado anteriormente na *Kant e-prints* (ver *Kant e a analogia teleológica nos primórdios da biologia*), aponte para o fato de que, com sua conceituação paradoxal de um fim natural, Kant está a um véu das especulações metafísicas que se seguiriam. Mas, contra Lebrun, sustento que Kant nunca rompeu este véu, não ultrapassando, pois, os limites traçados em sua crítica da razão pura em geral.

Estes limites situam Kant na tradição do mecanicismo newtoniano, como Hanna lembra no concernente à primeira *Crítica*, aos *Prolegômenos* e aos *Princípios metafísicos da ciência natural*. Melhor seria talvez falar simplesmente da tradição newtoniana, concentrando eventuais debates mais em torno do método (aplicação da matemática disponível para a elaboração de teorias que deem conta dos fenômenos observados e permitam prever novos fenômenos a serem observados), e menos sobre aspectos secundários como a da compreensão da natureza pela metáfora da máquina. Mas, para poder reivindicar Kant para a sua tradição da piedade natural, Hanna precisa mostrar que há um outro Kant, que fala uma outra linguagem, em textos pré-críticos de inspiração leibniziana ou em textos tardios como o *Opus postumum*, nos quais Kant estaria abrindo seu pensamento para as novidades soprando do lado do romantismo em formação. Francamente, não vejo nada disto, ou melhor, não considero que esta maneira de montar um caso sobre um Kant que vai além do newtonismo *em teoria* seja metodologicamente defensável. No caso do jovem Kant, é claro que ele emerge de uma tradição escolástica cheia de especulações vitalistas, animistas e espiritualistas, mas pelo menos desde a década de 1760 se veem claramente seus esforços para superar esta tradição, inclusive com a defesa do método newtoniano! No caso dos textos tardios de Kant, com exceção talvez do *Opus postumum*, cuja avaliação é dificultada até por sua complicada história editorial (o que não deixa de recomendá-lo aos que querem a todo custo ver em Kant profundezas pouco condizentes com o pensamento crítico), uma adequada compreensão de sua concepção do pensamento analógico é suficiente para dirimir as dúvidas que porventura se colocam a uma primeira leitura, inclusive aquelas que Lebrun ainda levantava.

Em teoria, então, Kant é um newtoniano, ou seja, deixa valer para os objetos da experiência apenas o princípio da determinação causal. Como Newton não se envolveu

muito em especulações típicas de filósofos, não dá para saber se concordaria com a compreensão transcendental que Kant desenvolve em relação a este princípio. Lendo Kant sistematicamente (e desde a década de 1760!), identifica-se o propósito de dar um tratamento transcendental dos conceitos e princípios constitutivos da experiência e dos objetos da experiência, como forma de assegurá-los contra os renovados ataques do ceticismo, mas ao mesmo tempo para estabelecer claramente os limites de sua operacionalidade. Este segundo aspecto do projeto crítico kantiano tem uma nítida motivação moral, constituindo a forma que Kant encontrou para salvaguardar a moral pela manutenção de um espaço racional em que se pode sustentar a liberdade ou autonomia da vontade sem se contradizer de saída. Não se trata, portanto, minimamente de ampliar o campo da teoria, mas de manter em pensamento a possibilidade de ações e determinações livres.

O custo que a filosofia transcendental kantiana paga para sustentar esta simples possibilidade é altíssimo: separação do sensível e do inteligível ou do fenomênico e do numênico, interdição de qualquer passagem teórica entre os dois “mundos” etc. Mas Kant estava disposto a pagá-lo por permitir salvar o que é mais valioso para nós seres humanos, a saber, a livre determinação de nossa vontade com tudo o que se segue daí em termos de moral e de direito. De certa forma, foi preciso transcendentalizar as noções ontológicas a fim de ganhar um espaço racional para uma ontologia da liberdade. A partir do reconhecimento de si mesmo como um ser livre na ordem da consciência moral, constitui-se ulteriormente o espaço para uma filosofia *prática*, na qual Kant também desenvolve algumas consequências racionais do fato de se estar submetido incondicionalmente a um dever em sentido rigoroso.

É bem conhecida a reação de uma série dos primeiros leitores de Kant ao dualismo de fundamentação moral que sua filosofia crítica propunha. De Schiller a Hegel, há todo um movimento de superação deste programa dualista kantiano. Neste contexto, não surpreende que muitos tenham aplaudido o lançamento da *Crítica da faculdade do juízo*, entre eles Goethe, o patrocinador do organicismo em Weimar e Jena, e o mesmo Schiller, que, entretanto, tirou mais proveito de sua parte estética, procurando integrá-la com a filosofia moral kantiana. Aparentemente, e assim isto é visto por muitos até hoje, Kant ensaiava nesta obra uma passagem entre as esferas do sensível e do inteligível, descortinando uma nova era de união dos princípios em sua concepção do belo, do sublime e do orgânico. Mas havia também algo muito irritante nesta obra, e que para muitos era apenas uma desnecessária cautela motivada por uma terminologia e uma arquitetura que

começavam a fazer escola: Kant insiste do início ao fim que não se trata de juízos determinantes (cujos princípios se encontram na primeira *Crítica*, ou seja, são os princípios da ciência newtoniana), mas de juízos reflexionantes, cujo único propósito é orientar e estimular a pesquisa que eventualmente chegará a juízos determinantes. Schelling, como é bem conhecido, desenvolveu toda uma filosofia da natureza pós-kantiana depois de suspender esta simples cautela metodológica. E ainda agora vemos Hanna reconhecer lamentando que Kant nunca foi “completamente além da tese de que conceitos organicistas têm um uso apenas *regulativo*, e não um uso *constitutivo*”.

Na verdade, Kant não só não foi “completamente” além de sua máxima, mas não foi nem um pouco além dela, respeitanto-a fora a fora como máxima da razão crítica. Desde a *Crítica da razão pura*, Kant trata de noções teleológicas (conceitos organicistas, na terminologia de Hanna) com uma versão reformada do raciocínio analógico, que lhe fornece um procedimento metodológico para orientar a investigação ou reflexão lá onde somos levados a ver finalidade para compreender os processos naturais, como é o caso dos seres orgânicos. Resistindo neste ponto à tradição mecanicista que vem de Descartes, Kant não recusa inteiramente a analogia teleológica na investigação da natureza, mas lhe concede uma utilidade neste campo, ainda que apenas um uso regulador.

Um exemplo crasso do uso constitutivo de analogias teleológicas e organicistas Kant encontrou nas *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* de Herder, que, na parte resenhada por ele em 1785, trata, com todos os floreios da retórica e da fantasia acalorada de seu autor, daquilo que Herder chama de “a grande analogia da natureza”. Com sua máxima de uso regulador ou, na terceira *Crítica*, com seu princípio do juízo meramente reflexionante, Kant se posiciona, portanto, de maneira bem precisa num campo conflagrado em que se digladiam na época mecanicistas *tout court*, organicistas ou vitalistas de velha cepa e ainda o partido daqueles que veem o velho organicismo com olhos críticos, mas também sentem a insuficiência do mecanicismo no estudo dos seres vivos. Tratada neste contexto, a posição de Kant em relação ao estudo dos seres orgânicos pode ser considerada a mais avançada da época, sim, a rigor só veio a conhecer uma alternativa razoável com a teoria darwiniana, que, entretanto, recoloca os estudos biológicos na linha da ciência newtoniana.

Na resenha da obra de Herder, Kant explicita diversos pontos de uma crítica metodológica que, por antecipação, valeriam para toda aquela filosofia romântica da natureza, que hoje volta a estar em voga (num projeto mais abrangente, encontra-se a tendência de aproximar todo o desenvolvimento do idealismo alemão deste lado obscuro

da filosofia alemã em uma série de livros de Frederick Beiser, o qual, neste sentido, já vem executando em língua inglesa o que Hanna apenas esboça em sua fala; na velha Europa, aliás, este projeto já foi executado várias vezes). Herder se move pelos campos da história da natureza como alguém que tem um conhecimento privilegiado da verdade última das coisas. Particularmente, parece compreender perfeitamente a unidade orgânica subjacente a todos os processos naturais; mas aí entra o filósofo crítico para lembrar que “a unidade da força orgânica é uma ideia que se encontra totalmente fora do campo da ciência natural observacional, pertencendo à filosofia meramente especulativa” (RezHerder, AA 08: 54). De onde vem então a convicção de Herder sobre seu conhecimento de forças orgânicas e uma natureza que tem de ser pensada por conceitos organicistas? Para Kant, não resta dúvida que é a fértil imaginação de Herder que o leva a esta empolgação. Não na resenha de 1785, mas já nos *Sonhos de um visionário* Kant identifica, aliás, a verdadeira fonte destes arroubos metafísicos animados pela fantasia: por trás das associações fantásticas de escritores do tipo de Swedenborg e de Herder, encontra-se a fantasia dos povos, sempre pródiga na criação de entidades que os ajudem a processar seus traumas psicológicos e históricos. No caso em questão, a fonte é mesmo a fantasia dos cristãos, que fornece então um sem-número de pseudoconceitos que só se sustentam na imaginação, revelando-se vazios quando submetidos ao crivo de uma razão crítica. Em vez de se deixar arrastar pela imaginação, acrescentando mais e mais ramos a uma planta que já oprime quase todo o espaço, Kant deseja que Herder ponha freios em sua fantasia, lembrando que “a preocupação da filosofia consiste mais em podar do que em lançar brotos em exuberância” (RezHerder, AA 08: 55). Em vez de meras insinuações e princípios hipotéticos, seria de esperar que Herder trabalhasse com conceitos determinados e leis observadas, e que “a filosofia o guiasse na conclusão de seu empreendimento, não através de uma imaginação animada ou por metafísica ou por sentimentos, mas por uma razão, decerto generosa no projeto, mas cautelosa na execução.” (RezHerder, AA 08: 55).

A avaliação final de Kant, e que terá irritado muito a Herder, ganha força a partir do projeto crítico de submeter impiedosamente a metafísica ao tribunal da razão pura, no qual se documenta sua falta de fundamento racional: “Isto continua sempre sendo metafísica, e mesmo bastante dogmática, por mais que nosso escritor a denegue porque a moda assim o quer.” (Rez Herder, AA 08: 54). Pelo visto, este juízo não irritaria tanto Hanna, já que propõe explicitamente sua doutrina da piedade natural como “robustamente metafísica”, algo que talvez lhe pareça menos problemático em associação com a filosofia crítica kantiana porque ultimamente a própria metafísica voltou a estar em voga.

Herder forneceu a Kant um exemplo paradigmático para diagnosticar a origem desta legião de representações organicistas, não na razão, mas na fantasia. A questão que se coloca em seguida é se algumas destas representações, inicialmente suspeitas de serem conceitualmente vazias, são candidatos a conceitos efetivos, ou seja, se é possível chegar dali a *conceitos* organicistas. Kant defende a tese de que temos efetivamente conceitos organicistas, mas que seu uso é meramente regulador e no contexto do juízo reflexionante, quer dizer, que há um uso racional para tais conceitos, mas não para determinar nosso juízo sobre objetos. Contrário a esta posição de Kant, Hanna defende a existência de *fenômenos* organicistas, ou seja, fenômenos que não podem ser descritos como tais em termos de conceitos mecanicistas. Sua lista chega a cinco classes: teleologia natural ou vida “organísmica”, qualquer organismo com consciência proprioceptiva, mentalidade humana, espontaneidade humana e normatividade não instrumental humana. Em relação às cinco classes, cabe ressaltar que para Kant nenhuma comporta determinação objetiva em teoria. A última de qualquer maneira se sustenta ou não tão somente no âmbito de uma filosofia prática, cujo fundamento único é, na filosofia crítica kantiana, a consciência da lei moral. Fora deste âmbito, está sujeita ao mesmo risco de autoilusão que dominam as narrativas de si em termos de mentalidade e espontaneidade humanas. Do ponto de vista moral, Kant certamente afirma estarmos autorizados a nos compreender como autodeterminados consciente e intencionalmente, dotados de livre arbítrio etc., mas em teoria esta autodescrição não tem fundamento nenhum, sendo perfeitamente admissível, como hipótese teórica e em contextos polêmicos, que nossos processos anímicos fossem redutíveis finalmente a processos materiais, até porque há muito tempo a experiência e, particularmente, a fisiologia mostram a dependência das funções mentais em relação às funções do corpo (cf. KrV, A 778/B 806), o que parece antes enfraquecer a hipótese espiritualista.

Quanto às duas primeiras classes de fenômenos, trata-se da adscrição de propriedades teleológicas a objetos da experiência ou coisas naturais. A filosofia crítica kantiana sustenta uma concepção bem clara deste processo. Em primeiro lugar, temos uma descrição suficiente destes objetos como objetos da experiência sem considerações finalistas. Em segundo lugar, as relações de finalidade não são observadas nos objetos da experiência, mas acrescentadas na e apenas para os propósitos da reflexão sobre os objetos: “Pois, como não *observamos* propriamente os fins na natureza como intencionais, mas apenas *acrescentamos em pensamento* este conceito como um fio condutor da faculdade do juízo na reflexão sobre seus produtos, assim eles não nos são dados pelo objeto.” (KU, B

336). Portanto, no sentido kantiano do termo, não existem fenômenos teleológicos ou organicistas. O que existe são objetos cuja complexidade estrutural desafia nossos modelos de explicação mecanicista,¹ legitimando o emprego do princípio da finalidade da natureza no juízo reflexionante, ou seja, como fio condutor de nossa investigação destes objetos demasiadamente complexos para comportar uma explicação mecânica no momento, mas tendo este tipo de explicação como objetivo final. O prematuro veredicto de Kant sobre a inconcebibilidade de um Newton da ciência dos seres orgânicos (cf. KU, B 338) não significa uma ruptura com o modelo da explicação mecânica na ciência natural, mas uma afirmação enfática de que a ciência jamais poderá dispensar a faculdade do juízo reflexionante, quer dizer, os procedimentos analógicos, as ponderações heurísticas e a reflexão meramente hipotética e provisória; o que talvez não deixe de ser o caso, visto que o avanço da ciência nos confronta com cenários cada vez mais complexos, em que o ensaio de explicações mecânicas diretas muitas vezes levanta mais problemas do que soluções.

Se não existem fenômenos organicistas, por que desde tempos imemoriais os homens são levados a crer que *veem* tais fenômenos? Retomando um debate que os antigos já haviam levado de forma bastante esclarecedora (céticos *versus* dogmáticos), a filosofia moderna volta a identificar a origem desta *crença* na imaginação. De Hume e demais associacionistas ingleses a Kant, Fichte e Hegel, é na imaginação que se busca a fonte de um sem-número de representações organicistas, teleológicas e mesmo teológicas. Atuando como capacidade de síntese entre os sentidos (intuição) e o entendimento (conceito), suas produções tendem a ser tomadas como reais, quando não submetidas ao crivo de uma reflexão racional que identifica sua verdadeira origem (processo extremamente importante e necessário que Kant chama de reflexão transcendental). A filosofia do século XVIII desenvolveu, portanto, uma explicação bastante plausível para esta nossa crença na existência de processos essencialmente organicistas, vitalistas ou mesmo animistas naquilo que aparece no campo de nossos sentidos: é a imaginação que nos faz “ver” desta maneira. Antes de se aventurar por uma explicação alternativa, Hanna faria bem em nos dizer por que esta explicação (que, aliás, é a de todo o idealismo alemão) não o satisfaz.

Com relação à concepção de base da explicação que Hanna propõe, a saber, sua teoria de conteúdos (objetivos) não conceituais e seu não-conceitualismo, não é necessário

¹ Aliás, o avanço das observações na física contemporânea vem descobrindo uma complexidade tal mesmo na matéria inorgânica, que as teorias físicas sofrem um permanente estresse estrutural, o que para alguns é visto como uma crise permanente da física contemporânea (a meu ver, por falta de um compreensão filosófica adequada do que é propriamente a ciência moderna).

se alongar aqui, visto que vários colegas já manifestaram as reservas que também eu teria. De qualquer forma, é extremamente polêmica a atribuição de tais teorias a Kant, a ponto de se poder identificar duas linhagens de recepção da filosofia kantiana de acordo com este tópico. No concernente ao ponto em questão aqui, Hanna lança mão de sua concepção de conteúdos intuitivos (objetivos) não conceituais (quer dizer, independentes de *todo* conceito) para sustentar a possibilidade de aparências não mecânicas e não deterministas, “acessíveis cognitivamente por meio de *intuições sensíveis essencialmente não conceituais*”, constituindo o que de fato merece ser chamado de objetos vagabundos (*rogue objects*). De tudo o que eu consigo ler em Kant, não existe espaço para tais veleidades em sua filosofia transcendental. Tampouco para a única classe de tais objetos que Hanna gostaria de admitir, a saber, os fenômenos² organicistas, como procurei mostrar acima. No que diz respeito à filosofia kantiana, isto me parece uma operação de contrabando para dentro de uma doutrina naturalista bem definida de conteúdos que lhe são estranhos. Melhor seria deixar Kant de lado e defender por conta própria o que se pretende.

Seria preciso então considerar numa perspectiva histórica mais ampla o “naturalismo liberal ou idealista organicista” proposto por Hanna, o que nos levaria porventura a reconhecer no naturalismo moderno um baluarte decisivo do pensamento autenticamente liberal (na medida em que desafia e vai afastando os diversos preconceitos das tradições dogmáticas em filosofia, religião, ciência, moral etc.). Para uma reflexão mais cabal sobre a história em questão, é indispensável a contribuição do idealismo alemão para o desenvolvimento da filosofia prática. A tentativa de reduzir o idealismo alemão ao organicismo schellinguiano, que se encontra também em Beiser e outros, deixa de lado justamente aquele desdobramento da filosofia crítica kantiana que mais leitores tem atraído entre nós, a saber, o desenvolvimento que leva da filosofia da liberdade de Kant e Fichte, através do pensamento histórico de Hegel, empenhado numa conceituação adequada da sociedade moderna, até a crítica do capitalismo em Marx, como aquela estrutura dominante que impede a realização da liberdade entrevista pelos filósofos; crítica que finalmente desagua na contemporânea crítica da modernidade ou teoria crítica da sociedade moderna.

² Aliás, esta passagem repentina de ‘aparência’ para ‘fenômeno’ no texto de Hanna escamoteia o problema em questão. A filosofia transcendental kantiana admite conteúdos (matéria, qual seja, as sensações) da intuição sensível dados independentemente de conceitos, tratando-os como meras aparências, ou seja, como ainda não constituindo um objeto da experiência no sentido de um fenômeno bem fundado, para o que é indispensável a exposição conceitual. Pela importância desta distinção conceitual, Kant chega a distinguir (cf. KrV, A 248/9) terminologicamente ‘aparências’ (*Erscheinungen*) de ‘fenômenos’ (*Phaenomena*), mas infelizmente emprega em geral o primeiro termo para designar os dois conceitos, obrigando o leitor a fazer a distinção pelo contexto.

Entre nós, esta filiação de ideias foi e continua sendo decisiva, resistindo nossa leitura inclusive às injunções imperialistas vindas do norte. Por lá, aparentemente, uma tradição de pensamento liberaloide reprimiu o desenvolvimento de um pensamento francamente liberal, o que quer dizer sempre também crítico das estruturas sociais e econômicas profundas. O resultado fatal deste combate ao pensamento crítico é a incapacidade de compreender a verdadeira raiz dos problemas que acometem a sociedade atual, incapacidade que só se acentua no alarmismo difuso a que assistimos ultimamente e que se expressa ideologicamente na busca arbitrária de um culpado. Um dos mais improváveis, considerando-se uma perspectiva histórica mais abrangente, é a ciência moderna e sua concepção francamente fisicalista da natureza. Lá onde um pensamento político liberal e crítico certamente exigiria um controle do monopólio financeiro administrado por Wall Street, a par naturalmente de regras razoáveis para este capitalismo globalizado que assola o planeta, encontramos apenas a exigência de uma “liberalização de nosso conceito da natureza física”, liberalidade que se expressa logo com a franca defesa de uma vontade livre como “um fato da vida orgânica e parcialmente constitutiva da natureza física”, apoiada na autoridade da palavra de Nagel dizendo que “inteligibilidade racional está na raiz da ordem natural”. Isto não resolve um suposto problema fundamental kantiano, como pretende Hanna, mas escancara, como Kant costuma dizer, as portas e os portões para o devaneio (*Schwärmerei*).

Em suma, em vez de uma doutrina da piedade natural kantiana, romântica, emergentista, primitivista, emocional, religiosa e reverente frente à natureza, como resposta a uma suposta ideologia do domínio espoliativo da natureza que, em conluio com os tecnocratas, constituiria “uma armadilha que é o começo do fim da humanidade” (segundo outras palavras autorizadas de Wittgenstein), nós defenderíamos uma cultura política francamente liberal e crítica, levemente cética e irônica, eventualmente sofisticada (pois nem toda opinião merece ser levada a sério), serenamente naturalista e finitista, como resposta ao descabro real de uma economia capitalista globalizada, crescentemente monopolista e concentradora de renda, cujo impacto sobre a ecologia do planeta salta aos olhos e nos preocupa a todos. E se no fim formos derrotados, cairemos com a consciência de ter feito o possível e cientes de que seguidamente no curso da história as coisas acabam em tragédia mesmo.

Referências.

Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter