

Duvidar da Dúvida e Criticar o Criticismo: PRELIMINARES DE UM RETORNO À METAFÍSICA DOGMÁTICA

OLAVO DE CARVALHO

“La verdad es lo que es
y sigue siendo verdad
aunque se piense al revés.”

ANTONIO MACHADO

1.

Toda a linhagem do pensamento moderno que remonta a Descartes e Kant afirma o primado da dúvida sobre a certeza, proclamando-o como um sinal de maturidade do espírito humano, como uma vitória sobre as ilusões da infância filosófica.

Muitos pensadores modernos, a começar pelo próprio Kant, ostentam o sentimento de superioridade da consciência filosófica que sobrepõe as exigências da crítica aos anseios da fé; sentimento que compensa a insegurança e o vazio decorrentes da perda daquela autoconfiança com que o homem antigo e medieval imaginava poder conhecer algo de Deus e do mundo supra-sensível; perda, em suma, dos fundamentos intelectuais da fé. Não que o homem pós-kantiano não possa crer; pode, mas sabendo que corre o risco de uma decisão arbitrária, para a qual a ciência não lhe dará o menor ponto de apoio. Para Kant, assumir esse risco, fundando-se tão só em razões morais que o saber não endossa, é a suprema glória e dever do homem.

Conta-se que o camareiro de Kant, um velhinho piedoso, tremeu nos alicerces ante a filosofia do patrão, que a seus olhos trazia no bojo a destruição da religião. Kant assegurou-lhe que não havia o que temer; que desvencilhar a fé de todo apoio na ciência era purificar o espírito da religião. Os fatos posteriores mostraram que o camareiro tinha intuição histórica mais fina que a do filósofo. Desde o advento da filosofia crítica, fé e saber se distanciaram-se cada vez mais, a primeira tendendo a um irracionalismo “existencial”, o segundo a um positivismo que, negando atenção às questões de metafísica religiosa, termina por desqualificá-las e por expulsá-las do domínio intelectualmente respeitável. Mas ambas essas orientações compartilham do mesmo orgulho moderno: o religioso “existencial”, por crer sem razões, sente-se maior que os ingênuos teólogos medievais que julgavam fundar em argumentos o que era arbítrio da fé; o descrente, maior ainda, por ter ascendido àquele patamar de maturidade que lhe permite admitir corajosamente as limitações de seu poder cognitivo, cuja visão teria aterrorizado o homem antigo e medieval.

Mais alto ainda coloca-se porém o relativista contemporâneo, que, voltando contra a ciência mesma os motivos de descrédito com que Kant desqualificara a velha metafísica, e fazendo das idéias científicas puras representações coletivas fundadas em anseios irracionais, nega toda pretensão de objetividade do saber e encara o homem como um criador arbitrário e despótico de seus próprios valores.

A progressiva depreciação da inteligência, que se observa no trajeto da filosofia ao longo destes quatro séculos, é compensada assim pela orgulhosa auto-afirmação de uma coragem estóica, cuja conquista assinalaria a maturidade do saber humano.

Mas não haverá nesse sentimento uma ilusão mais grosseira e ingênua do que em todo o dogmatismo dos antigos? Não seria essa auto-exaltação a mera compensação neurótica de uma impotência? E seria preciso tal compensação se o pensamento moderno estivesse tão seguro da firmeza de seu ponto de partida quando proclama estar? Não haverá em tudo isso um fundo de dúvida quanto à idoneidade da dúvida mesma que inaugura a tradição moderna? Não haverá um fundo de suspeita de que a aparente modéstia metodológica da dúvida e da crítica oculta uma pretensão cognoscitiva muito maior e muito mais insustentável que a de toda metafísica dogmática? Ou, resumindo tudo numa só pergunta crucial: Não será a evidência da dúvida uma falsa evidência, muito mais falsa do que todas as certezas que professa desmentir?

2.

Quando Descartes afirma não poder duvidar de que duvida, ou quando Kant nega taxativamente qualquer possibilidade de acesso ao conhecimento da coisa-em-si, ambos são movidos por uma íntima convicção de que, se a capacidade de afirmar e conhecer é incerta, é certa e insofismável a possibilidade de negar e duvidar. Essa atitude parece subentender uma convicção de que, se a conquista do saber é difícil e problemático, a dúvida é fácil e espontânea; as pretensões do saber devem, portanto, ceder lugar à modéstia da dúvida. Como diz um velho ditado francês, quem está sentado no chão não cai: atendo-nos ao princípio da dúvida, precavemo-nos contra os riscos de uma elaboração intelectual fictícia.

Mas aí já temos um primeiro problema. Se as construções da inteligência doutrinante são tão difíceis e problemáticas, se a dúvida é uma atitude muito mais natural e prudente, por que o primado da dúvida não foi descoberto bem antes? Por que tantos homens, dentre os mais ilustres, erraram

julgando saber as respostas, em vez de ater-se à modéstia das perguntas irrespondidas? Por que a dúvida, tão natural e sã, foi tão criteriosamente evitada ao longo dos séculos, em favor das construções factícias e fictícias da religião e da metafísica? Não há, de fato, um povo na Terra que não julgue saber algo da natureza e do sobrenatural, que não tenha um corpo de doutrinas e crenças reputado como explicação cabal das coisas principais, se não de todas. Não há, em contrapartida, um único que professe ignorar as verdades principais e viver de dúvidas. O natural nos homens não é duvidar; é crer. O próprio Descartes, ao inaugurar o método da dúvida, sabe estar introduzindo na história do pensamento uma radical novidade. Curiosamente, não mostra a menor estranheza ante o fato mesmo da novidade; não dá o menor sinal de perceber que a dúvida mesma, longe de ser um dado óbvio, inicial e improblemático, é coisa de uma rara esquisitice. Longe de ser o princípio óbvio e inquestionável do qual se deve partir, ela mesma é um problema. Pois, afinal, em que se funda a possibilidade do seu exercício? De onde extrai o homem, de onde extraem alguns homens a capacidade de duvidar, cujo exercício parece ter tão raro na maioria deles, e que, para piorar as coisas, não tem equivalente no reino animal? Descartes evita essas perguntas e não mostra sequer ter consciência delas. Kant, ao empreender a reconstrução crítica dos fundamentos do saber, muito menos.

Ora, uma dúvida que não se ponha em dúvida a si mesma, uma dúvida que se tome como ponto de partida sem questionar os fundamentos que a possibilitam, é nada menos que um dogma. Esse dogma afirma que o saber tem de se justificar ante o tribunal da dúvida, mas que a dúvida não tem de se justificar ante ninguém, sendo um ponto de partida, um começo absoluto e um fundamento de si mesma. Mas uma filosofia crítica, que o fosse verdadeiramente e não só no nome, não começaria por duvidar ou por questionar os limites da nossa capacidade de conhecer, mas sim, tendo constatado a presença da dúvida ou da pergunta quanto aos limites do conhecimento, se poria imediatamente a questionar a origem e os fundamentos dessa dúvida e dessa pergunta. Ora, Descartes, Kant e toda a tradição moderna saltam levemente sobre esse questionamento, e se recusam a voltar contra suas próprias perguntas o olhar dubitativo e crítico que voltam contra a antiga metafísica.

Ora, a dúvida metódica e a pergunta crítica já cumpriram seu período de reinado. Cumpre à filosofia do presente colocá-las impiedosamente em questão, como elas fizeram com a filosofia do passado.

3.

Descartes assegura-nos que a seqüência das *Meditações* que o leva do questionamento do mundo exterior à descoberta do *cogito* não é apenas um modelo lógico, uma articulação hipotética de pensamentos pensáveis, mas uma experiência vivida, uma narrativa de pensamentos pensados. Mas terá sido boa a auto-observação do senhor do Perron? Podemos dar por suposta a fidedignidade do seu relato? Mais ainda, podemos dar por suposta a universalidade paradigmática dessa seqüência de pensamentos, admitindo que será igual ou semelhante em todo homem que se disponha a reexaminar desde os fundamentos o edifício de suas crenças? Será possível a um homem realizar experiência similar ou Descartes experimentou de fato coisa totalmente outra, deixando-se enganar por uma invenção tomada como descrição?

Que é possível duvidar das nossas sensações, das nossas imaginações e dos nossos pensamentos, é coisa que qualquer um de nós pode testemunhar. Que é possível, a rigor, colocar todo o orbe das nossas representações entre parênteses, reduzindo o “mundo” a uma hipótese evanescente, é também certo.

Mas, após ter feito essas operações, Descartes assegura-nos ter encontrado, no fundo, a certeza da dúvida: a dúvida é um pensamento, e, no instante em que a penso, não posso duvidar de que a penso. A autoconfiança do ego pensante surge como poderosa compensação psicológica para a perda da confiança na realidade do “mundo”.

Só que, tão minucioso em descrever os pensamentos que antecedem o estado de dúvida, Descartes é estranhamente evasivo quanto ao estado de dúvida mesmo. Na verdade, ele não o descreve: afirma-o, apenas, e, saltando imediatamente da descrição à dedução, passa a tirar as conseqüências lógicas que a constatação desse estado lhe impõe.

Façamos nós o que não fez Descartes. Tentemos refrear o automatismo do impulso consequencialista, e detenhamo-nos por um momento na descrição do estado de dúvida. Em que consiste esse estado?

Em primeiro lugar, não é um estado — uma posição estática em que um homem possa permanecer inalteradamente, como permanece triste ou absorto, imóvel ou deitado. É uma alternância entre um sim e um não, uma impossibilidade de deter-se num dos termos da alternativa sem que o outro venha disputar-lhe o lugar. Pois o sim ou o não, tão logo aceitos como definitivos, eliminariam imediatamente a dúvida, que é feita de sua coexistência antagônica e de nada mais. Mas

esse antagonismo não é estático: é móvel. A mente em dúvida passa incessantemente de um dos termos ao outro, sem encontrar um ponto de apoio onde possa repousar e “estar”. Só que, como cada um dos termos é a negação do outro, a mente não poderia deter-se nele sem, por um instante, negar o outro: e, *precisamente nesse instante, não está em dúvida* — está afirmando ou negando, afirmando uma coisa e negando a outra, ainda que não consiga perseverar na afirmação ou na negação sem que lhe ocorram de imediato mil e uma razões para abandoná-la. E, no instante em que nega ou afirma, a dúvida suprime-se a si mesma como dúvida, e luta para se estabelecer como afirmação ou negação; mas fracassa e é só neste fracasso que consiste precisamente, a dúvida. Segue-se a conclusão fatal: *é impossível uma dúvida que não se ponha em dúvida a si mesma, uma dúvida que, suspendendo a alternância, se imponha como “estado” e permaneça*. Ao tomar a dúvida como um “estado”, omitindo que se trata de uma alternância entre dois momentos antagônicos, Descartes a coisifica e a toma como uma certeza: “Não posso duvidar de que duvido no instante em que duvido”, frase que Descartes toma como expressão da mais patente obviedade, manifesta no entanto um contra-senso lógico e uma impossibilidade psicológica. Mais certo é: ao duvidar, ponho tudo em dúvida, inclusive a dúvida mesma. A dúvida não é um estado: é uma sucessão e coexistência de estados antagônicos, é um não poder estar.

O que leva Descartes ao erro é o fato de que confunde a dúvida com a negação, mais propriamente com a negação hipotética. Posso efetivamente produzir uma negação hipotética e permanecer nela. Posso mesmo ampliá-la desmesuradamente até que abranja a totalidade do que julgo saber. Mas não posso “duvidar” do meu saber sem ao mesmo tempo afirmá-lo reiteradamente, na medida em que só assim poderei intercalar às suas afirmações sucessivas as sucessivas negações, e a estas as afirmações, cujo círculo vicioso constitui a dúvida.

Colocado nesses termos, o *cogito* cartesiano se reduz apenas a uma nova e aliás bastante confusa enunciação do antigo argumento de Sócrates contra o céptico, de que não se pode negar sem afirmar a negação, sem afirmar portanto alguma coisa. Mas, vistas as coisas assim, a bem pouco se reduz a descoberta cartesiana: longe de ter instaurado um novo fundamento, crítico ou negativo, para o mundo do saber, ela não fez senão demonstrar novamente, pelas vias tortuosas de uma falsa autodescrição psicológica, o primado lógico da afirmação sobre a negação. Só que o reconhecimento deste primado é, no mesmo ato, a negação da dúvida como ato fundante. A descoberta de Descartes é

uma não-descoberta, é a descoberta da impossibilidade de descobrir alguma coisa por uma via em cuja definição mesma está contida uma autocontradição intolerável¹.

4.

Mas, com isto, demonstrei apenas que a dúvida, como tal, não pode servir de fundamento crítico; não expus ainda os fundamentos que possibilitam a dúvida. E este é o tópico decisivo, pois, se há um algo “por trás” da dúvida, é este algo, e não a dúvida, que constitui o ponto de apoio firme que Descartes buscava, e que acreditou ingenuamente ter encontrado na constatação da dúvida.

Descartes diz que a dúvida é uma certeza no instante em que é pensada. Mas isto é falso: o que é certeza é a reflexão posterior que afirma a realidade do estado de dúvida. No instante mesmo da dúvida, o que há é, como vimos, uma alternância entre afirmação e negação, e portanto a impossibilidade mesma de afirmar um estado qualquer. É só quando a dúvida deixa de ser estado vivido para passar a ser objeto de reflexão que surge esta certeza: *“Não consegui estabilizar-me na negação ou na afirmação.”* Existe, portanto, não só distinção como separação entre a dúvida enquanto vivência presente e a dúvida enquanto objeto de recordação e reflexão — e é esta que é certa para Descartes, não aquela. É somente a reflexão posterior que, dando um nome à alternância vivenciada, lhe confere artificialmente, e falsamente, a unidade de um “estado”. Pois ninguém poderia, no instante em que duvida, afirmar para si mesmo que “está” em dúvida, conferindo ao vazio da alternância a consistência positiva de um estado, sem no mesmo instante transformar a dúvida em mera negação hipotética.

Ora, na afirmação reflexiva da realidade da dúvida estão pressupostas duas crenças: a crença na continuidade da consciência entre a dúvida e a reflexão, e o conhecimento da distinção entre verdade e falsidade.

1º Aquele que reflete sobre a dúvida sabe que é “o mesmo” que teve a dúvida; e se o ato de duvidar é formalmente distinto do ato da reflexão, esse eu consciente sabe ser o sujeito de *dois* atos distintos, donde se conclui que é um eu logicamente anterior aos dois atos e portanto independente deles: não é o ato da dúvida que funda a certeza do eu, mas, ao contrário, a continuidade do eu é a garantia única da realidade da dúvida. Pois a dúvida, se não recebesse da reflexão posterior o nome que lhe confere a aparente unidade de um estado, acabaria por se reduzir a mera sucessão de negações

¹ Uma primeira versão desta análise da dúvida cartesiana encontra-se em meu livro *Universalidade e Abstração e Outros Estudos* (São Paulo, Speculum, 1983), sob o título “O cogito cartesiano à luz da psicologia espiritual”.

e afirmações irrelacionadas, sucessivas alucinações de um sujeito esquizofrenicamente plural, destituído do império de si e dissolvido no fluxo dos seus estados atomísticos.

2º Sendo formalmente distintos, os dois atos são distintos também empiricamente, isto é, no tempo: primeiro duvido (isto é, vou e venho entre sucessivas afirmações e negações), depois reflito que duvidei (isto é, unifico sob o nome “dúvida” essa multiplicidade de vivências antagônicas). Mas a unidade do eu é aquela continuidade no tempo, que se denomina memória e recordação: a memória, estando pressuposta na reflexão, é lógica e temporalmente anterior a ela: longe de poder fundar a nossa confiança na memória, é a dúvida que depende dela para ter um fundamento lógico e para tornar-se realmente possível.

Mas se a dúvida depende da garantia que lhe é dada pelo eu e pela memória, então ela não tem nenhum poder fundante. É coisa fundada, é certeza secundária e derivada, é obra de um agente mais profundo e mais inquestionável.

2º Como é possível duvidar? A possibilidade da dúvida repousa inteiramente no nosso poder de conceber que as coisas sejam de um outro modo que não aquele com que se nos apresentam num dado momento. A dúvida assenta-se numa *suposição*, e subentende o poder de supor. Ora, tendo as coisas se apresentado ao sujeito de um certo modo, e não de outro, este outro modo só pode surgir como obra do sujeito mesmo, como produto de imaginação ou conjetura. Ora, para saber que duvida, é necessário então que o sujeito saiba que supôs, e que se reconheça portanto como sujeito não apenas de dois atos, como acabamos de ver, mas de três: o ato de duvidar, o ato de refletir a dúvida e, antes de ambos, o ato de supor ou imaginar. A imaginação é, somando-se à continuidade do eu e à memória, um terceiro requisito e um terceiro fundamento da possibilidade da dúvida.

3º Mas, se o sujeito não percebesse nenhuma diferença entre as coisas tal como se lhe apresentam e as coisas tal como as supõe, não poderia tomar consciência de que supôs, pois não haveria para ele diferença entre supor e perceber. Eis, portanto, que a consciência dessa diferença é, ela também, um requisito e um fundamento da possibilidade da dúvida. Para duvidar, necessito distinguir, na representação, o dado e o construído, o recebido e o inventado, aquilo que me vem pronto e aquilo que faço e proponho. Logo, está aí pressuposta a consciência da diferença entre o objetivo e o subjetivo e, portanto, a crença na objetividade do objetivo e na subjetividade do subjetivo.

4º Mais ainda: se o sujeito confundisse esses dois domínios, acreditando que supôs o percebido e percebeu o suposto, teria perdido a continuidade da consciência e da memória, que é,

como vimos, condição de possibilidade da dúvida. Logo, a dúvida sobre a realidade do mundo não pode se apresentar como simples escolha entre duas possibilidades de valor igual e idêntica origem, mas *sempre como escolha entre um dado e um suposto, entre o recebido e o inventado*.

5º Ora, não é possível portanto duvidar sem saber que esta dúvida, e a suposição que a fundamenta, são puras invenções do próprio sujeito, e que esta invenção é formal e temporalmente distinta do ato de perceber, bem como do conteúdo percebido. A dúvida é uma suposição de que um mundo inventado é mais válido que o mundo recebido, suposição que se funda por sua vez na consciência de inventar, de supor e de fingir.

6º Mas esta consciência seria impossível se não se fundasse, a seu turno, na consciência da diferença entre pensar e ser, imaginar e agir. Pois, subentendida a consciência da diferença entre supor e perceber, paralelamente à consciência que o eu tem de suas próprias ações, não teria como excluir a consciência da diferença entre ação suposta e ação realizada, de vez que a ação realizada não é somente pensada, mas percebida fisicamente, exatamente como os seres do mundo sensível. Não posso portanto colocar em dúvida os seres do mundo sensível sem no mesmo ato colocar também em dúvida os atos físicos que me vejo realizando, como por exemplo os movimentos de minhas mãos e pernas. Mas, ao mesmo tempo, não os posso colocar em dúvida sem questionar, no mesmo instante, a continuidade e unidade do eu, a qual no entanto está pressuposta, como vimos, no ato mesmo de duvidar do que quer que seja. Eis aí outro motivo pelo qual a dúvida, sendo dúbia por sua natureza mesma, não poderia instalar-se senão pondo-se também a si mesma em dúvida, isto é, sabendo-se fundada numa suposição e num fingimento voluntário. Eis também por que a dúvida é tão rara e dificultosa: ela implica um movimento que se desmente a si mesmo, que coloca em questão as condições mesmas que o possibilitam. Ela é uma torção do aparato mental humano, um gesto doloroso que se auto-suprime, e que raros homens têm condição de suportar por mais de alguns minutos sem grave risco para sua integridade psicológica. A possibilidade de assumir esse risco e vencê-lo repousa na existência de um corpo de crenças tão arraigado, tão sólido, que o homem possa se dar o luxo de sair dele numa viagem mental, seguro de reencontrá-lo na volta. Essa possibilidade, por sua vez, só se cumpre nas sociedades e nas culturas urbanas altamente diferenciadas e estáveis, que dão ao indivíduo pensante o espaço para inocentes vôos de imaginação que em nada afetarão sua conduta de cidadão ou de súdito honrado e cumpridor de seus deveres; que lhe dão, mais ainda, espaço livre para pensar uma coisa e fazer outra, para cultivar aquela hipocrisia defensiva que é notoriamente ausente entre os primitivos, e que, para o mal e para o bem, é uma sólida proteção da

consciência individual contra a tirania do discurso coletivo. Daí o conservadorismo desses dois grandes revolucionários do pensamento; daí o truque da “moral provisória” cartesiana, daí a transigência dúctil do rigorosíssimo doutrinário de Koenigsberg ante as injunções de uma autoridade que, no campo das idéias, professava destruir.

7º Finalmente, a dúvida só é possível quando se sabe que algo, seja no percebido, seja no suposto, é insatisfatório, não atende a um requisito fundamental de veracidade. Mas como poderia o sujeito dubitante exigir veracidade de suas suposições ou percepções se não tivesse nenhuma idéia a respeito da veracidade? Esta exigência seria inconcebível sem uma idéia da verdade, ainda que como mero desejo. O desejo de fundamento pressupõe no sujeito a possibilidade de imaginar que seus conhecimentos possam ser mais seguros do que realmente ele sente que o são num dado momento, ou seja, a verdade como ideal e a opção pela verdade. Mas, ao mesmo tempo, vimos que o sujeito não conhecia esta verdade somente como ideal abstrato, mas já tinha idéia de *pelo menos uma* diferença efetiva entre verdade e falsidade: a diferença entre o dado e o suposto, acompanhada da consciência verdadeira de que o suposto não foi dado, nem dado o suposto.

A dúvida ergue-se, assim, sobre todo um edifício de dados e certezas: longe de ser logicamente primeira, ela é um produto requintado e elaboradíssimo de uma máquina de saber. Longe de ter um poder fundante, ela não é senão uma manifestação mais ou menos acidental e secundária de um sistema de certezas.

5.

Mas, se assim é, se o primado da dúvida metódica é apenas o primado de um equívoco verbal, então fica sob suspeita, igualmente, o primado kantiano do problema crítico. Pois, se o conhecimento humano deve prestar reverência preliminar ante a consciência de seus limites, por que não deveria também submeter-se à exigência de uma justificação preliminar a pretensão de conhecer esses limites?

A motivação imediata que levou Kant a investigar os limites do conhecimento humano foi o estado de profunda irritação em que o deixaram os relatos de Emmanuel Swedenborg sobre as visões do céu e do inferno. Os únicos trechos da obra kantiana onde sentimos que a habitual frieza analítica do autor cede lugar a um tom de sarcasmo e de condenação apaixonada, são aqueles em que Kant procura rebaixar os depoimentos do místico sueco a alucinações de uma mentalidade doente. O

escrito *Sonhos de um visionário* marca justamente a passagem da fase pré-crítica à maturidade do pensamento kantiano. É manifesto que a filosofia crítica tem menos o objetivo de *dar* um fundamento ao conhecimento científico do que simplesmente explicitar os fundamentos dados por pressupostos, ao mesmo tempo que nega qualquer fundamento científico aos conhecimentos de ordem mística e metafísica, reduzindo portanto a religião a um conjunto de mandamentos morais sem qualquer respaldo cognitivo.

Mas o curioso é que a crítica, tão ciosa de não se deixar enganar por pressupostos dogmáticos, dá por pressuposta não somente a validade da ciência física, mas também a aptidão da razão para conhecer seus próprios limites. Para além do campo dos juízos *a priori* e da experiência sensível, estende-se apenas, segundo ele, o domínio do incognoscível: pensável, admite Kant, mas incognoscível. No entanto, como se poderia determinar os limites do cognoscível sem algo conhecer do suposto incognoscível cuja borda externa coincide precisamente com esses limites? Se a razão conhece os limites do sensível e, ao mesmo tempo, estatui os seus próprios limites, como poderia ela determinar, igualmente, os limites do terceiro campo, especificamente diferente, que é o da experiência racionalizada, ou ciência, se, conforme diz o próprio Kant, é só a imaginação que conecta o racional e o sensível? Para ser coerente, Kant deveria ter dito que não há limites para a ciência, exceto os da imaginação. Pois, na medida em que opere balizada pela razão e pela experiência sensível, a imaginação, na perspectiva kantiana, não nos dará somente pensamento, mas conhecimento, de pleno direito. E, se é assim, por que rejeitar dogmaticamente a possibilidade de, partindo do sensível, escalar imaginariamente os graus do supra-sensível? Nada, no kantismo, prova que isto seja impossível ou sequer difícil.

Os limites de uma determinada capacidade só podem ser de duas ordens: intrínsecos e extrínsecos. Os limites intrínsecos são aqueles que podem ser conhecidos *a priori* e analiticamente, por dedução a partir do seu conceito. Ora, segundo Kant, nenhuma dedução *a priori* pode ser extrapolada para o domínio dos fatos, de vez que o conhecimento deste domínio só tem validade quando é indutivo e fundado na experiência. Logo, os limites intrínsecos do conhecimento humano, caso conhecidos, seriam puramente formais e não se aplicariam ao conhecimento de nenhum objeto real determinado. Seriam, por assim dizer, limites vazios, que, na prática, não limitariam nada.

Quanto aos limites extrínsecos, só podem ser determinados indutivamente, a partir dos vários conhecimentos efetivos concernentes às várias espécies de objetos; e pelo fato mesmo de serem

extrínsecos não poderiam jamais ser necessários e incondicionais, mas somente acidentais e contingentes.

Procurando determinar *a priori* os limites reais do conhecimento humano, o que é impossível segundo o próprio kantismo, ou provar por indução de fatos contingentes que esses limites são necessários e incondicionais, a proposta da filosofia crítica é, para dizer o mínimo, uma falácia em toda a linha.

O primeiro e o mais básico dos limites assinalados por Kant é que o campo da experiência está circunscrito pelas duas formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. Mas aquilo que está num lugar determinado está também, *a fortiori*, no infinito supra-espacial; e aquilo que ocorre num instante determinado acontece também, *a fortiori*, dentro da eternidade — duas necessidades *a priori* das mais óbvias que, por si, dariam por terra com os famosos limites que ele procurava estabelecer².

Mais falaciosa ainda é a refutação kantiana do argumento de Sto. Anselmo. Sto. Anselmo diz que a existência de Deus é auto-evidente por mera análise, de vez que o Ser infinito e necessário não poderia ser privado da existência, sendo toda privação uma limitação, contraditória portanto com a infinitude, e a possibilidade mesma de uma limitação sendo uma contingência, contraditória com a necessidade. Kant objeta que os juízos analíticos têm validade puramente racional e não se aplicam aos seres do domínio real, que só podem ser conhecidos por experiência: existir é existir “fora” do pensamento, e portanto a existência nunca pode ser deduzida do mero conceito.

Kant dá por pressuposto, nessa objeção, que nossa mente pode criar como mera hipótese o conceito de um ser absolutamente necessário, ou seja, que este conceito pode ser um mero “conteúdo” do pensamento. Ou seja: o conceito do ser necessário seria apenas hipoteticamente necessário. Só que, para esse conceito ser apenas e exclusivamente uma criação da nossa mente, sem qualquer realidade objetiva, ele teria de ser *necessariamente* hipotético, ou seja, teria de excluir totalmente a possibilidade de ser mais que mera hipótese. Ora, esta exclusão é autocontraditória. Nenhuma lógica do mundo pode determinar que uma necessidade hipotética seja *necessariamente* hipotética, pois isto seria o mesmo que negar-lhe, de antemão, todo caráter necessário, afirmado ao mesmo tempo no seu conceito. Podemos, é claro, imaginar uma necessidade falsa, mas ao dizermos

² Para completar, a experiência sensível não é só delimitada pelo espaço e pelo tempo, mas também pela quantidade. Mas, como demonstrou Benedetto Croce, podemos perceber espaço independentemente de tempo, tempo independentemente de espaço e quantidade independentemente de uma e outra coisa. Ademais, não poderíamos perceber quantidade sem que tivéssemos também, como bem viu Croce, a percepção da individualidade singular, na sua inespacialidade e intemporalidade. Assim, portanto, não há motivo para que o ser necessário não possa ser percebido com os sentidos, sendo, por definição, impossível que o ser necessário estivesse forçosamente excluído de qualquer possibilidade de manifestação fenomênica.

que é falsa dizemos que não é necessidade de maneira alguma. Uma necessidade hipotética ou é uma necessidade ainda não provada, mas que, se provada, se mostrará necessária, ou é uma necessidade falsa: o que é logicamente impossível é conceber que uma necessidade hipotética seja hipotética necessariamente, que não possa ser verdadeira de maneira alguma, pois isto seria negar seu estatuto de hipótese e colocar, em seu lugar, o juízo categórico que afirma sua falsidade. O Ser infinito e necessário não pode, portanto, ser concebido como um *mero* “conteúdo da nossa mente”. Na verdade, concebê-lo assim, concebê-lo realmente assim, dando conteúdo lógico positivo a um conceito autocontraditório, é muito mais difícil do que conhecer algo, positivamente, sobre o Ser absoluto. É mais fácil conhecer Deus do que o “necessário necessariamente hipotético”.

Por outro lado, se a existência *real* do ser necessário não pode ser deduzida analiticamente do conceito da sua necessidade, mas se a necessidade exclui, forçosamente, a contingência (e portanto a possibilidade de inexistir) e se o real fenomênico está forçosamente submetido às categorias lógicas, então é claro que, para falar na terminologia kantiana, o argumento ontológico é um juízo sintético *a priori*, e não um juízo puramente analítico: a existência real do ser necessário não está *contida* em sua mera definição, mas, *a priori*, sabemos que é exigida por ela, a título de propriedade, exatamente como acontece nos juízos geométricos.

Mais que logicamente certo, o argumento ontológico é auto-evidente. *Denomino auto-evidente o juízo que não pode ter uma contraditória unívoca, ou seja, cuja contraditória não é sequer formulável sem o vício redibitório da ambigüidade.* Que eu saiba, esta característica dos juízos auto-evidentes não tinha sido ressaltada até agora³. No caso, qual a contraditória do juízo “O ser necessário existe necessariamente”? É “O ser necessário inexistente necessariamente” ou “A existência do ser necessário não é necessária”? Impossível decidir. A contraditória do argumento de Sto. Anselmo é informulável. Rejeitar portanto esse argumento é abdicar do senso mesmo da unidade do discurso, é cair na linguagem dupla que terminará por nos levar aonde chegou Kant.

Porém a raiz de todas essas absurdidades está precisamente na fé dogmática que Kant, imitando Descartes, coloca no poder humano de duvidar. Pois como podemos, de fato, duvidar de nossa possibilidade de conhecer o absoluto? Se nada, radicalmente nada sabemos do absoluto, não podemos sequer formular nossa dúvida quanto à possibilidade de conhecê-lo. Daí a necessidade de ter um ponto de apoio absoluto para formular a dúvida; mas como, ao mesmo tempo, Kant já tomou essa dúvida como um ponto de partida infalível e não pode abdicar dela de maneira alguma, só lhe

³ Explico mais detalhadamente esse conceito no meu *Breve Tratado de Metafísica Dogmática*, Rio, IAL, 1996 (apostila).

resta procurar esse ponto de apoio nos limites mesmos do conhecimento, elevados assim a absolutos e incondicionados, por um giro lógico dos mais singulares. Assim, nada podemos saber do absoluto, exceto que ele está “para lá” dos limites do nosso conhecimento, limites estes que, não sendo determinados pelo absoluto (do qual nada sabemos) nem sendo realidades contingentes e revogáveis (de vez que são provados por mera análise, sendo por isto válidos *a priori*), passam eles mesmos a ser o próprio absoluto. Pois, se o pensamento nada pode deduzir a respeito do que está fora dele, como pode então conhecer os seus “limites”, a não ser que estes sejam necessários *a priori*? Sendo necessários *a priori*, são incondicionais; mas são também totais, abarcando o conhecimento humano como um todo e não somente em algumas partes e aspectos: e o todo incondicional é evidentemente absoluto. Logo, a prova de que não podemos conhecer o absoluto sustenta-se no conhecimento que temos do absoluto, com o nome mudado para “limites do conhecimento”. Se isto não fosse atentar iconoclasticamente contra um ídolo da modernidade, eu diria que o único comentário que merece esse tópico da filosofia kantiana é que se trata de coisa pueril.

Do ponto de vista teológico, a entronização dos limites do conhecimento como o novo absoluto em lugar do velho Deus tem uma conseqüência das mais nítidas: o absoluto passa a ser definido como o não-humano, o humano como não-absoluto. Este abismo é, por sua vez, absoluto: Deus é tudo quanto está fora dos limites do humano, humano é tudo o que está fora e aquém do reino divino. Ou seja: *a exclusão do humano do reino divino torna-se ela mesma um absoluto*. Que Kant pretenda em seguida resgatar à força de razão prática e fé pietista a ligação entre homem e Deus, após ter demonstrado que ela é absolutamente impossível, só mostra que ele não tinha muita consciência do que fazia. Pois, se a exclusão do homem do reino divino é uma necessidade absoluta, nem mesmo a graça de um Deus onipotente poderia revogá-la.

Na verdade, não pode haver limites *necessários* ao conhecimento humano, sendo a condição humana definida precisamente pela contingência e pela liberdade. Todos os limites ao conhecimento humano têm de ser contingentes, e é precisamente isto o que permite, de um lado, as diferenças de capacidade cognitiva entre indivíduos e, de outro, o progresso do conhecimento. A tentativa de descobrir *a priori* os limites do conhecimento humano é autocontraditória e absurda na base, reduzindo-se portanto a filosofia crítica a uma pretensão insensata, ao “sonho de um visionário”, que imagina poder puxar-se pelos cabelos para fora da água como o Barão de Munchausen e contemplar de dentro os seus próprios limites externos, como aquelas escadas de Escher cujo topo emenda com o primeiro degrau.

6.

Mais ingênua do que a confiança dogmática do racionalismo clássico no poder cognoscitivo da razão, mais visionária que a pretensão dos místicos a um conhecimento experimental de Deus, é a confiança cega no poder humano de por em dúvida aqueles princípios mesmos que fundam a possibilidade da dúvida. Mais ingênuo que qualquer dogmatismo é o princípio mesmo da filosofia crítica, que pretende estatuir por dedução limites contingentes e e por indução limites necessários. Mais ingênuos do que nossos antepassados, que acreditavam na revelação e na razão, somos nós, que acreditamos em Descartes e em Kant, supondo que a negatividade do seu ponto de partida seja prova de modéstia metodológica, quando ela oculta, na verdade, a mais sobre-humana das pretensões: a pretensão de estabelecer limites absolutos ao conhecimento humano. Pretensão superior à do próprio Deus, que não cercou de grades o fruto proibido, mas o deixou ao alcance da curiosidade de Eva.

26/02/96