

# Sobre uma possível metafísica da modernidade. Ou: os herdeiros tardios de um certo legado kantiano.<sup>1</sup>

Fernando Costa Mattos<sup>2</sup>

fcmattos1974@gmail.com

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

**resumo** Partindo da controvérsia Henrich-Habermas dos anos 1980, este artigo discute a possibilidade de conservar um espaço aberto para a metafísica, na filosofia atual, tendo em vista o modo como Kant reformulou esse campo do saber. Procurando levar a sério a intenção kantiana, eu me baseio nas reflexões do próprio Dieter Henrich e de Christian Thies para apresentar, em linhas muito gerais, um possível formato para essa nova forma de metafísica.

**palavras-chave** metafísica; modernidade; Kant; necessidade da razão; pensamentos de completude; coisa em si

## I. Introdução

Com a publicação de *Fluchtlinien*,<sup>3</sup> em 1982, Dieter Henrich chamou a atenção para uma questão que andava sumida da pauta filosófica desde os anos 60: a possibilidade de desenvolver um pensamento metafísico na atualidade. Rapidamente, surgiram diversas reações da parte dos que consideram a “velha rainha” mais do que superada. Entre elas a de Jürgen Habermas, que, em 1984, publicou uma resenha criticando duramente a pretensão henrichiana de um “retorno à metafísica”: segundo ele, Henrich estaria ignorando uma série de desenvolvimentos históricos recentes, responsáveis por tornar sem sentido qualquer reflexão de aspirações metafísicas – desenvolvimentos como o “desencantamento do mundo”, a “virada linguística” e a “superação do logocentrismo”

Recebido em 14 de março de 2010. Aceito em 22 de abril de 2010.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.87-103, setembro, 2010

(HABERMAS, 2002, pp. 39-44).<sup>4</sup> E a polêmica se desdobraria então em mais dois textos: a réplica de Henrich no artigo “O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas”,<sup>5</sup> que aqui discutiremos em parte, e uma nova resposta de Habermas no texto “Retorno à metafísica: uma tendência na filosofia alemã?”.<sup>6</sup>

Descabendo desenvolver aqui um resumo pormenorizado de cada um dos momentos dessa polêmica,<sup>7</sup> tomarei o artigo de Henrich como ponto de partida para, tendo em vista a reverberação da discussão em muitos livros recentes,<sup>8</sup> repensar novamente essa questão da possibilidade – ou impossibilidade – de um pensamento metafísico no atual cenário filosófico. Nesse sentido, não se trata simplesmente de engrossar o coro dos metafísicos, em sua velha luta contra os anti-metafísicos,<sup>9</sup> mas sim de discutir até que ponto a proposta de Henrich, levada adiante por autores como Christian Thies, não seria perfeitamente compatível com muito do que foi realizado na filosofia contemporânea mais recente, inclusive pelos que se autodenominam pós-metafísicos.

Vale notar desde logo, aliás, que Dieter Henrich, ao contrário de muitos metafísicos “reacionários”, que se servem da velha filosofia para criticar a modernidade,<sup>10</sup> pretende não apenas identificar a metafísica que seria *própria* a essa modernidade, mas acredita que ela seja necessária para dar maior sustentação e credibilidade àquele mesmo projeto moderno de que Habermas é, sabidamente, um dos grandes defensores. E isso, antes de tudo, porque sem ela esse projeto não teria sequer nascido, fosse na pena de Kant, fosse na de Hegel:<sup>11</sup> em ambos, com efeito, há uma concepção de subjetividade que, embora *modificável* à luz dos desdobramentos filosóficos posteriores, não seria contudo *abandonável*, desse ponto de vista, devido a seu caráter fundante no que concerne aos valores centrais do Esclarecimento europeu. Em outras palavras: sem uma concepção relativamente forte e bem delimitada de subjetividade,<sup>12</sup> não seria possível falar, por exemplo, em liberdade, autonomia ou direitos individuais.

E isso é algo que ficaria particularmente claro no pensamento kantiano, o qual, segundo Henrich (e com ele Thies, além deste que aqui escreve), teria estabelecido esse novo território do pensamento metafísico – ainda calcado na subjetividade, conforme a tradição cartesiana, mas liberto do dogmatismo pela instauração do ponto de vista crítico. Neste

sentido, a primeira parte deste artigo será voltada a verificar quais os elementos da filosofia kantiana que são recuperados por Henrich com vistas a caracterizar o que seria, afinal, essa metafísica da modernidade que, à diferença da metafísica clássica – diferença esmiuçada por Christian Thies, e que trataremos na segunda parte do artigo –, nos permitiria seguir a pensar os fundamentos de nossa existência sem incorrer no antigo fundacionismo dogmático – um fundacionismo que Habermas atribui a toda e qualquer metafísica, mas que, segundo entendemos, vale apenas para a sua versão clássica, i.e. a pré-kantiana.

## II. O Kant de Dieter Henrich

Cumpra notar desde logo que, quando falo aqui em um “Kant de Dieter Henrich”, não estou pensando nos textos em que Henrich analisa aspectos da obra kantiana de um ponto de vista historiográfico, focado sobretudo na dedução transcendental das categorias.<sup>13</sup> O que tenho em vista é justamente o Kant que aparece em sua reflexão a partir do supramencionado *Fluchtlinien*, quando Henrich, segundo observado pelo próprio Habermas,<sup>14</sup> deixa de adotar apenas a atitude de historiador da filosofia – que sempre exerceu com extraordinária competência, lembre-se de passagem<sup>15</sup> – e passa a desenvolver uma reflexão filosófica propriamente dita: é no âmbito desta, com efeito, que Kant adquire o papel de fundador da metafísica moderna, tal como explicitado nas tais “Doze teses contra Jürgen Habermas”.

Também não se trata, evidentemente, de reconstruir aqui em detalhes o que seria “o” Kant de Dieter Henrich, mas de tão somente delinear um certo *modo* de ler Kant cujas consequências, a nosso ver, podem ser interessantes no sentido de pensar a natureza e o alcance que ainda podemos atribuir à metafísica. O que se liga diretamente, segundo proposto por Henrich nesse texto, às duas consequências principais, para a metafísica, da assim chamada “revolução copernicana”. O primeiro deles, diretamente derivado do célebre “experimento” de verificar se não seria preferível supor os objetos regulando-se pelo sujeito, ao contrário do que até então se teria feito, consiste em fazer das investigações metafísicas, em sua “primeira parte”,

investigações que dizem respeito ao esclarecimento dos modos de operação do intelecto. Elas são “metafísicas” na medida em que analisam não a construção mesma dos modos de operação, mas sim as *pressuposições a serem levadas em conta* com vistas aos conteúdos que neles devem ser deduzidos. Há uma metafísica, portanto, que está ligada ao *conhecimento de determinação dos objetos*, desde que se possa mostrar que esse conhecimento traz consigo pressuposições acerca de uma constituição fundamental de todos os objetos que não podem ser confiadas à averiguação pela experiência e pela pesquisa metódica. E há uma metafísica “dos costumes” desde que se possa mostrar que já a distinção entre “bem” e “mal” se refere não apenas a proposições normativas, mas envolve *suposições sobre sua condição de validade, sobre aquele que age, portanto sobre pessoas, e sobre as possíveis motivações de seu agir*. (HENRICH, 2009, p. 85)<sup>16</sup>

Tal é, como se percebe desde logo, a metafísica que se identifica com a própria crítica, enquanto empreendimento filosófico voltado a investigar as condições de possibilidade seja do conhecimento científico (primeira *Crítica*), seja do agir moral (segunda *Crítica*), seja ainda do juízo de gosto e da reflexão sobre a natureza segundo um ponto de vista teleológico (terceira *Crítica*). Nesse âmbito, trata-se de tentar entender *como são possíveis*, para falar em termos tipicamente kantianos, certos tipos de juízos que são constitutivos de esferas fundamentais da vida humana: sem a pressuposição de um âmbito à parte, ainda que concebido por mera abstração, onde se possam situar os princípios de tais juízos (suas condições de possibilidade), a sua validade se esvanece no ar e o ceticismo triunfa com facilidade. Quer o denominemos “sujeito”, quer o denominemos “pressupostos da linguagem” – eventualmente projetáveis numa “situação ideal de fala”, como chegou a propor Habermas<sup>17</sup> –, tal âmbito tem de ser pressuposto se quisermos manter alguma confiança em certos valores morais e em uma reflexão sobre o mundo, ou sobre a condição do homem no mundo, que não se reduza a um jogo vazio de palavras.

Quanto a este último ponto, contudo, já passamos àquilo que seria, para Kant, a “segunda parte” da metafísica: aquela em que, asseguradas as bases do conhecimento e da moral em certos princípios fundamentais,

voltam-se a enfrentar as questões cardinais da filosofia clássica – seja no plano das ideias da razão, sob o ideal de uma completude do saber teórico, seja naquele dos postulados da razão prática, sob o ideal de uma completude moral do mundo. Já não haverá, como havia na metafísica pré-kantiana, qualquer pretensão constitutiva em relação aos “saberes” assim adquiridos, mas a compreensão que se tenha formado acerca do ser humano a partir daqueles princípios fundamentais oferecerá um critério regulativo para tomar-se alguma posição relativamente a temas como liberdade, alma e totalidade do mundo (ou, nos termos de Kant, liberdade, imortalidade da alma e Deus). Desse ponto de vista, esta segunda parte da metafísica seria constituída de

temas e caminhos de reflexão de significância inteiramente diversa. Eles não pertencem ao domínio em que os enunciados normativos e de determinação de objetos têm o seu ponto de partida e sua primeira parada, não são pensamentos elementares, mas sim *pensamentos de uma completude*. A esses pensamentos de completude (*Abschlussgedanke*)<sup>18</sup> está ligado o interesse por essa empreitada cujo não-título é metafísica: um interesse que não é profissional, mas se encontra *latente em todo homem*. (HENRICH, 2009, p. 85-6)<sup>19</sup>

Ao falar em “pensamentos de completude”, Henrich certamente não tem em vista uma completude dogmática, que *afirmasse* a totalidade do conhecimento, mas sim uma completude problemática, de matriz kantiana, que é buscada justamente para compensar, como uma espécie de ideia reguladora, o estado de incompletude em que nosso conhecimento se encontra naturalmente. E o que lhes serve de “critério”, como vínhamos dizendo, é justamente esse interesse – Kant falaria também em uma “necessidade (*Bedürfnis*) da razão” – que se apresenta latente em todo homem e que, *habitualmente*, recebe o *nome* de metafísica.<sup>20</sup>

Poder-se-ia dizer, é verdade – é o que diz Adorno, em sua polêmica com Heidegger sobre a “necessidade ontológica” (*ontologische Bedürfnis*)<sup>21</sup> –, que essa necessidade não expressa uma circunstância natural ou universal do ser humano, mas antes uma carência de sentido provocada pelas relações de dominação, instituídas pela racionalidade burguesa e agravadas no mundo capitalista. Se nos lembrarmos, contudo, que Adorno identifica o surgimento da racionalidade burguesa já em Homero, se não antes,<sup>22</sup>

seria preciso aceitar que o “sentido” roubado por essa racionalidade, e cuja falta é tematizada na filosofia e na literatura desde então, estaria no mundo pré-homérico, se não antes – talvez em sociedades tribais pré-simbólicas cuja relação com a natureza, de tipo mimético, impediria o surgimento de qualquer, digamos, “inquietação existencial” nos indivíduos humanos.

Em que pese a retumbância da tese, talvez pudéssemos levar um pouco mais a sério o tal sentimento de necessidade, manifestado por tantos pensadores – de Homero aos dias de hoje –, e verificar por que o seu enfrentamento, a despeito das tantas tentativas “fracassadas” (no que diz respeito a encontrar uma resposta definitiva), é considerado irrecusável. Ou, por outra, por que são considerados irrecusáveis (*unabweisbar*), seja por Kant seja por Henrich a partir de Kant, os tais “pensamentos de completude”:

Tais pensamentos são irrecusáveis por duas razões, as quais se pressupõem reciprocamente: (1) os modos elementares de conhecimento conduzem a *resultados insuperáveis, incompletos e, além disso, em contradição uns com os outros*. (2) Mas nem a razão nem uma vida orientada pela razão podem simplesmente *permanecer nessa incompletude e em tais contradições*. A metafísica da completude (...) é um assunto da razão e, enquanto tal, da humanidade. Devido a esta sua origem, a racionalidade exigida pela metafísica da completude *não está comprometida com que seus pensamentos tenham de ser justificados segundo um procedimento científico de prova*. A razão está em operação mesmo ali onde se pondera sobre qual a melhor resposta, isto é, a mais abrangente e mais coerente consigo mesma, para uma determinada problemática em que se entrecruzam diversos âmbitos de problemas, a demandar cada qual para si o emprego de um método distinto, o qual por sua vez também não pode ser reduzido a um conceito metodológico superior. *Compreensão e interpretação pertencem ao sentido da razão (Vernunftsin) para além daquilo que se pode assegurar por meio de provas, do mesmo modo como prova e crítica também pertencem*. Somente quando desprovida de crítica, e de uma abrangente ponderação dos prós e contras, é que a explicação dos pensamentos de completude se torna um empreendimento temerário, à mercê do arbítrio e da desmesura. (HENRICH, 2009, p. 86-7)

As razões 1 e 2 apresentadas por Henrich configuram justamente aquilo que vínhamos denominando uma “necessidade racional”: salvo talvez na saudosa época da *mimesis*, é próprio de seres dotados de razão *inquietar-se* com a incompletude e, em vista disso, *refletir* sobre possíveis formas de atingir a completude. No fundo, portanto, trata-se tão somente de levar a sério, como mostra o restante da citação, aquelas esferas do pensamento que, já segundo Kant, não operavam por meio do juízo determinante, típico das ciências ou (ainda que de um modo distinto) da moral: a arte, a reflexão de caráter teleológico, a própria religião (interpretada “nos limites da razão”) etc. E de levá-las a sério no interior de uma perspectiva racional: “compreensão e interpretação”, mesmo sem conduzir à constituição de conhecimentos seguros, fazem parte do “sentido da razão” e, assim, podem perfeitamente seguir a receber um, digamos, tratamento racional.

Daí, justamente, o *caráter moderno* dessa metafísica que se apóia em Kant: não se trata de recusar à razão, eventualmente tornada o vilão da história (além da *Dialética do Esclarecimento*, valeria lembrar os casos de Nietzsche e do próprio Heidegger), o seu papel na condução dessas reflexões que se desvencilham do ponto de vista empírico-cientificista, mas sim de *confiar a ela mesma*, numa acepção alargada, as velhas tarefas da filosofia que, após a virada crítica kantiana, já não se confundem com o conhecimento de caráter constitutivo (juízo determinante): se a moral e o direito, por exemplo, têm de ser pensados na chave racional, como quer Habermas (alargando a noção de razão com a idéia da razão comunicativa), *também as questões de natureza metafísica o têm*, segundo Henrich – para, entre outras coisas, não permitirmos que elas sejam monopolizadas pelas religiões ou pelos misticismos em geral. Não se trata, nesse sentido, de dois caminhos inversos, mas antes de ir *mais ou menos longe*, do ponto de vista temático, nessa atribuição de funções à razão e à filosofia: se Habermas quer, de modo minimalista, limitar ao máximo a autonomia do pensar filosófico, Henrich não vai tão longe nesse ponto, reservando à filosofia um papel *ainda central*, no campo dos saberes humanos, mas nem por isso aproximável ao que tinha antes de Kant – quando, aí sim, correspondia à *caricatura* com que Habermas habitualmente se refere à metafísica: pretensão de acessar as verdades últimas; pensamento totalizador e idealizado; conceito forte de teoria; filosofia da consciência como *prima*

*philosophia*; primado da teoria em relação à prática etc (HABERMAS, 2002, pp. 39-44).

### III. Christian Thies: levando adiante e sistematizando o programa de uma metafísica moderna da completude

Para desapontamento de seu leitor, contudo, Dieter Henrich não avança muito no sentido de caracterizar positivamente o que seria essa “metafísica da completude”: mais voltadas a fazer a crítica da posição habermasiana – que, a seu ver, acaba por revelar-se essencialmente “naturalista” e, portanto, positivista –, as “Doze teses” insistem apenas na centralidade da noção de reflexão para a metafísica. Em outros textos seus, como o próprio *Fluchtlinien*, vemos Henrich *praticando* metafísica – notadamente a respeito da subjetividade que, como dito antes, seria indispensável à concepção moderna do mundo –, mas não *explicitando* qual seria a sua configuração elementar. Quem realmente leva adiante essa proposta, segundo entendemos, é Christian Thies, em seu já mencionado livro sobre “o sentido da pergunta pelo sentido”: embora não tome Henrich como “pai” do projeto, reconhece nele o grande “preparador de terreno” para esse tipo de investigação. Ao referir-se à controvérsia com Habermas, de fato, ele afirma:

Na segunda metade do século XX as questões sobre o sentido são vistas como supérfluas, sem sentido ou ideologicamente suspeitas pela maioria dos filósofos em ambos os lados da cortina de ferro. O pequeno escrito *O sentido de nossa existência*, publicado por Hans Reiner em 1960, é recebido como um fóssil. As circunstâncias só se modificariam mais para perto do *fim do século*. Um importante preparador de terreno é Dieter Henrich, cujo ingresso nas questões metafísicas, em meados dos anos 1980, é duramente repellido por Jürgen Habermas. Nos anos seguintes, surpreendentemente, a metafísica despertou o interesse mesmo de muitos pensadores acadêmicos oriundos da filosofia analítica da linguagem. Nos Estados Unidos, ocuparam-se das grandes questões últimas, inclusive aquela acerca do sentido da vida, Thomas Nagel e Robert Nozick, entre outros; na Alemanha se poderiam mencionar os nomes de Georg Meggle e Ernst

Tugendhat. Por meio de tais autores, as perguntas metafísicas pelo sentido foram reabilitadas nas últimas décadas do século XX. (THIES, 2008, p. 83)

Voltando-se então a sistematizar o que seria a metafísica da completude, responsável por tratar de questões como a questão do sentido da vida (que dá título ao livro), Thies procura deixar clara, em primeiro lugar, a *diferença entre a metafísica moderna, que começa com Kant, e a metafísica clássica*, que teria vigorado dos antigos ao classicismo setecentista: enquanto esta tinha a pretensão, para falar em termos kantianos, de determinar seus objetos como se fossem objetos da experiência, aquela abre mão dessa possibilidade (até porque a considera dogmática) e passa a tratar dos seus objetos como aquilo que de fato são: *hipóteses* elaboradas pelo pensamento racional para completar a visão de conjunto, dos conhecimentos e do mundo, que os conhecimentos empíricos deixam incompleta, fragmentária, contingente etc. Hipóteses, contudo, que nem por isso são aleatórias, inscrevendo-se antes em um *debate histórico com todas as filosofias anteriores*,<sup>23</sup> e tendo por critério de validade a *plausibilidade intersubjetiva* que, desde então, i.e. desde Kant, faça com que ela tenha maior ou menor acolhida (porque faça maior ou menor sentido) junto ao público filosófico que tenha conhecimento dessa mesma tradição.

Isso não permitirá, naturalmente, falar em um único conjunto válido de hipóteses (como Kant parecia ainda acreditar), mas permitirá discernir entre um conjunto inteiramente subjetivo, arbitrário, incongruente, mal elaborado etc, e um conjunto *capaz de valer para muito além da subjetividade estrita deste ou daquele pensador isolado*, seja porque muito persuasivo em termos racionais, seja porque muito profundo e estimulante em termos da meditação sobre as questões últimas. Seria possível dizer que Nietzsche e Heidegger, por exemplo, mesmo pretendendo não ser metafísicos, estabelecem reflexões metafísicas sobre o sentido da vida cujo sucesso pode ser medido em função de sua acolhida junto ao público letrado em história da filosofia; e, do mesmo modo, seria possível dizer que Habermas, mesmo também pretendendo não ser metafísico, estabelece uma reflexão metafísica acerca dos problemas de filosofia moral e jurídica cujo sucesso também se pode medir pelo mesmo critério. Faria parte da metafísica moderna, portanto, esse *convívio entre*

*diferentes perspectivas* que se voltam aos temas tradicionais da filosofia sem contudo uma poder-se impor à outra, mas também sem se cair por isso num completo relativismo.<sup>24</sup>

No que diz respeito à *importância* de manter tais temas no âmbito da filosofia, por outro lado, pode-se dizer que ela estaria sobretudo no fato de que as outras formas tradicionais de abordá-los, tais como as religiões, o misticismo e mesmo as artes,<sup>25</sup> tendem ou ao dogmatismo, ou ao apelo místico, ou à falta completa de rigor, ou à descontextualização histórica etc. Não há de ser fortuito, aliás, que Habermas pareça mais inclinado, recentemente – em especial no texto “Agir comunicativo e razão destrancendentalizada” –, a conceder a possibilidade de abordar na filosofia os temas clássicos da metafísica, desde que a partir da matriz kantiana das idéias hipotéticas e reguladoras (HABERMAS, 2007, p. 37 e ss.).

Outra vantagem da filosofia, em relação às demais formas de abordar as questões últimas, estaria segundo Thies no fato de ela procurar estabelecer *pontes entre as diferentes esferas* da vida humana, ao passo que certas outras visões levam muitas vezes a reforçar os abismos (por exemplo, em termos caricaturais, entre a “verdadeira essência do homem” e a “vida moderna cheia de vícios”). Um bom exemplo disso seria a estratégia kantiana do duplo ponto de vista *para pensar a relação entre o plano normativo e o plano descritivo*: por um lado, somos isso que a realidade parece indicar (um animal como qualquer outro etc), por outro somos seres dotados de uma reflexividade racional que nos leva a *cogitar outros parâmetros de ação*, não acessíveis aos demais seres vivos etc.

Procurando sistematizar, então, as características da metafísica moderna, Thies enumera três pontos principais: ela é “aberta, mas não arbitrária” (é preciso, como dito, inscrever-se de maneira razoável no debate das idéias); ela é “sintética, mas apenas intersubjetivamente plausível” (i.e. não se resume a uma análise de conceitos, como na “metafísica” da filosofia analítica, mas também não constitui um conhecimento positivo, tendo apenas esse critério, já por nós mencionado, de uma plausibilidade intersubjetiva); e ela é “orientativa, mas não obrigatória” (fornece idéias reguladoras, que podem pautar nosso agir no mundo, mas não têm qualquer cogência em relação aos indivíduos, tal como gostariam de ter as religiões ou mesmo filosofias dogmáticas) (THIES, 2008, pp. 58-65). Tais seriam,

portanto, os traços fundamentais da “metafísica da completude”, dessa nova forma de metafísica que, inaugurada por Kant, parece hoje passar por um interessante – e a meu ver positivo – reavivamento.

#### IV. Conclusão

De certo modo, toda essa discussão em torno da metafísica diz respeito – daí, espero, a pertinência deste artigo no presente volume – ao modo como lidamos com o legado kantiano na cena contemporânea. Que Kant tivesse a intenção de “colocar a metafísica no caminho seguro de uma ciência” parece algo acima de qualquer suspeita. Desde o princípio, contudo, foram muitos os que quiseram enxergar na “metafísica” kantiana (ao menos na sua primeira parte, diretamente ligada à própria execução da tarefa crítica) uma “não-metafísica”, devido à sua enorme diferença em relação às metafísicas clássicas. Qualquer que seja o *nome* que lhe demos, porém, o que importa é entender corretamente o seu objetivo mais geral. E quanto a este, segundo entendo, os antimetafísicos começaram, também desde o princípio, a deturpar o sentido desse legado quando, na esteira de Hegel, recusaram valor àquela que é a pedra de toque do sistema, a saber, a *distinção entre fenômeno e coisa em si* – que permanece até hoje um dos grandes tabus da filosofia contemporânea. Sequer se cogita, por exemplo, “reatualizar” essa distinção: parte-se do princípio de que qualquer “reatualização” de Kant deve, como uma espécie de ponto de partida, deixá-la de lado.

Se a levarmos a sério, contudo, e procurarmos traduzi-la nos termos mais simples possíveis, trata-se simplesmente de estabelecer uma diferença entre a realidade tal como a apreendemos pelos sentidos (uma acepção muito estrita, portanto) e tudo aquilo que possamos *pensar* para além disso, mesmo que, no mais das vezes, com o objetivo de simplesmente compreendê-la melhor. E o objetivo principal dessa quase banal distinção, segundo Kant não se cansa de frisar, não é de modo algum impedir que pensemos o não-empírico, mas, muito pelo contrário, *impedir que o pensemos empiricamente*, ou seja, que adotemos o ponto de vista empírico estrito como critério único para avaliar todos os produtos de nossa atividade pensante. Negar a distinção kantiana e, por exemplo,

alargar o conceito de empiria, como faz a teoria crítica para chancelar as ciências sociais em detrimento de toda filosofia não vinculada a elas, é justamente o que Kant mais temia quando imaginava o possível avanço do empirismo de tipo humeano: o agir humano é pensado numa chave predominantemente descritiva e a moral é contaminada pela contingência da empiria. Não é fortuito, aliás, que Habermas tenha recorrido à noção de um “transcendental” para poder voltar a pensar adequadamente a moral. Que esse transcendental seja “fraco”, como quer Habermas, pouco importa: o fato é que ele tem de recorrer a um nível de “aprioridade” do discurso que só faz sentido, do ponto de vista kantiano, *se o mundo empírico não for tomado em sentido absoluto*, i.e. se a tão amaldiçoada distinção impedir que se tome o fenomênico pela realidade em si mesma (consequência implícita em todo “empirismo”, “materialismo” ou “naturalismo”). Também Habermas, portanto – é este um dos argumentos de Henrich –, *tem de ter uma metafísica para poder pensar a moral e o direito*.

Caso não aceitemos, assim, o *endeusamento pós-kantiano do empírico*, pode-se resgatar o espírito mais autêntico do kantismo por meio de uma, digamos, “reatualização da coisa em si”. Se ela pode ser vista, como sugerido, simplesmente como uma *abertura para pensar o não-empírico*, então é justamente ela a chave para toda a metafísica moderna, de Kant aos nossos dias: findo o longo reinado despótico do dogmatismo (para usar os termos de Kant no “primeiro prefácio”), passamos a viver – ousemos dizê-lo – a era *democrática do perspectivismo*, i.e. desse filosofar “aberto, mas não arbitrário”, “orientativo, mas não obrigatório”, “sintético, mas intersubjetivamente plausível” de que nos fala Christian Thies, na esteira de Dieter Henrich. Somente assim pode a filosofia sobreviver *como filosofia*, i.e. como o espaço (hoje democrático) em que há milênios essas vozes da razão se fazem ouvir, propondo *respostas não supersticiosas* para questões que nossa natureza nos coloca desde sempre.

Dito isso, permito-me encerrar com uma citação de Kant – extraída, não à toa, dos *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*:

Quem pode suportar que a natureza de nossa alma nos leve à mais clara consciência do sujeito e, ao mesmo tempo, à convicção de que seus fenômenos não podem ser esclarecidos de modo materialista, *sem perguntar-se o que é realmente a alma* e, se nenhum conceito da

experiência é para isso suficiente, sem adotar um *conceito da razão* (de um ser imaterial simples) apenas para este fim, *mesmo não podendo estabelecer a sua realidade objetiva?* Quem pode satisfazer-se com o mero conhecimento empírico, em todas as questões cosmológicas a respeito da duração e grandeza do mundo, da liberdade ou necessidade natural, se toda resposta dada *segundo os princípios da experiência*, não importando por onde comecemos, gera sempre uma nova pergunta, que por seu turno demandará igualmente uma resposta, face à qual ficará novamente nítida a *insuficiência de toda explicação física* para satisfazer a razão? E quem não vê, por fim, face à generalizada contingência e dependência de tudo aquilo que podemos pensar ou admitir *apenas com base nos princípios da experiência*, a *impossibilidade de neles permanecer*, e não se sente compelido, a despeito de todas as proibições, não a perder-se em idéias transcendentais, mas a procurar, *para além de todos os conceitos que se podem fundamentar na experiência*, por tranquilidade e satisfação no conceito de um ser cuja idéia não pode, no que concerne à possibilidade, ser de fato discernida, mas também *não pode ser refutada*, posto tratar-se de um *mero ser do pensamento* sem o qual, no entanto, a razão teria de permanecer para sempre insatisfeita? (KANT, 1995, p. 130-1)<sup>26</sup>

<sup>1</sup> Texto elaborado a partir das notas para a comunicação intitulada “O Kant de Dieter Henrich”, apresentada no “I Colóquio Internacional Leituras Contemporâneas”, da Unicamp, em março do presente ano. Agradeço novamente a Yara Frateschi, organizadora, pela oportunidade de participar do evento.

<sup>2</sup> Doutor em filosofia pela USP, desenvolve atualmente pesquisa de pós-doutoramento, com bolsa da FAPESP, junto ao Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP.

<sup>3</sup> O título *Fluchtlinien. Philosophische Essays* poderia ser traduzido como “Pontos de fuga. Ensaios filosóficos”.

<sup>4</sup> Originalmente intitulado “Rückkehr zur Metaphysik? Eine Sammelrezension” (“Retorno à metafísica? Uma resenha de conjunto”), esse texto seria republicado como apêndice ao livro *Nachmetaphysisches Denken*, de 1988, que tem pelo menos duas traduções para o português: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002 (2ª. ed.); HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004.

<sup>5</sup> Tal texto consta do conjunto de ensaios publicados em 1987 sob o título *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (“Esboços. Ensaio sobre a filosofia atual”), e foi publicado em português, com tradução minha, nos *Cadernos de Filosofia Alemã*, da USP, no segundo semestre de 2009.

<sup>6</sup> Também publicado em *Pensamento pós-metafísico*.

<sup>7</sup> Uma interessante reconstrução do diálogo entre os dois autores pode ser encontrada em HEIDER, P. *Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit*. Freiburg, München: Alber, 1999, pp. 29–37. Também Antônio Martins desenvolve uma boa análise sobre o tema na apresentação à já mencionada tradução portuguesa do *Pensamento pós-metafísico*. Em meu artigo “Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Henrich–Habermas a partir das ‘Doze teses contra Jürgen Habermas’” (*Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jul.–dez. 2009), também desenvolvo uma reflexão mais centrada nesse debate.

<sup>8</sup> Mencionem-se, a título de exemplo, os seguintes autores, todos eles tendo em comum o fato de, como Henrich e Thies, reagirem à “morte por decreto” da metafísica: Richard Schaeffler, sobretudo em *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter*; Volker Gerhardt, por exemplo em *Individualität*; Manfred Frank em *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*; Reiner Wiehl em *Metaphysik und Erfahrung*; Gunnar Hindrichs em *Das Absolute und das Subjekt*; Michael Esfeld em *Naturphilosophie als Metaphysik der Natur*; e Martin Morgenstern em *Metaphysik in der Moderne*.

<sup>9</sup> Seria interessante verificar mais detidamente o quanto a contenda Henrich–Habermas, centrada na oposição subjetividade–naturalismo, faz lembrar a discussão de Kant com os empiristas, notadamente Hume, a respeito dessa mesma questão da sobrevivência da metafísica – cujos livros, não nos esqueçamos, já Hume sugeria lançar ao fogo.

<sup>10</sup> Isso é algo para que o próprio Habermas chama a atenção: “Henrich não participa da grande aliança contra aquilo que em melhores dias se ousava chamar ‘as ideias de 1789’. Compunham essa aliança espíritos tão diferentes como os de Leo Strauss, Martin Heidegger e Arnold Gehlen. (...) Henrich opõe-se a isso, lançando mão de argumentos fortes” (HABERMAS, 2002, p. 21).

<sup>11</sup> Como se sabe, Habermas gerou uma certa polêmica ao apresentar Hegel, no *Discurso filosófico da modernidade*, como aquele que seria o inaugurador desse “discurso” (cf. HABERMAS, 2000, p. 9 e ss.). Não são poucos os “kantianos” que questionam tal afirmação. Entre eles Ricardo Terra, em seu artigo “Notas introdutórias sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas” (TERRA, 2003, pp. 17–25).

<sup>12</sup> O fato de ser forte e bem delimitada não significa que essa concepção de subjetividade não tenha de ser, ao mesmo tempo, suficientemente elástica para adaptar-se a diferentes interpretações localizadas. Quanto a isso, cf. HENRICH, 1982, pp. 125 e ss.

<sup>13</sup> Henrich tem pelo menos três artigos sobre o tema, escritos em diferentes momentos de sua trajetória: o artigo “Die Beweisstruktur von Kants Transzendentaler Deduktion”, de 1973, o livro *Identität und Objektivität*, de 1976, “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, de 1989. Para uma boa análise da leitura que Henrich faz de Kant, tendo em vista esses três momentos distintos, veja-se o artigo “Dieter Henrich,

leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias”, de Soraya Nour e Christian Klotz.

<sup>14</sup> Não sem boa dose de ironia, Habermas diz: “Ora, se ele, que até agora desenvolveu suas próprias ideias apoiando-se em grandes textos, modifica repentinamente o estilo do seu pensamento; se ele rejeita o comedimento no pathos, desiste dos pormenores na intervenção metódica, deixa ir todas as hesitações e abordagens indiretas, a fim de prometer um novo início à filosofia e de renovar sem rodeios a pretensão da metafísica – então é preciso levar a sério essa pretensão.” (HABERMAS, 2002, p. 259)

<sup>15</sup> Basta lembrar, entre muitos outros, o seu grande livro sobre o início do idealismo alemão, de 1.740 páginas, publicado em 2004 com o título *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchung zur Vorgeschichte des Idealismus*.

<sup>16</sup> Grifos meus.

<sup>17</sup> A esse respeito cf. REPA, 2008, p. 96 e ss.

<sup>18</sup> Quanto à tradução de *Abschlussgedanke* por “pensamentos de completude”, cf. a nota sobre isso no artigo em questão (HENRICH, 2009, p. 86).

<sup>19</sup> Grifos meus.

<sup>20</sup> Henrich relativiza a questão do nome utilizando a expressão “não-título” para referir-se à metafísica desde o começo do artigo: não importa como ela se chama, ou o que o nome *parece* implicar (a referência a um “outro mundo” além do físico, por exemplo), mas sim o *tipo* de preocupação teórica historicamente vinculado a ele. Heidegger, por exemplo, fala preferencialmente em “ontologia”, para afastar esse elemento de dualidade por ele percebido na palavra “metafísica”. Mas o tipo de preocupação, segundo Henrich, é o mesmo que animou as reflexões metafísicas ao longo da história – afirmação de que o próprio Heidegger talvez não discordasse.

<sup>21</sup> Cf. ADORNO, T. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, pp. 59 e ss.

<sup>22</sup> Ao menos é essa a perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*. Embora Adorno se mostre menos crítico em relação à racionalidade ocidental na *Dialética negativa*, não nos parece haver grandes mudanças *no que diz respeito à atribuição de uma necessidade ontológica à razão*.

<sup>23</sup> Um autor da cena (relativamente) recente que, a nosso ver, vai numa direção similar, pela importância que atribui ao diálogo com a tradição filosófica, é Hans-Georg Gadamer.

<sup>24</sup> Um autor que reflete sobre o perspectivismo como marca fundamental da filosofia contemporânea é Friedrich Kaulbach, notadamente em seu livro *Philosophie des Perspektivismus*.

<sup>25</sup> Thies, na verdade, enumera cinco desses outros “modos de chegar à pergunta pelo sentido”: mitologias, religiões, artes, cosmovisões de inspiração nas ciências – entre as quais o positivismo e o ateísmo – e sabedorias baseadas em experiências pessoais de vida – caso de muitas religiões orientais (THIES, 2008, pp. 20-36).

<sup>25</sup> Prol, Ak. IV, 351-2. Tradução livre do alemão.

**Referências bibliográficas**

- ADORNO, T. 2009. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ESFELD, M. 2008. *Naturphilosophie als Metaphysik der Natur*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- FRANK, M. 2007. *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GERHARDT, V. 2000. *Individualität. Das Element der Welt*. München: C.H. Beck.
- HABERMAS, J. 2007. *Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. 2000. Tradução de Luiz Repa e Ródnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. 2002 (2ª. ed.). Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. 2004. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina.
- HEIDER, P. 1999. *Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit*. Freiburg, München: Alber.
- HENRICH, D. 2009. “O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas”. Tradução de Fernando Costa Mattos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jul.-dez.2009, pp. 83-117.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchung zur Vorgeschichte des Idealismus*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1987. *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.

HINDRICHS, G. 2008. *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

KANT, I. 1995. *Kritik der praktischen Vernunft und andere kritische Schriften*. Köln: Könenmann.

KAULBACH, F. 1991. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: J.C. Mohr.

MATTOS, F.C. 2009. “Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Henrich-Habermas a partir das ‘Doze teses contra Jürgen Habermas’”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jul.-dez.2009, pp. 55-83.

MORGENSTERN, M. 2008. *Metaphysik in der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*. Stuttgart: F. Steiner.

NOUR, S. e KLOTZ, C. 2007. “Dieter Henrich, leitor de Kant: sobre o fato legitimador na dedução transcendental das categorias”. In: *Kriterion*, vol. 48, n. 115, 2007.

REPA, L. 2008. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular/Esfera Pública.

SCHAEFFLER, R. 2008. *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und neue Gestalt einer Frage*. Freiburg, München: Alber.

TERRA, R. 2003. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

THIES, C. 2008. *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*. Freiburg, München: Alber.

WIEHL, R. 1996. *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.