

O espaço discursivo moderno: ideia e crise

Vinicius de Figueiredo¹

Universidade Federal do Paraná/CNPq - UFPR, Paraná, Brasil

Resumo: Pretendo, nesse artigo, assinalar que a instauração do espaço discursivo moderno, tal como foi formulado por Kant, decorre do giro copernicano em filosofia. A supressão da ontologia coloca como questão a relação entre conhecimento e experiência. Em um primeiro momento, na *Crítica da razão pura*, essa questão é atendida pelo recurso à ideia teológica da metafísica especial, produtora da ilusão transcendental e reabilitada pela crítica como ideia reguladora. Num segundo momento, com o juízo reflexionante estético, esse recurso à metafísica dá lugar à intersubjetividade transcendental, que reenvia ao exercício sadio da faculdade-de-julgar como garante do sentido da experiência. Forma-se, assim, o espaço discursivo aberto e plural, próprio à modernidade, o mesmo que hoje vem sendo questionado como abstrato, ideológico e excludente.

Palavras-chave: Kant; modernidade; metafísica; juízo reflexionante; política.

Abstract: In this article, I want to point out that the establishment of the modern discursive space, as formulated by Kant, stems from the Copernican turn in philosophy. The suppression of ontology raises the question of the relationship between knowledge and experience. At first, in the Critique of Pure Reason, this question is addressed by resorting to the theological idea of special metaphysics, which produces the transcendental illusion and is rehabilitated by critique as a regulative idea. In a second moment, with aesthetic reflective judgment, this recourse to metaphysics gives way to transcendental intersubjectivity, which refers to the healthy exercise of the faculty of judgment as a guarantor of the meaning of experience. Thus, the open and plural discursive space typical of modernity is formed, the same space that today is being questioned as abstract, ideological and exclusionary.

Key-words: Kant; modernity; metaphysics; reflective judgment; politics.

I

Gostaria de comentar nesse texto o que, na falta de melhor nome, designarei o espaço discursivo moderno. Numa definição preliminar, este seria presumivelmente aberto, não sectário, plural e baseado na ideia de que é possível haver diálogo entre posições divergentes. Talvez sua característica mais notória seja a de que ele se quer acessível a qualquer indivíduo, isentando todos os candidatos a atravessá-lo de apresentarem credenciais especializadas ou técnicas. Discernimento e juízo bastariam para transitar nesse espaço, qualificá-lo e reciprocamente ser qualificado por ele.

Nos tempos atuais, de “desigualdade em crescimento” e “ressentimento cultural” (SANDEL, 2020, p. 9), a afirmação de um espaço discursivo com essas características passou a ser vista como ideologia sem referente na realidade. A falta de representatividade nas instâncias de decisão, da cultura e do conhecimento,

1 Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4441-3037>



barrando o ingresso de minorias (ou majorias socialmente discriminadas, como o caso das pessoas de pele negra em países como o Brasil), tem motivado no campo progressista objeções recorrentes ao modelo das democracias liberais, “abertas” apenas em pensamento. Estas tomam boa parte de sua legitimidade do ideário do século XVIII europeu. Hoje, porém, começa a prevalecer a conclusão de que as revoluções burguesas seriam portadoras de um falso universalismo; sua hegemonia não implicou abolir o escravismo moderno nem, tampouco, o complexo que o ensejou, o colonialismo europeu. Evidências desse tipo são lembradas para assinalar que “o universal vai mal – tanto na realidade, como nas ideias, que ora a refletem, ora a determinam” (WOLFF, 2021, p. 9).

Muito, nessas críticas, não é novo. Hegel já havia chamado a atenção para as abstrações do pensamento esclarecido. Na mesma direção seguiu Marx, na denúncia do caráter ideológico da universalidade político-jurídica burguesa. Nos dois casos, porém, a crise terminava infletindo em crítica, o que mantinha viva a ideia de realização da razão universal na realidade, não sem violência. O colapso do comunismo, fenômenos de desestruturação da vida social contemporânea e a ameaça ambiental fizeram com que a própria crítica entrasse em crise. Na “crise da crise”, isto é, de crítica sem horizonte de superação, multiplicam-se análises que elencam os aspectos regressivos do capitalismo globalizado, sem que se avistem pontos de fuga. De outro lado, há a alternativa da saída moral: Francis Wolff em favor da retomada do humanismo ou Michael Sandel, para quem a crise atual se deve à “tirania do mérito” reinante na sociedade contemporânea. Mas é o caso de indagar se bastaria assumir uma postura humanista ou dizer não à meritocracia para reaver o senso de comunidade indispensável para uma política em prol do bem comum.

Meu objetivo é mais modesto e menos polêmico. Quero ensaiar uma aproximação do espaço discursivo moderno, seguindo uma de suas formulações mais relevantes, datada do fim do século XVIII. Seu exame poderá lançar luz sobre a empresa e seus limites, o que nunca é prejudicial para tomadas de posição, quer para um ou outro lado da disputa sobre sua pertinência atual.

II

No desfecho da “Analítica transcendental” da *Crítica da razão pura*, Kant faz um balanço do que até ali resultou do giro copernicano em filosofia. Começa por afirmar ter demonstrado que o entendimento só pode fazer um uso empírico de todos os seus conceitos e princípios *a priori*. Diversamente do uso transcendental, quando o entendimento se reporta a “coisas *em geral e em si mesmas*”, no seu uso empírico o conceito é referido a fenômenos como objetos de uma experiência possível:

“Para cada conceito se exige em primeiro lugar a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que ele se refira. Sem este último ele não tem sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, mesmo que contenha a função lógica para fazer de algum *datis* um conceito. Agora, o objeto só pode ser dado a um conceito na intuição [...]. Todos os conceitos, portanto, e com eles todos os princípios, por mais que também sejam possíveis *a priori*, referem-se a intuições empíricas, i.e., a *data* para uma experiência possível. Sem isso, eles não têm qualquer validade objetiva e não passam de um jogo da imaginação ou do entendimento com suas respectivas representações.” (KANT, *KrV*, B 298)

O trecho é extenso, mas relevante. Através de suas contraposições, assiste-se à abertura de um espaço discursivo não objetivo. Ele é demarcado pela *não aplicação* dos conceitos do entendimento à experiência. É certo que o principal objetivo de Kant nessas linhas iniciais da 3ª Seção (KANT, *KrV*, B 294-315) é outro, consiste em advertir-nos quanto à limitação do conhecimento à experiência, imposta pela crítica ao dogmatismo. Nisto, afinal, reside a grande contribuição da “Analítica Transcendental” para o apaziguamento das disputas metafísicas. Quem é que, tendo logrado atravessar a Dedução Transcendental para certificar-



se de que a validade objetiva das categorias repousa na sua aplicação a fenômenos, estaria disposto, a essa altura, a examinar o que sobra para pensar fora do uso objetivo do pensamento?

É exatamente o que nos convida a fazer Kant. Juntamente com a retomada do argumento que limita os conceitos do entendimento à experiência, o seguimento do passo destaca que esse mesmo *logos* ligado ao entendimento não se limita a seu emprego objetivo. Nem poderia ser diferente. A bipartição da Doutrina Transcendental dos Elementos numa Estética e numa Lógica Transcendentais repousa no fato de que sensibilidade e entendimento, as “duas fontes fundamentais da mente” que estão na origem de nosso conhecimento (KANT, *KrV*, B 74), não podem trocar suas funções. “O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento” (KANT, *KrV*, B 75). Supor que o entendimento, como faculdade dos conceitos, nada possa pensar fora de sua aplicação às intuições sensíveis seria contestar essa diferença originária entre *intuição* e *conceito*, receptividade da sensibilidade e espontaneidade do entendimento. Eis por que a tese da limitação do conhecimento à experiência admite, como contraponto, a investigação acerca do que são os pensamentos, quando permanecem “vazios”.

Notícias acerca desse *logos* lacunar não demoram a comparecer no argumento da 3ª Seção. Primeiramente, indícios negativos: “Por meio de uma categoria pura [...] não se determina nenhum objeto, mas apenas se exprime o pensamento de um objeto em geral segundo diferentes *modis*”. Daí resulta que não se possa falar de uso transcendental das categorias, pois, fora de seu uso empírico, não há “nenhum objeto determinado ou sequer determinável segundo a forma” (KANT, *KrV*, B 304). Na sequência, o ponto revela outro aspecto: “sem as condições formais da sensibilidade, as categorias puras têm um significado meramente transcendental, mas não têm nenhum uso transcendental” (KANT, *KrV*, B 305). Introduz-se subrepticiamente a concessão: apesar de não haver uso <*Gebrauch*> transcendental dos conceitos, eles permanecem dispondo de um significado <*Bedeutung*>. Será mais do que parece à primeira vista. Se o conceito puro possui algum significado independente da experiência, será um equívoco imaginar que há equivalência completa entre *significação* e *objetividade*. Ora, essa era a equivalência pressuposta pela ontologia clássica: considerava-se que o pensamento bem ordenado, pautado pela *atentio*, apreendia a essência das coisas, ignorando que, para tornar-se objetiva, a significação tem de incorporar um elemento plástico, que torne a matéria sensível apta a ser lida como caso desta ou daquela categoria do entendimento. Compreende-se, assim, a solidariedade entre a dedução transcendental dos conceitos do entendimento (isto é, a demonstração de sua validade objetiva) e a apresentação da doutrina do esquematismo; este o nexos que, problematizando a concepção dogmática das relações entre o *logos* e o real, instaura o campo representado pela Analítica do entendimento. Talvez o que passe despercebido, no entanto, é o fato de que, no mesmo gesto em que descarta a ontologia em favor da epistemologia transcendental, Kant prepara a instituição do espaço discursivo moderno.

Para formar ideia disso, convém apontar o que esta evolução irá reservar para a faculdade de imaginar. No passo inicial da “3ª Seção”, aquele já citado em que se insiste acerca da restrição que se segue da diferenciação entre *pensar* e *conhecer*, a imaginação é mencionada só de passagem. Kant apenas afirma que, sem reportar-se à experiência, os conceitos do entendimento “não têm qualquer validade objetiva e não passam de um jogo <*Spiel*> da imaginação ou do entendimento com suas respectivas representações.” Sabe-se que, na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), o belo será definido como “livre jogo” <*freies Spiel*> entre a imaginação e o entendimento. A proximidade entre os textos está longe de ser apenas filológica. Ambos, “Analítica Transcendental” e “Analítica do Belo”, discutem a relação entre entendimento e imaginação, só que sob perspectivas invertidas. No caso da *Crítica da razão pura*, a imaginação fornece o esquema para o conceito do entendimento aplicar-se à multiplicidade dada sob os sentidos. Ela é faculdade mediadora entre o *logos* e os fenômenos, fornece os *meios*



de apresentação para que o pensamento possa objetificar-se como experiência (eis o viés idealista da teoria da experiência de Kant). Já no caso da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, as representações são referidas apenas ao sujeito e “consideradas em relação ao sentimento de prazer e desprazer – este último não constituindo nem fornecendo qualquer conhecimento” (KANT, *EE*, AA 20: 206, trad. p. 23). De um lado, portanto, referência das representações ao objeto; de outro, ao sujeito e a seu sentimento de prazer. Será este o caso examinado por Kant por meio da apresentação do juízo estético.

O que se dá, então, com a imaginação? Liberada da instrução que lhe fornecia a categoria do entendimento, ela divaga. Trata-se de uma clara retomada da dinâmica *não objetiva* do logos da “3ª Seção da Analítica Transcendental”, mas especificada e direcionada agora ao sensível, às percepções que se apresentam sob as formas do tempo e do espaço, sobre as quais a imaginação realiza suas sínteses (apreensão e compreensão). A fim de medir o alcance dessa mudança, convém assinalar, primeiro, a diferença entre juízo determinante e juízo reflexionante. Ao contrário do que se passava no esquematismo transcendental, quando a faculdade de julgar era incumbida de subsumir uma diversidade dada sob as regras do entendimento puro (as categorias) para, através disso, aplicá-las *in concreto* – sem isso, advertia Kant, “ficariam sem qualquer conteúdo e seriam meras formas lógicas” (KANT, *KrV*, B 175) –, no caso do juízo de gosto, deparamos com um esquematismo sem conceito. A representação não é reportada “ao objeto através do entendimento, mas sim ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)” (KANT, *EE*, AA 05: 203, trad. p. 99). A sublinhar: sem essa ligação com o entendimento e sua legalidade, a imaginação não saberia se diferenciar da quimera e da fantasia.

De fato, ao introduzir a cláusula de legalidade representada pela presença (sem conceitos) do entendimento, Kant reúne outra vez as duas faculdades já presentes no esquematismo transcendental da *Crítica da razão pura*, mas a fim de levar às últimas consequências o jogo (ao qual se fazia apenas uma alusão em 1787) que elas mantêm entre si. Com ele, as significações não objetivas, que antes assimiladas ao significado transcendental das categorias e remetiam à lógica formal, ganham outro estatuto. Na reflexão estética, a “não-objetividade” remete à atividade de formalização da imaginação transcendental, na ocasião em que o “ânimo” (ou “mente”, *Gemüt*), desengajado de qualquer compromisso cognitivo, se contenta em entreter-se com suas representações sensíveis. Laborando sobre o sensível, a imaginação, ao invés de subsumir os fenômenos à regra prévia representada pela categoria, apreende e compõe elementos diversos, “atestando” a regularidade e afinidade vigente entre eles. Não que os fenômenos sejam realmente assim, por conta própria. Trata-se, como reza o bom idealismo, de um “*como se*”, introduzido pela operação da imaginação transcendental atuante sob a legalidade do entendimento, o que torna possível comparar a diversidade sensível e, sem perder-se em devaneios, encontrar para ela conceitos empíricos comuns.

Entende-se por que o juízo estético é o paradigma da reflexão pura. No caso do juízo acerca do belo, conta somente a força plástica da imaginação, por meio da qual a matéria, em sua diversidade, se torna forma, isto é, princípio de comunicação. Kant extrai daí uma consequência epistemológica decisiva. Não fosse possível formalizar a matéria dos fenômenos sem, para isso, fazer recurso a conceitos do entendimento – que são, por definição, lógico-categoriais –, não haveria como reconduzir a multiplicidade das representações dadas a noções comuns, a conceitos empíricos como “cavalo”, “árvore” ou “cadeira”, cuja gênese, descobre-se agora, repousa sobre o princípio subjetivo da Reflexão. Isto é, se não dispuséssemos dos *meios de apresentação* consolidados pelo emprego da imaginação – sob a legalidade do entendimento – diante dos fenômenos, nem mesmo as categorias, que exprimem a forma lógica do pensamento, teriam como garantir-se de se aplicam a uma experiência dotada com sentido. O esquematismo sem conceitos, conclui-se disso, vai muito além do esquema que a imaginação transcendental fornece (segundo a doutrina do esquematismo transcendental) a este ou aquele conceito do entendimento, possibilitando “objetivá-lo”, configurando-se



como condição subjetiva que dá sentido à objetividade. O princípio reflexionante da faculdade-de-julgar torna-se a “condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza” (KANT, *EE*, AA 20: 211; trad. p. 28).²

III

Se o princípio da Reflexão da *Crítica da faculdade-de-julgar* responderá ao problema colocado desde a primeira *Crítica* com o desaparecimento da ontologia, por que Kant esperou até 1790 para apresentá-lo ao leitor? Não, como talvez se queira crer, porque não tivesse consciência dele ou não soubesse como respondê-lo. O motivo é mais simples, Kant já tinha à mão uma solução, que irá colocar de lado em 1790, com a descoberta das virtualidades do livre pensar. Essa solução prévia se encontra no “Apêndice à Dialética Transcendental”.

No argumento que refizemos há pouco, vimos que a analítica do entendimento, ao tomar o lugar da ontologia, possibilitava explicar como pensamento antecipa “a forma de uma experiência em geral” (KANT, *KrV*, B 303). No entanto, essa antecipação – baseada no fato de que a ligação de todos os fenômenos naturais repousa sobre as categorias do entendimento – vale somente para a natureza de um ponto de vista *formal*, limitando-se, por isso, às leis em que se baseia uma “natureza em geral”.³ Até aí, nada nos assegura contra a hipótese de depararmos com fenômenos completamente heterogêneos entre si quanto a seu conteúdo. Nesse caso, porém, “não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros, nem mesmo um conceito de gênero ou algum conceito universal, e nem mesmo o entendimento, já que este lida apenas com eles” (KANT, *KrV*, B 681/682).

Observe-se ser este também o obstáculo com que, na “Primeira Introdução” à terceira *Crítica*, se depara Kant, a saber: a constatação dos limites da lógica formal para instituir o procedimento classificatório exigido pela lei dos gêneros.⁴ Na *Crítica da razão pura*, a superação dessa dificuldade passará pela reabsorção crítica da metafísica especial. O recurso à noção de incondicionado, tomado da razão pura, irá assegurar a conformidade entre pensamento e experiência, possibilitando que a epistemologia nascente não faça caso da premissa onto-lógica, conforme a qual o *ser* é isomórfico ao *logos*.

Vai nessa direção a divisão de trabalho entre entendimento e razão, realizada no “Apêndice da Dialética Transcendental”, quanto ao atendimento dos quesitos requeridos para assegurar-nos quanto à possibilidade do conhecimento empírico:

-
- 2 Nos termos de Lebrun, cuja leitura sigo aqui: “Reconhece-se que, previamente ao conhecimento de qualquer regra, há um exercício da razão humana do qual a lógica pura, depois a lógica transcendental, forçosamente escamoteavam a importância” (LEBRUN, 1993, p. 380).
 - 3 “(...) a faculdade pura do entendimento, de prescrever leis *a priori* aos fenômenos por meio de meras categorias, também não se estende a mais leis do que aquelas em que uma *natureza em geral* se baseia, como conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo. As leis particulares, na medida em que se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem ser inteiramente derivadas daí, mesmo que em seu conjunto estejam sob aquelas” (KANT, *KrV*, B 165, trad. p. 148).
 - 4 “À primeira vista, esse princípio [da Reflexão] não tem a aparência de uma proposição sintética e transcendental, parecendo antes ser tautológico e pertencente à mera lógica. Pois esta ensina como se compara uma dada representação com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com as representações diferentes como uma característica para uso geral, elaborar um conceito. Mas ela nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar, como objetos da comparação que teriam muito em comum com ele na forma; essa condição de aplicação da lógica à natureza é antes um princípio da representação da natureza como um sistema para a nossa faculdade de julgar na qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir, através da comparação, todas as formas da natureza que nos apareçam a conceitos (de maior ou menor generalidade)” (KANT, *EE*, AA, 20: 212, trad. p. 28).



“A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não *criando* portanto nenhum conceito (de objeto), mas apenas os *ordenando* e lhes dando aquela unidade que poderiam ter caso expandidos ao máximo, i.e., em relação à totalidade das séries que o entendimento nunca considera” (KANT, *KrV*, B 671)

Se a razão “ordena”, mas não “cria”, é porque as ideias que lhe são intrínsecas excedem, por definição, a experiência. Esta apresenta cadeias de causas e efeitos, permanecendo incongruente com o incondicionado, o qual, no entanto, nem por isso deixa de ser pensado pela razão – o que, ensina o “Apêndice à Dialética transcendental”, é vantajoso e mesmo indispensável ao conhecimento empírico. Kant mostra que apenas este recurso ao incondicionado, tomado da metafísica especial, possibilita sistematizar o conjunto de leis particulares e unificar a heterogeneidade dos fenômenos da natureza. Sem o pensamento do incondicionado, que permite pensar o todo antes mesmo de suas partes, não haveria como postular a “unidade completa do conhecimento do entendimento”, nem haveria meio de fazer do “mero agregado contingente” do conhecimento um “sistema concatenado segundo leis necessárias” (KANT, *KrV*, B 674).

Somos logo advertidos de que esse princípio racional possui caráter regulativo, não constitutivo. Conferindo unidade aos conhecimentos particulares, ele permite “*aproximar* a regra da universalidade” (KANT *KrV*, B 675). Nem por isso a contribuição da razão é menos fundamental, visto que, sem a pressuposição dessa unidade sistemática, “não teríamos nenhuma marca característica da verdade empírica” (KANT *KrV*, B 679), pois os “princípios da homogeneidade, da especificação e da continuidade das formas” (KANT *KrV*, B 686) tomam dessa unidade sistemática *pressuposta* pela razão sua possibilidade de aplicação à natureza. Assim, apesar de a “continuidade das formas” pensada aqui configurar “uma mera ideia para a qual não pode ser mostrado, de maneira alguma, um objeto congruente na experiência” (KANT *KrV*, B 689), sem a atribuição subjetiva dessa unidade racional à experiência, não saberíamos afastar a eventualidade de que a natureza fosse disforme, lacunar e arbitrária. O que previne contra a hipótese do caos é, assim, o recurso à teologia racional:

“Pode-se dizer, então, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se recebessem sua existência de uma inteligência suprema. Desse modo, a ideia é apenas, de fato, um conceito heurístico e não ostensivo, e indica não como o objeto é constituído, mas como nós devemos, sob a sua orientação, buscar a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral” (KANT *KrV*, B 699).

Era o que dizíamos: a descoberta das prerrogativas da livre imaginação na terceira *Crítica* representa, não a descoberta do problema, mas uma resposta diferente a um problema que Kant rebatia, na 1ª *Crítica*, com a solução metafísica do “Apêndice à Dialética Transcendental”. Assiste-se de uma a outra obra a um deslocamento decisivo, que admitiria este comentário: ao invés do recurso à ideia do artífice divino, Kant lançará mão, em 1790, da pressuposição conforme a qual a faculdade de julgar se mostra apta a reconduzir a heterogeneidade dos fenômenos a conceitos empíricos comuns, viabilizando a lei lógica dos gêneros, assim como a especificação e o princípio da indução. A atividade formal da imaginação sobre o sensível passa a assegurar a origem dos conceitos empíricos. De dedutiva e metafísica, a atividade de pensar torna-se inteiramente plástica, garantindo (como princípio subjetivo) que a natureza é conivente com nossa aptidão a conhecê-la.

Se fizermos o balanço do percurso, vislumbraremos como ele se conecta com nossa questão de início, acerca da instauração kantiana do espaço discursivo moderno. Vimos como, na *Crítica da razão pura*, Kant recorria a parâmetros tomados da metafísica especial a fim de assegurar (após o fim da ontologia) a aplicação do logos à experiência. Mas sobre que base essa mesma função reguladora e sistemática poderá ser assumida sem prejuízo pelo princípio da Reflexão subjetiva da 3ª *Crítica*? A alusão ao fato de que a imaginação, no juízo reflexionante, opera livremente (isto é, sem conceito), mas sob a legalidade do entendimento, dá a pista. A atividade formalizante da imaginação é balizada pela pressuposição de que sejamos capazes de nos



compreender sobre o sentido a dar aos fenômenos e leis particulares, sem que, para isso, essa compreensão tenha de apoiar-se em regras prévias à comunicação dos agentes, tomadas da equivalência entre o saber “racional” e o “absoluto” da metafísica especial (devidamente mediado pela crítica). Emancipada, primeiro, da ontologia, em seguida, da teologia racional, a subjetividade crítica, em 1790, inflete em intersubjetividade transcendental, o que é dizer que a condição de aplicação do pensamento à experiência repousa, agora, sobre o *horizonte de acordo* entreaberto pelo uso do entendimento sadio, isto é, pelo exercício compartilhado da faculdade de julgar, apurada pelo exercício da imaginação.

Eis-nos diante da formulação kantiana de uma ideia que esteve em voga no século XVIII. O gosto, supunha-se então, corresponde a uma atividade de julgar que, desprovida de regras prévias, viabiliza consensos. Os pressupostos informais que sustentam a conversação despropositada, mas não menos interessante e duradoura, balizam também os valores em circulação na esfera pública. Kant afirmará que as belas-artistas “fomentam o cultivo das forças da mente para a comunicação em sociedade” (KANT, *KU*, AA: 05: 305/306; trad. p. 203). Comunicar-se que, de seu lado, requer a admissão de um prazer desvinculado do consumo ou de outra inclinação particular do sujeito. De fato, quando se trata de gosto, quem julga “não pode ter como fundamento da satisfação circunstâncias privadas, que só valem para o seu sujeito”, mas tem de voltar-se para o que “também se poderia pressupor em todos os demais” (KANT, *KU*, AA: 05: 211, trad. p. 107).

É, portanto, na possibilidade de uma *linguagem comum*, instituída pelo uso sadio da faculdade de julgar (ou seja, pelo emprego inventivo mas moderado da imaginação transcendental em juntar elementos diversos), que reside a solução que toma o lugar da resposta que o “Apêndice à Dialética Transcendental” fornecia ao desafio de selar o acordo entre pensamento e experiência. Ao invés de reportar-se (em ideia) ao incondicionado metafísico, a *Crítica da faculdade de julgar* aposta na instituição de um campo discursivo compartilhável, capaz de estabilizar a heterogeneidade com que se defrontará o sujeito de conhecimento. Com isso, a subjetividade transcendental inflete em instância intersubjetiva, representada pelo uso da faculdade de julgar, operado pelo “entendimento são” – o *gesundes Verstandes* dos textos antropológicos.⁵ Eis aí instaurado o espaço discursivo moderno, para o qual já apontava a ideia seminal de crítica, quando, em 1781, colocara toda presunção de autoridade sob o crivo livre e público de uma “amadurecida *faculdade de julgar*” (KANT, *KrV*, A XI).

IV

Sem dúvida, essa grande conversação entrou em crise. A constatação por onde iniciamos de que “o universal vai mal” se traduz, sob a ótica dos textos vistos aqui, pela convicção difusa de que o espaço discursivo que Kant considerou *locus* de interlocuções possíveis emperrou, se é que algum dia existiu. Uma objeção considerável, cujo exame comporta aspectos que não poderão ser discutidos aqui. Todavia, visto que hoje não há como apresentar uma mera análise de texto sugerindo coisas pelo caminho sem, por isso, ser confundido com um monge medieval que passa sua existência copiando automaticamente escritos milenares, segue-se, em sete proposições, o que pensou, divagando sobre o assunto, o autor dessas páginas, provocado que foi ao longo do último semestre pelos estudantes da disciplina de “Filosofia Clássica Alemã”:

- 1) Muito Dadá essa afirmação de que jamais fomos modernos.

5 Nisto residiria o momento mais paradoxal do kantismo: “que a *Crítica*, sem modelo e sem exemplo, engendre-se aparentemente nos confins da antropologia, em um ato do espírito familiar à psicologia empirista. Por que o problema da possibilidade da ordem do mundo e da possibilidade do sentido recuou até uma origem tão modesta? Por que o próprio estilo da *Crítica*, nisto que ele tem de aventureiro, imita esse ato transcendental, incerto e semifalho que é o ‘*Reflektieren*’?” (LEBRUN, 1993, p. 388).



- 2) A aposta de que a formalização realizada por qualquer um pode promover a junção significativa de elementos heterogêneos em um discurso é característica da modernidade. Sob esse ângulo, a fala sem prumo nem arrimo, que faz do disparate sua regra, é a senha pós-moderna. O olavismo, por exemplo. Corrosão por dentro da linguagem, discurso informe e imune ao debate. Subversão da legalidade do entendimento sob a qual operava a universalidade *aufgeklärte*.
- 3) Até o século XVIII, “ocidental” era a junção de Roma mais cristandade. Vieram as Luzes e não apenas instauraram a modernidade, como, movidos pelo combativismo anticlerical, reinterpretaram o Ocidente, convertendo-o em sinônimo de emancipação, autodeterminação e crítica. Um modelo aberto, passível de exportação, mas sempre à base de novos confinamentos e exclusões. A Faixa de Gaza como outra face da ocidentalização.
- 4) Se o espaço discursivo moderno fosse tão inócuo como querem fazer crer muitos *influencers* progressistas, de onde provém o ódio atávico que nutre por ele a extrema-direita?
- 5) O francófono não nativo capaz de passar por francês é um caso de não-ser. Não é o que parece, parece o que não é. Nisto personifica a Civilização, definida a partir do século XVIII como afastamento da própria natureza (refinamento). É mais civilizado que o francófono nativo, que permanece idêntico a si mesmo. O periférico conta vantagem por paradoxos.
- 6) Lançamento de *loft* no Batel, nos Jardins ou Botafogo: “Espaço discursivo plural e aberto, não dogmático; decoração em estilo Clinton. Venha viver tudo o que proporciona o fim da metafísica clássica.”
- 7) Fala-se que a modernidade é um *ethos* cultural determinado, que se dissimula como tal sob o véu da universalidade. E se acrescenta: no fundo, há apenas uma enorme variedade de culturas. Ao que se poderia retrucar: aberta a temporada de ofertas, o enxoval moderno cobre todas as concorrentes – e de brinde, emprega professores universitários que sempre saberão criticá-lo.

REFERÊNCIAS

- KANT, Immanuel. 2016. *Crítica da faculdade de julgar* (Tradução: Fernando Mattos). Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes e Ed. Universitária.
- _____. 2012. *Crítica da razão pura*. (Tradução: Fernando Mattos). Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes & Ed. Universitária São Francisco.
- _____. *Kants Werke*. 1902 em diante. Ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>.
- LEBRUN, Gérard. 1993. *Kant e o fim da metafísica*. (Tradução: Carlos A. R. de Moura). São Paulo: Martins Fontes.
- SANDEL, Michael. 2023. *A tirania do mérito. O que aconteceu com o bem comum?* (Tradução: Bhuvli Libanio). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- WOLFF, Francis. 2021. *Em defesa do universal. Para fundar o humanismo*. (Tradução: Mariana Echalar). São Paulo: Edunesp.