

A VIRTUS DORMITIVA DE KANT

(RONDÓ SOBRE A TAUTOLOGIA TRANSCENDENTAL)

*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?
fragte sich Kant, — und was antwortete er eigent-
lich? Vermöge eines Vermögens...*

Nietzsche.

0) — *Nariz-de-cera*

Posta a questão da forma e do conteúdo, criticada a oposição em que estão cindidos, pode-se às vezes dar a fórmula de sua superação: forma é conteúdo. Mas há dois modos de ler essa equação: *forma* (é) *conteúdo*; ou: (forma) é (conteúdo). Com que acentuação se diz, aqui, o mesmo, ou (evocando o *logos* grego) que registro rege, aqui, a *tautologia*? — é a questão que, a seguir, tenta esboçar-se.

1) — *Prelúdio*

Quando vemos (1) uma pomba voando, estamos longe de simplesmente ver. Desenhamos no espaço sua trajetória, armamos um espaço tridimensional para servir de suporte a esse desenho, adivinhamos o movimento das asas, a resistência do ar, e quase estamos vendo, como se tivéssemos olhar de raios-x, o esqueleto da pomba. Ou não seria essa estrutura profunda algo mais superficial que a própria pomba, que *encobre* a pomba: talvez aquele quadro anatômico que vimos numa aula de biologia, no ginásio, e paira agora como um esquema diante de nós? Ou não seriam outras pombas ainda, que vimos outras vezes, no céu ou na tela do artista ou do cinema ou simplesmente na retina de nossa imaginação, atraídas pelo chamariz de um texto literário? Não seriam esses outros pássaros-

(1) Mas nós, quem? — perguntará, com razão, o leitor. Este texto foi escrito inicialmente para ser lido diante de um auditório (Depto. de Filosofia; aula inaugural no ano letivo de 1974); por isso pressupõe formalmente, um locutor e ouvintes, solidários, de certo modo, dentro de uma determinada situação cultural. De resto, em textos escritos, eu, pelo menos, sempre que uso assim a primeira pessoa do plural, tenho a impressão incômoda de estar escamoteando alguma coisa. Mas eu, quem?

fantasma, esquemáticos, vindos de outros textos, que estariam servindo de chaves de leitura, de códigos para lermos esse outro texto. que no começo parecia a simples percepção do voo de uma pomba?

Dessa trama complicada, quem ousaria discernir o “vivido” do “aprendido”, para usar esses termos da psicologia, ou o “real” do “imaginário”, para falar ao modo da crítica acadêmica, ou o “ser” da “representação”, para usar agora os termos da metafísica, todos eles, é claro, entre aspas, pois são também códigos de leitura, são novas redes para caçar o real, mas o “real”, aqui, já cai na rede das aspas e perde sua “realidade”, e assim por diante? — De tal modo que não sabemos sequer imaginar o que seria, para o primitivo ou a criança, a “experiência original” de ver o voo desta pomba, ou melhor, essa outra leitura, diferente da nossa, mas por que não dos mesmos direitos, ou da mesma injustiça?

Percepção de um voo, geometria de uma trajetória, ciência natural, arte, literatura, ciências humanas, filosofia — e não necessariamente nessa ordem —, todos esses sistemas de codificação se tramam, se entrelaçam, todos eles fazem parte ou (quem sabe?) constituem, inventam aquele voo de pomba de um civilizado, de um alfabetizado que vai lendo sem querer, sabendo sem saber, soletrando já contra a vontade: mas será que essa “vontade”, aqui, já não está “querendo” suas devidas aspas? E lendo sem esquecer a gramática, pois eu escrevi primeiro “uma pomba voando” e depois “o voo de uma pomba”, pensando estar vendo a mesma coisa: que vem fazer aqui a categoria metafísica do *substantivo*? Eu *leio*, enfim, o voo da pomba — mas sou mesmo *eu* ou são esses códigos que, afinal, estão lendo? Será que a palavra “eu” também não é passível de aspas?

Eis, pois, uma sugestão do que pode constituir problema, de algo a ser questionado, isto é, dos porquês de interessar à filosofia o problema da *leitura* — ou, para dizê-lo mais modestamente, eis o que poderia tentar-nos a tentar uma leitura da “leitura”: pois já agora guarnecemos de aspas esta segunda palavra, e já pressentimos a primeira ameaçada pelas mesmíssimas aspas.

Para retomar, de outro modo, a generalidade do problema, e com licença de usar aqui, *provisoriamente*, a palavra “texto”: temos diante de nós um texto para ler, um texto que se propõe à leitura. Esse texto se chama “mundo ocidental”, “capitalismo”, “sociedade burguesa”, ou simplesmente “mundo”, aquilo que está aí, ou como se queira — pois acabamos justamente de por em foco a questão do nome, e o foco do nome em questão. Esse texto é cifrado. Esse texto está entrelaçado de interpretações (“leituras”), que se in-

tegram ao texto. atuam sobre o texto, recebem a ação do texto, são formadas e deformadas pelo texto, *são* também texto e contexto.

A palavra “texto” quer dizer tessitura, tecido, trama. Nós próprios, que nos dizemos “leitores”, estamos tramados e tramando nesse texto: urdidos, implicados e complicados. Desafiados, também, em nossa capacidade de decomplicar, ou seja, de explicar. Em nossa aptidão de leitura. Perguntamos, então: que significa ler? Deslindar uma certa trama, uma certa complicação, uma certa *sintaxe*? Diz-se também que um texto é um complexo de significações. Que significa “significar”? Significa (?), justamente: não *ficar* no *signo*. Isto é, fazer sinal para o significado, fazer o gesto semafórico de apontar, indicar, remeter. *Mas a que?* — às coisas, aos objetos, aos significados, em suma, outra vez, àquilo que está aí. Pois logo acodem as “aspas”, para por em questão esse gesto semafórico da *semântica*.

Duas questões, portanto: como o texto se trama, qual é sua textura, quais são as regras que comandam sua urdidura, ou — como decifrar o modo de produção do texto? — Em suma, qual a sintaxe de sua *forma*? Segundo: *a que* o texto significa, para “onde” remete, em que “direção” faz sinal? — Em suma, que diz a semântica de seu *conteúdo*?

E uma velha oposição, viva e ativa aqui: forma e conteúdo — as agulhas e o fio com que a velha metafísica continua tricotando, e nós também, sem querer, emprestamos nossos dedos para tramar, por acaso, sua velha necessidade.

*

* * *

Se não podemos tomar questões tão gerais como ponto de partida, muito menos podemos considerá-las como pacíficas e resolvidas. Por isso estão aqui para servirem de bastidor à interrogação de um texto mais circunscrito. Reduzindo a escala da questão, indagamos de uma *forma*: que é ler um texto de filosofia? — e de um *conteúdo*: em que importa, para o pensamento filosófico, a descoberta do *transcendental*?

Duas questões que soam tão díspares a ponto de exigirem já a formulação desta terceira, que lemos inscrita tacitamente nelas: em que a questão do transcendental afeta a questão da leitura?

E, para isso, tomando desde já um ponto de incidência em Kant — e sabemos que foi ele quem primeiro fez vacilar, no sentido moderno, essa firme oposição metafísica da forma e do conteúdo — já podemos pressentir em que espécie de unidade essa aparente dua-

lidade tenderia a se fundir — a se fundar: isto é, como em alemão (*zu Grunde gehen*), se aprofundar e se afundar. O texto é dos *Prolegômenos*, § 30:

[...] os conceitos puros do entendimento não têm significação nenhuma quando se afastam dos objetos da experiência e querem ser referidos a coisas em si mesmas (*noumena*). Só servem como que para soletrar fenômenos, para poder lê-los como experiência. (2)

É quanto basta para lermos aqui que o *texto*, para Kant, se chama “experiência”, e que o *transcendental*, terra natal das categorias puras, dessas condições de possibilidade da experiência que precedem a priori toda experiência possível, que o transcendental, esse chão independente da experiência que estaríamos tentados a ver como o país das significações puras, funciona, para Kant, como um método, uma *técnica de leitura*. E basta, aqui, lermos isso. Deixando para mais tarde o que isso pode “significar”, ficamos por enquanto com essa mera análise do texto citado. Se isso, agora, basta? Há quem diga que analisar textos, especialmente em filosofia, é um ato de obediência, uma estéril repetição do pensamento do autor, pura *tautologia* como modo de se refugiar debaixo de sua autoridade. Como se o ato de *ler* não fosse em si mesmo problemático, e fosse, por exemplo, simples passagem do texto à “idéia” que ele contém: mas isto, de sua parte, não seria um ato de obediência à tenaz autoridade da oposição forma-conteúdo?

Em vez disso, sair à caça de “significações”, por-se em mira para alvejar todo esse bando de pombas imaginárias, é algo que nem sequer se quer. Vamos, antes, limitar ainda mais o campo de ação (sem nunca esquecer, por certo, o de refração): tomar como ponto de partida, e talvez de retorno, um texto de Nietzsche sobre Kant. Mas não se *trata de* Nietzsche, ou de falar “sobre” Nietzsche, mas, no máximo, de ler “através” dele. Até, se quisermos definir a’go como “tema” ou “assunto” — assumir então essa categoria — o texto servirá de guia para pensar na filosofia crítica e no idealismo transcendental pós-kantiano ou, mais precisamente, para traçar uma indagação sobre o que significa a’go como a “tautologia transcendental”. E, para isso, perguntar, par a par, qual a *síntaxe* deste texto e o que é aquilo para onde aponta sua *semântica*.

(2) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik*, primeira edição (1783), p. 101. Consultado na edição de Karl Schulz, Verlag von Philipp Reclam Jun., Leipzig, 1888, à Biblioteca do Departamento de Filosofia (USP), exemplar que pertenceu a João Cruz Costa.

É, pois, como se tivéssemos traçado três círculos concêntricos, do mais amplo ao mais estreito, mas *concêntricos*, para descobrir talvez, no final, que esse centro, justamente, é móvel, está em toda parte e em parte nenhuma.

2) — *Mote*

O texto é de 1885 e está no aforismo 11 de *Para além de bem e mal*, ou seja, em seu primeiro capítulo, que se chama, precisamente, *Dos preconceitos dos filósofos*. Não se trata aqui de analisar o aforismo inteiro, mas convém lembrá-lo por inteiro, ouvindo, primeiramente, o que nele se diz (3):

Parece-me que agora, por toda parte, há muito empenho em desviar o olhar da influência que Kant exerceu propriamente sobre a filosofia alemã e, em especial, passar prudentemente de esquelha por sobre o valor que ele outorgava a si mesmo. Kant se orgulhava, antes de tudo e em primeiro lugar, de sua tábua de categorias; ele dizia, com essa tábua nas mãos: "Isto é o mais difícil que jamais pôde ser empreendido pela causa da metafísica." — Mas entenda-se esse "pôde ser"! ele se orgulhava de ter descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos a priori. Digamos que se enganou nisso: mas o desenvolvimento e brusco florescimento da filosofia alemã decorre desse orgulho e da competição de todos os mais jovens para, onde possível, descobrir algo ainda mais orgulhoso — e, em todo caso, "novas faculdades"! — Mas prestemos atenção; já está no tempo. Como os juízos sintéticos a priori são possíveis (möglich)? perguntou-se Kant, — e o que respondeu ele propriamente? Em virtude de uma faculdade (Vermöge eines Vermögens) (4): mas, infelizmente, não com três palavras, mas

- (3) Destaquei, no texto, as partes que irão interessar diretamente aqui. Em notas, acompanham os comentários indispensáveis para que não se perca, nessa tradução feita em casa, toda a riqueza léxica do original, que faz parte, sem dúvida, daquilo que mais importa, também aqui.
- (4) Nietzsche lida com o jargão kantiano lendo nas palavras todas as virtualidades que elas têm na língua. Esse é um dos aspectos da leitura que se denomina "filológica". Se parece haver nisso uma ingenuidade em relação às "intenções do autor", é no sentido do código de interpretação cuja abreviatura é a expressão "vontade de potência". Assim, temos aqui uma aproximação entre *möglich* (possível) e *Vermögen* (faculdade), remetendo à sua confluência com o sentido do verbo *mögen*. Verbo de tradução extremamente difícil, cujo sentido talvez possa ser indicado pelo uso: *es mag sein* (pode ser, talvez); *ich möchte* (eu gostaria, eu quisera), *ich mag (es) nicht* (não gosto disso), *möchte er bald kommen* (oxalá ele venha logo); mas o essencial

de um modo tão circunstanciado, tão respeitável, e com um tal dispêndio do senso alemão de profundidade e de encaracolado, que não se percebeu a cômica *niaiserie allemande* (5) que se esconde em uma tal resposta. Ficou-se até mesmo fora de si com essa nova faculdade, e o júbilo chegou ao auge quando Kant descobriu ainda por cima também uma faculdade moral no homem: — pois naquele tempo os alemães ainda eram morais, ainda não tinham nada de “realismo político”: — Chegou a lua de mel da filosofia alemã; todos os jovens teólogos do Instituto de Tübingen (6) correram mais que depressa para as moitas — todos à caça de “faculdades”. E o que não se achou — naquele tempo inocente, rico, ainda juvenil do espírito alemão, em que o romantismo (7), essa fada malvada, tocava e cantava por todos os lados, naquele tempo, quando ainda não se sabia evitar de confundir “achar” e “inventar” (8)! Antes de tudo, uma faculdade para o “supra-sensível”: Schelling batizou-a de intuição intelectual, e com isso veio ao encontro dos apetites mais caros aos corações de seus alemães, no fundo ainda ávidos de devoção. A todo esse movimento desenvolvido e exaltado, que era juventude, por mais ousadamente que se disfarçasse em conceitos cinzentos e senis, não se pode fazer maior injustiça do que tomá-lo a sério e mesmo tratá-lo, talvez, com indignação moral. Basta, ficaram mais velhos: o sonho bateu asas e voou (9). Chegou um tempo em que esfregaram os olhos: e hoje ainda os esfregam. Tinham sonhado: e antes de todos, em primeiro lugar — o velho Kant. “Em virtude de uma faculda-

para entender esse sentido, é notar que, do mesmo modo que *werden*, com infinito, dá o sentido de futuro, *mögen* funciona na maioria dos casos também como auxiliar, para dar, com infinito, o sentido do *condicional*: *ich möchte sagen* (eu diria). É no nível rarefeito dessas significações que Nietzsche situa a tautologia (ou trivialidade) da resposta kantiana.

- (5) Nietzsche costuma traduzir *niaiserie* por *Einfalt*, que quer dizer “simplicidade”, “singeleza”, no sentido em que se fala de uma pessoa “simp'lória”.
- (6) Tornaram-se conhecidos, mais tarde, estes três jovens estudantes, que foram colegas e amigos nos cursos de teologia de Tübingen: Schelling, Hölderlin, Hegel.
- (7) — *die Romantik*; em alemão, o gênero é feminino. Isso explica o apelido de “fada”. Sabe-se, de resto, a conotação que tem, em Nietzsche, o gênero feminino de entidades abstratas (*a metafísica, a verdade*).
- (8) *finden, erfinden*. Em português, também, o sentido antigo de “inventar” é, como em latim, “achar”, “encontrar”.
- (9) Nietzsche: “*der Traum verflog*”; John Lennon: “*the dream is over*”; Gil: “o sonho acabou”; Raimundo Corrêa: “Assim dos corações onde abotoam / Os sonhos, um a um, céleres voam, / Como voam as pombas dos pombais”.

de” — ele tinha dito, ou pelo menos pensado. Mas isso é uma resposta? Uma explicação? Ou não é, em vez disso, apenas uma repetição da pergunta? Como o ópio faz dormir? “Em virtude de uma faculdade”, ou seja, da *virtus dormitiva*, responde aquele médico em Moliere,

quia est in eo virtus dormitiva, ?
cujus est natura sensus assoupire. (10)

Mas isso são respostas de comédia, e é tempo, afinal, de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”, por uma outra pergunta: “por que é preciso a crença em tais juízos?” — ou seja, de conceber que para fins de conservação da essência de nossa espécie tais juízos têm de ser acreditados como verdadeiros; com o que, naturalmente poderiam ainda ser juízos falsos! Ou, para dizê-lo mais claramente, e de modo mais grosseiro e radical: juízos sintéticos a priori não deveriam de modo algum “ser possíveis” (11): não temos nenhum direito a eles, em nossa boca são puros juízos falsos. Só que, por certo, é preciso a crença em sua verdade, como uma crença de fachada e uma aparência, que faz parte da ótica-deperspectiva da vida. Para, por último, pensar ainda no desconmunal efeito que “a filosofia alemã” — entende-se, ao que espero, seu direito às aspas (12) — exerceu na Europa inteira, não se duvide de que uma certa *virtus dormitiva* teve participação nisso; estavam embevecidos, entre os nobres ociosos, virtuosos, místicos, artistas, cristãos de três quartos e obscurantistas políticos, de terem, graças à filosofia alemã, um antídoto contra o ainda prepotente sensualismo que transbordava do século anterior para este, em suma — “*sensus assoupire*”...

3) — Glosa

Sabe-se, ao contrário, que Kant pensa a descoberta da filosofia crítica como um *despertar*, e ninguém desconhece esta célebre passagem do prefácio dos *Prolegômenos*:

- (10) Esta frase, em latim macarrônico, é a resposta dada por uma personagem de *Le Malade Imaginaire*, a um exame na Faculdade de Medicina: “porque há nele uma faculdade dormitiva, cuja natureza é entorpecer os sentidos”. *Assoupire* é simplesmente a latinização cômica do francês *assoupir* (entorpecer); no original de Molière, encontra-se: “*sensus amodorrativa*”.
- (11) Aqui, *möglich* no sentido de “toleráveis”. O sentido: “deveriam ser absolutamente intoleráveis”.
- (12) Aspas se diz, em alemão, *Gänsefußschen* — literalmente, “pézinhos de ganso”. — A ironia é também um pouco profética, quando se sabe a espécie de marcha militar, chamada “passo de ganso”, de que se orgulhava o exército do 3.º Reich.

Confesso livremente: foi justamente a advertência de David Hume [que interpelou a razão, sem resposta, sobre o direito que ela tem à vinculação de causa e efeito] que pela primeira vez, há muitos anos já, interrompeu minha modorra dogmática e deu a minhas investigações em filosofia especulativa uma direção inteiramente outra. (13)

E o que vem dizer o texto que lemos? Vem, justamente, despertar a suspeita de que este despertar é uma ilusão, de que com ele se passa a um sono mais profundo, ou se começa a sonhar. Trata-se, então, de despertar do sono dogmático para cair no sono tautológico, mais entorpecedor ainda do que o ópio real da metafísica pré-crítica? — e, uma vez que a virtude dessa faculdade é seu caráter *transcendental*, este não passaria de uma “niaiserie”, redobro inócuo da experiência, jogo de palavras matreiro e ingênuo cuja forma de decidir a questão é deixá-la intacta?

— Como são possíveis juízos sintéticos a priori?

Se a resposta consiste em um juízo sonsamente analítico — “—*Vermöge eines Vermögens...*” — em virtude de uma virtude, pelo poder de um poder, em suma: são possíveis porque são possíveis — a própria pergunta se neutraliza como questão, perde sua problematicidade e se dissolve na tranquilidade do senso comum, que pode então dormir em paz. Perpétua.

Nietzsche, portanto, tem razão (se é que “ter razão” é uma categoria válida aqui) contra essa resposta que isenta o pensar de toda periculosidade e dissimula, sob a aparência de um gesto subversivo, um retorno conformista às evidências da reconhecimento. Se o transcendental, como *descoberta*, se reduz à dimensão de uma tautologia, como não se lembrar de uma outra tautologia, mais remota, inscrita em seu próprio nome? *Transcendental*, na linguagem da filosofia medieval, é justamente o predicado que não acrescenta nada a seu sujeito, o predicado propriamente analítico, o predicado *tautológico*. Não há apenas homonímia, então. A mesma palavra não diz duas coisas, mas a mesma.

E é fácil deslizar para o veredicto (se é que “veredicto”, o verdadeiramente-dito, o juízo definitivo, é uma categoria válida aqui):

(13) Kant, *Prolegomena*, 1.^a ed., p. 13; ed. Reclam, p. 34. “Sono dogmático” é a tradução consagrada; mas a palavra usada por Kant é *Schlummer* (equivalente ao inglês *slumber*, cf. Lovecraft, “Through the gates of deeper slumber”), que significa sono pesado, letargia, ou, mesmo, *modorra*.

toda a reformulação kantiana das noções de *possibilidade* e de *faculdade*, *Möglichkeit* e *Vermögen*, reduzidas agora a seu optativo radical *mögen*, não passa de uma brincadeira. E, com isso, toda a filosofia crítica, que tem seu estatuto *definido* por essa reformulação, pois é ela que torna possível o ponto de vista transcendental, não passa de um jogo de palavras inofensivo, ou pior, ofensivo, pois serve às forças que o ressentimento mobiliza contra a vida, quando seu nome passa a ser: “imperativo categórico”.

É possível contentar-se com isso? Adotar, a partir de Nietzsche, essa leitura da resposta kantiana e, assim, como um juiz categórico, repudiar seu significado e condenar suas consequências filosóficas? Eis a crítica de Nietzsche a Kant, e eis Kant destruído — diria esse juiz. Mas já lemos no texto acima que não há lugar para nenhuma condenação moral, e foi o próprio Nietzsche que introduziu em filosofia a oposição entre “ser juiz” e “ser justo” (14). Resta pensar: entre Kant e Nietzsche, não se faz justiça a nenhum dos dois encampando simplesmente essa crítica e pensando desmontar com ela uma autoridade, quando se está simplesmente usando da *autoridade* de Nietzsche para descartar-se de Kant e para *confirmar* que não se deve pensar debaixo de autoridade, e sob tutela de autor. Nietzsche viria aqui, com essa mesma “autoridade” (a autoridade do texto), *desautorizá-la*:

Observando com mais precisão, nota-se que a maior parte daqueles que têm cultura deseja ainda hoje, de um pensador, convicções e nada além de convicções, e que somente uma pequena minoria quer certeza. Aqueles querem ser arrebatados fortemente, para com isso obterem para si próprios um aumento de força; estes poucos têm aquele interesse pela coisa mesma, que não visa a vantagens pessoais, nem mesmo ao mencionado aumento de força. É com aquela espécie, amplamente preponderante, que se conta por toda parte onde o pensador se comporta e se designa como gênio e, portanto, assume a expressão de um ser superior, ao qual compete autoridade. (15)

Procuremos então entender essa primeira leitura, que adere tão prontamente ao que lhe parece ser a “convicção” de Nietzsche e vê na resposta kantiana a neutralização da pergunta. Ela faz sistema com uma certa leitura de Kant: a que o toma em seu resultado sistemático, como uma *doutrina* idealista. O conhecimento deve limi-

(14) *Humano, demasiado humano*, II volume, I — *Miscelânea de opiniões e sentenças*, aforismo 33: *Gerecht sein wollen und Richter sein wollen*.

(15) *Humano, demasiado humano*, aforismo 636.

tar-se à experiência, que é constituída de fenômenos, e não de coisas, e por isso o metafísico, o “além-da-natureza” (a alma, o mundo, Deus), não pode ser objeto de nenhum conhecimento. Mas, por isso mesmo, o “espírito” é mais real que a “matéria”, que essa tênue matéria que é o mundo físico da sensibilidade, e por isso dita leis à natureza, simples conjunto de fenômenos, e não de coisas. Por isso encontra em si mesmo, além do sensível, no “supra-sensível”, uma legislação mais alta. Assim, nessa aparente justificação do ceticismo, o cético mais desconfiado descobriria logo que foi embaído: a demolição da metafísica — como *doutrina* da alma, do mundo e de Deus — é logo traída por sua própria reconstrução mais sólida em termos de lei moral — a boa-vontade, o mundo dos fins e o Bem Soberano.

Isto significaria, numa leitura polêmica: — O desafio de Hume ao dogmatismo é aceito por Kant em nome do dogmatismo, e todo o empreendimento da *Crítica* consiste em restaurar sua verdade e em reafirmá-la contra o ceticismo. A *Crítica da Razão* é, no fundo, uma apologia da razão, e aliás da razão clássica, do racionalismo.

Ora, Kant fala sério ao externar seu reconhecimento por Hume, toma seu partido contra o dogmatismo ao interpelar, com ele, a razão e, se não quer segui-lo até o fim, se não dá ouvidos a suas “conclusões”, não é por timidez, mas, como diz o prefácio dos *Prolegômenos*, porque essas conclusões “provinham meramente de que ele não se representava seu problema por inteiro” e só o tomava “por um de seus lados”: porque, enfim, diante desse “pensamento fundado, embora não desenvolvido”, Kant quer levá-lo “mais longe do que o homem perspicaz ao qual deveu a primeira centelha dessa luz” (16). E seu primeiro ato é radicalizar a crítica cética: não é somente a noção de causalidade, mas também todo juízo sintético a priori, que não pode ter sua origem na experiência.

Sendo assim, restaria dizer que Kant procura, e forja com habilidade, um compromisso entre o ceticismo decorrente do pensamento empirista e o dogmatismo da tradição racionalista, obrigado que foi a aceitar as objeções irrefutáveis que vinham de um lado sem querer abrir mão das seguranças do outro. É assim que lemos nos manuais que Kant, com a filosofia crítica, concilia empirismo e racionalismo. O cético e o crítico, porém, já nas duas atividades que trazem inscritas em seus nomes (*sképtomai*: examinar, sem tomar partido; *kríno*, separar, cindir, escolher), dão o tema da diferença de atitudes que os opõe, como se opõe a indecisão à decisão, a *sképsis* à *krísis*. E já nessa oposição nominal ao ceticismo, o ceticismo põe à mostra o que traz, propriamente, de *crise*: em vez do

(16) Kant, *Prolegomena*, 1.^a ed., p. 13, ed. Reclam, p. 35.

hábil ecletismo que lhe é atribuído pelos manuais, há a tal ponto em Kant o sentimento da descoberta, de ter encontrado algo radicalmente novo e inédito, que até mesmo a pertinência daquela oposição pertinaz entre ceticismo e dogmatismo empalidece. Em vez de conciliar e atender a todos, a Crítica vai rejeitar a ambos, *lado a lado*, debaixo da *mesma* censura.

Sobre esta relação com o ceticismo, que nada tem de defensiva, o melhor comentador de Kant é ainda Fichte, ao escrever, em uma das notas da doutrina-da-ciência de 1794:

Algo diferente [do ceticismo sistemático, que é uma contradição e ninguém leva a sério] é o ceticismo crítico, o de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que põe a mostra a insuficiência dos fundamentos [encontrados] até agora, e justamente com isso sugere onde se encontram outros, mais seguros. Com ele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, pelo menos na forma — e conhece mal os interesses da ciência quem nega ao cético perspicaz a atenção que lhe é devida. (17)

“Perspicaz”, aqui, como no texto dos *Prolegômenos*, é *scharfsinnig*, isto é, “de sentido aguçado”, ou, em português, “de olhar penetrante”, e assim o cético vê mais fundo, denuncia os fundos falsos e aponta o caminho para se ir mais fundo. Mas esse caminho, por sua vez, já leva a ultrapassar o cético e a separar-se dele. Fichte observa:

Assim ceticismo e o criticismo seguem cada um seu próprio caminho e ambos permanecem fiéis a si mesmos. É muito imprópriamente que se pode dizer que o crítico refuta o cético; ao contrário, admite o que ele pede e mesmo mais do que pede; e simplesmente limita as pretensões que o cético, exatamente como o dogmático, emite quase sempre quanto a um conhecimento das coisas em si, mostrando que [essas pretensões] não são fundadas. (18)

(17) Fichte, *Sämtliche Werke*, volume I, p. 121. O grifo, meu, para acentuar um certo uso da oposição forma-conteúdo. Que Fichte seria o último a se deixar embair por ela, é o que indica esta própria definição nominal do saber, e aliás como “certeza”, e não como “convicção”, que consiste justamente no apagamento da oposição: “Saber com certeza (*gewisz wissen*) é ter uma visão que penetra (*eine Einsicht in*) a inseparabilidade de um conteúdo determinado com uma forma determinada” (*Conceito da doutrina-da-ciência*, S.W., I, 51).

(18) Fichte, S.W., I, p. 388-389.

Longe, então, de aderir ao dogmatismo contra o ceticismo, a Crítica denuncia o que há de *dogmático* no próprio ceticismo. E, melhor do que opor ao dogmatismo uma simples negação, como faz o ceticismo, que nega o acesso aos objetos supra-sensíveis, continuando (dogmaticamente) a aspirar por eles, a querer ter acesso a esse “lugar” vazio, o criticismo nega a *objetividade* desses “objetos”: em “lugar” do objeto ilusório da metafísica, ele não pensa um *lugar* vazio, mas um *vazio* de significação.

Aquilo de que se acusa a *Crítica* — negar que se possa chegar a esses objetos (Deus, mundo, alma) pe'lo conhecimento, e tomar um atalho pela crença — é justamente o que o criticismo diz aqui contra o ceticismo: embora cético, perscrutante, perquiridor, ele continua dogmático em suas pretensões e aspirações. E para entender quão pouco desse ceticismo Nietzsche autorizaria que se visse em seu texto sobre Kant, basta lembrar o que também ele diz do ceticismo (na forma do pessimismo, que alcança toda sua virulência negadora sob o nome de *niilismo*): que é preciso ultrapassá-lo *passando através dele*.

O que vem a ser, então, essa novidade radical, que escapa, por incomparável, à polêmica entre dogmatismo e ceticismo? Nietzsche traduz *Vermögen* por *virtus*. Tradução que, talvez, poderia apontar em direção de uma possível compreensão da noção kantiana de “possibilidade”. Bastaria que tentássemos, seguindo essa indicação, traduzir *Möglichkeit* por *virtualidade* (isto é, para usar os termos aristotélicos, por “potência”, em oposição ao “ato”) e acompanhar os meandros abertos por essa permutação, ao nível das significações. As categorias, os conceitos puros do entendimento, são juízos sintéticos que operam como condições da *virtualidade* da experiência (não de sua *atualidade*): mas nada pode ser atual sem antes (isto é, *a priori*) “ter sido” virtual. *Desse modo* (em resposta à interrogativa: “como?”) são virtuais os juízos sintéticos *a priori*. Aqui está, portanto, a tautologia: é virtual aquilo que virtualiza, possível por ser condição de possibilidade. E a dedução das categorias consiste em mostrar que, sem elas, é impossível a experiência. Ou: não há objeto da experiência antes da experiência, e é no mesmo ato que experiência e objeto se tornam possíveis. O mesmo, dito agora em termos de um balanço metafísico, é que a relação de *tempo* na passagem entre a potência e o ato é posta em suspenso aqui: o que há de *transcendental* nas categorias, o que está além da experiência, não é nada mais que essa *virtualidade* da experiência. Dizer, então, que o transcendental é o virtual, isto é, o atual em *potência*, é dizer, mas sem esquecer o sentido aristotélico do termo, que o possível é a potência do real, que nesse possível não há nenhuma (prévia) *posse*.

E isso já não justificaria dizer-se que o real, o empírico, é uma atualização, uma exteriorização de potência?

Lendo, pois, esse “possível” como *virtual*, e a faculdade dos juízos sintéticos a priori como *virtus*, será possível indicar em que isso importa, quanto à mudança de registro ocorrida na noção de *significação*. As categorias servem para ler os fenômenos como experiência: esse é o seu *uso*. Mas, como potência de leitura, elas precedem seu texto; *remetem à experiência*, fazem sinal em direção à experiência, *antes da experiência*: essa é sua *significação*. E esta distinção entre uso e *significação* (Kant dirá, textualmente, que as categorias tem um uso *empírico* e uma *significação transcendental*) é o que permite falar, agora, de *significações vazias*. É disto que se trata quando surge o pensamento de uma *significação ampliada* das categorias, sem a restrição do esquematismo:

De fato resta, sem dúvida, aos conceitos puros do entendimento, mesmo depois da separação de toda condição empírica, uma significação, mas apenas lógica, da mera unidade das representações, às quais porém não é dado nenhum objeto, portanto também nenhuma significação que pudesse fornecer um conceito [Kant corrige, Nachträge LXI, para: um conhecimento] do objeto. (19)

Isso é fundamental, sob vários aspectos.

1. A natureza, como único texto, é o limite de toda leitura; mas a virtualidade dessa leitura, o código de leitura, continua a ter sentido fora desses limites. O conceito puro *remete* a objetos, sua *significação* é o “objeto em geral”, a forma-objeto, a objetividade. Mas é apenas essa forma da objetividade que ele conserva ainda, na ausência do objeto. Desse ponto de vista, a demolição da metafísica é inevitável: essa pretensa ciência do supra-sensível pretende conhecer objetos fora dos limites da experiência, ler o supra-sensível como um texto que tivesse um conteúdo; mas ele não *pode* ser, por sua vez, texto e, se fosse, seria um texto *vazio*.

2. O conceito, o código, é uma *virtualidade* de leitura; é isso que está *a priori*, essa é a *significação* do supra-sensível: e com essa nova distinção entre o sensível e o supra-sensível, como texto e sentido, vacila a pedra angular da metafísica, a prova ontológica, que estava assentada sobre a passagem do conceito à existência. Dizer que a idéia de Deus acarreta o ser de Deus é postular um objeto onde não é possível nenhuma “objetividade”. Dizer, ao contrário,

(19) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 147, B 187

que as condições de possibilidade da experiência são as condições de possibilidade do objeto da experiência, é dizer simplesmente que a “objetividade” é a condição para haver “objeto”. É nesse mesmo sentido que a filosofia transcendental se caracteriza, também, por dizer que o ser não é um predicado: a existência do objeto não acrescenta nada a seu conceito. A significação substância, por exemplo, com que se lê o mundo empírico, não significa, fora do mundo empírico, nenhuma existência substancial; isto é, não perde seu sentido, não se torna absurda, mas é apenas uma significação (já se entende: vazia). E a “metafísica futura”, depois desses prolegômenos, já não será mais uma indagação sobre objetos (“coisas”...) transcendentais, mas sobre significações transcendentais: não há nem pode haver uma *doutrina* idealista kantiana, um conhecimento do “espírito”, com a afirmação teórica de sua preponderância sobre a “matéria”. Se a revolução copernicana é irreversível, é por não permitir o retorno dos velhos fantasmas, nem mesmo pelas portas dos fundos.

3. E é também nesse sentido que se modifica a distinção clássica entre o possível (isto é, o virtual) e o real (isto é, o efetivo, o atual). O possível é, por um lado, o real vazio, isto é, o conceito sem objeto, a significação sem significado: por isso, para Deus (isto é, na definição negativa que é a única que se justifica, agora: para um ser cujo conhecimento fosse a produção de seus objetos, cuja intuição não fosse sensível, para o qual não existisse a condição restritiva do esquematismo) — não há possíveis: para esse ser, incognoscível, literalmente *inconcebível* (*unbegreiflich*), cuja existência não é afirmada nem negada, não existem significações. Ao contrário, quando Leibniz, por exemplo, fala do melhor dos mundos possíveis, *possível* “significa” um ser ausente; os possíveis (que também são “mundos”) são candidatos à existência, armazenados em algum depósito supra-sensível. Um acervo de mundos coesos e coerentes, dos quais Deus escolheu o melhor, como na imagem de uma biblioteca metafísica. E essa imagem está explícita no texto da *Teodicéia* em que Teodoro é levado em sonho a conhecer a pirâmide de base infinita, chamada “Palácio dos Destinos”, em que cada andar é um mundo possível, para se convencer de que o *existente*, que está no topo da pirâmide, é o melhor de'es. É Pallas Athena, guardiã dos possíveis, que lhe serve de guia e lhe descreve a gestão divina do mundo como uma estranha “digestão” de mundos:

Há [neste edifício] representações, não somente do que acontece, mas ainda de tudo o que é possível; e Júpiter, tendo-as passado em revista antes do começo do mundo existente, digeriu as possibilidades em mundos e fez a escolha do melhor de

todos. Às vezes ele vem visitar estes lugares para se dar o prazer de recapitular as coisas e de renovar sua própria escolha, com que não pode deixar de comprazer-se. (20)

Esse é o “possível” clássico; sua passagem ao real requer, de uma forma ou de outra, o *tempo* de uma criação. Pois é no tempo, como mostra o esquematismo, que se dá a relação entre dois existentes, e a possibilidade, aqui, tem o estatuto de uma *existência* virtual. Mas pensar o virtual como existência, de qualquer grau que seja, já é a ilusão transcendental.

4. Enfim — e mais importante — se com isso há uma crítica da razão, trata-se, mais profundamente que da refutação da metafísica, de traçar a gênese de uma ilusão, sua gênese necessária na própria razão. A necessidade das categorias, como significações puras, leva a razão a ceder a uma necessidade mais profunda: a de ir além da experiência e de povoar de mundos esse “espaço” imaginário aberto pelo transcendental. Assim o esquema (e até a *imagem*) da leitura retorna, sintomaticamente, logo no início da Dialética Transcendental, justamente quando se trata da passagem do conceito do entendimento à Idéia da razão:

[...] *nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta do que meramente soletrar os fenômenos segundo a unidade sintética, para poder lê-los como experiência.* (21)

Em outras palavras, a metafísica não é um erro dos filósofos, uma ilusão contingente, um equívoco, um momento de distração logo corrigida pelo aparecimento da verdade. É o sintoma de uma ilusão necessária, inscrita na própria essência da razão. Assim, Kant não é um “médécin malgré lui”: a Dialética Transcendental é agnóstica, para além dos erros contingentes, uma doença congênita da razão, essa “malade imaginaire” em estado grave, e vê na metafísica o sintoma dessa doença. É do mesmo mal que sofre, também, a razão cética, quando acusa a metafísica *até agora* de não ter conseguido *ainda* conhecer o supra-sensível. A Dialética Transcendental, ao contrário, pressente: Há algo de pobre no reino dessa Rainha. Mas, para que uma *dialexis* seja também *diagnosis*, que nova cumplicidade se trava, então, entre o *Logos* e o *Nous*?

(20) Leibniz, *Oeuvres Choiesies*, ed. L. Prenant, Garnier, Paris, 1940, p. 296-297.

(21) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 314, B 370-371.

*
* *
*

A diferença entre a tautologia analítica e a tautologia transcendental, entre o transcendental escolástico e o transcendental crítico, que este texto de Nietzsche identificaria no “mesmo” sono, é difícil de captar. Quem poderia dizer que essa franja de significações, que permite ler o mundo, não funcionará como uma tentação de ler outros “mundos”, de fugir para o outro mundo; — e que essa distinção entre o texto e seu sentido não irá seduzir a pensá-los como dois textos, a ver o sentido *por trás* do texto? E quem poderia garantir que a revolução copernicana não redunde numa acomodação mais pacífica, em que o transcendental se torne *doutrina* e se estabeleça como um sucedâneo competente da metafísica obsoleta? Pois, se nunca deve tornar-se doutrina essa ciência das significações puras, isso não seria o mesmo que a exigência de uma *revolução copernicana permanente*? Sob pena de despertar do sono dogmático para cair em um sonho ainda mais tenaz?

Com isso, percebemos sobre que incide a lâmina crítica do texto de Nietzsche: sobre a substituição da palavra “*vermögen*”, a transformação da virtualidade em *virtus*. Kant dissera: — O mundo é mais profundo do que nossos códigos de leitura, só podemos lê-lo quando ele se torna texto para nós, não confundamos, não transformemos as redes que temos para captar o mundo em mundos independentes, senão acabaremos projetando esses mundos além do mundo. E o eco responde: — Sim, podemos então confiar em nossa *virtus*, temos uma faculdade mais real que a realidade: diante desse patrimônio (pois este é o outro sentido — mais “concreto”? — da palavra *Vermögen*) o mundo sensível não vale nada; nossa faculdade nos abre o mundo supra-sensível. (Pois a palavra que Kant usou foi *Vermögen*.)

Sem dúvida, a filosofia alemã, a que Nietzsche se refere entre aspas, todo o idealismo pós-kantiano, que segue a tri’ha do pensamento transcendental, se move (com “pés de ganso?”), com maior ou menor cautela, nessa franja de significações vazias, em que todas as projeções, todos os jogos de sentido, todas as confusões entre texto e significação, entre “achar” e “inventar” (*finden, erfinden*), vão-se conjugando em todos os tempos e modos. Mas também todos aqueles temas (o transcendental como desenraizamento do ser, o ser como posição absoluta e irreduzível, o dialético como jogo pré-mundano de significações que se entredevoram) foram explorados e aprofundados ao longo e através de todas as suas conseqüências.

Mas a distinção entre o “achado” e o “inventado”, entre o real e o sonhado, como se faz *no interior do sonho*? E o narcótico da

metáfora de Nietzsche, antes de entorpecer os sentidos, não os aguça? E o hábito da leitura não ensinou também uma leitura vigilante do próprio sonho, lido agora, em seu jogo distorcido de significações, como *sintoma*? E qual é o peso de uma metáfora: não será bem maior do que quando se diz que é uma *simples* metáfora? Pois, para citar mais um nome próprio, dos que inscrevem sua assinatura nessa mesma linha: já Freud não ensinou a ler o sonho “propriamente dito” como um discurso que atende a uma lógica mais profunda, que, exatamente como a reflexão transcendental, não obedece ao princípio de contradição da lógica acordada, desse, talvez, outro sonho? Pois também o sonho não distingue o “achar” do “inventar”, nele nos julgamos meros espectadores, ou mesmo participantes, daquilo que estamos criando. E, enfim, quem tem certeza de estar acordado?

O sono dogmático, confessado por Kant, o sono tautológico, denunciado por Nietzsche, até que ponto nos ameaça, até que ponto pode ser decifrado, por “nós”, aqueles (como diz o Prefácio de *Para além de bem e mal*) “cuja tarefa é estar acordados”? Ou, retomando a generalidade da questão que está em jogo nesse juízo histórico sobre Kant e o idealismo alemão: qual é a significação do *transcendental*, seu valor compensa seus riscos, o que significa recusar, sob a aparente tutela de Nietzsche, sua vigência?

Pois é nele, de certo modo, que vivemos desde Kant, é em seu solo paradoxal que empenhamos nossos conceitos e, com eles, plantamos nossas opções, é ele que abre, por assim dizer, o ambíguo espaço-de-jogo em que inscrevemos nossas distinções mais inocentes ou interessadas — por exemplo, entre a reflexão e a ciência, entre as significações e as coisas, entre a consciência e a história, entre a existência e a linguagem, entre o consciente e o inconsciente. Mas é ele também que permite, aqui mesmo, em todos esses pares de conceitos, distribuir muitas aspas e reconhecer, nesse seu ar de família, o velho par incestuoso: forma e conteúdo. Pois é nesse “solo” (entre aspas) que, afinal, se alicerçam nossas utopias. Haver algo, justamente, como uma espécie de *aurora*, um limbo matinal onde há significações antes de haver mundo, uma espécie de origem perene (e como falar dessas “coisas” sem evocar um ressaibo de “metáfora” e “poesia”?) — tal é, sem dúvida, a condição de possibilidade de muitos discursos exegéticos, de muitas leituras e códigos de leitura dentro dos quais nos movemos, desde o “*toujours-déjà*” dos estruturalistas até o “*Absolut bei uns*” de Hegel; é isso que dá, por assim dizer, consistência e sentido ao nosso discurso real.

4) — *Ritornello*

Nietzsche, também, precisa ser lido. E quando se diz que ele, com a sentença: “Não há fatos, há apenas interpretações”, inaugura

algo como uma espécie de “modernidade”, em que a linguagem representativa ou expressiva é mudada para o discurso em jogo-de-espelhos (22), é possível, também, decifrá-lo dessa perspectiva.

A *questão* é pensar, justamente, o transcendental em sua tautologia; e esse é também o *problema*. Pensar o transcendental como um desarraigamento da terra que não leve a enraizar-se em nenhum sobrenatural, um supra-sensível em que esse “supra” não indique nenhum lugar; não ceder às ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo ou, em suma, poder ler a palavra *utopia* em sua etimologia mais estrita (*u-topos*); pensar o transcendental, literalmente, em sua “pureza”, sem nenhum “idealismo subjetivo”, sem nenhum “imperativo categórico”, sem nenhuma doutrina, como a exata medida de “liberdade” necessária para que as coisas coincidam consigo mesmas e o “outro mundo” perca seu sentido — pois, mesmo quando parece que essa “liberdade” ou “transparência” não é nada, é preciso dizer ainda que há aqui um “nada” bem pertinaz, tanto que mais tarde, certa vez, houve quem se confundisse pessoalmente com ele (23): — foi isso, sem dúvida, o que se propôs, com maior ou menor clareza, o idealismo pós-kantiano; e talvez seu estudo possa ensinar os riscos e os custos, os visgos e os sustos dessa aventura.

Fazer com que o “outro mundo” perca seu sentido: trazer o sentido de volta para o “mundo” ou não dar sentido ao sem-sentido real. Isso requer que se seja capaz de uma leitura rigorosa. Assim, é para o problema da leitura que a questão faz sinal. Nietzsche também não é insensível a ela, em todos os seus níveis de rigor; testemunha disso, por exemplo, o aforismo 270 (“Da arte de ler”), de *Humano, demasiado humano*:

A Idade Média inteira era profundamente incapaz de uma explicação rigorosamente filológica, isto é, do simples querer-entender aquilo que o autor diz — foi alguma coisa encontrar esses métodos, não o subestimemos! Toda a ciência ganhou em continuidade e constância, somente porque a arte da leitura correta, isto é, a filologia, chegou a seu ápice.

Kant, com a navalha da Crítica, pretende cortar a possibilidade de que as significações vazias, instrumentos de leitura da experiên-

(22) Michel Foucault, *Marx, Nietzsche, Freud*, “Cahiers de Royaumont”.

(23) Conta Merleau-Ponty (*Sens et non-sens*) que Sartre costumava dizer: “Quando me falam da liberdade é como se me falassem de mim”; e comenta: “Ele se confunde com essa transparência e essa agilidade que não é deste mundo”.

cia, fossem projetadas no além e recheadas de fantasmas. Nietzsche, com o instrumento da filologia, está atento para o perigo de, por causa disso, dar um sentido a este mundo, sacralizá-lo da mesma forma que o outro, anexar-lhe um *telos*, torná-lo sobrenatural:

A ilusão política, da qual sorrio do mesmo modo que os contemporâneos sorriem da ilusão religiosa de outros tempos, é antes de tudo mundanização, a crença no mundo e o tirar da cabeça “além” e “ultramundo”. (...) Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa, — pois assim será em todo caso! Quem encontra no esforço o mais alto sentimento, que se esforça; quem encontra no repouso o mais alto sentimento, que repouse; quem encontra em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais alto sentimento, que obedeça. Mas possa ele tomar consciência do que é que lhe dá o mais alto sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade! (24)

Isto apenas para indicar, de maneira muito alusiva e oblíqua, como, no próprio Nietzsche, o pensamento *transcendental*, entendido como tautologia, é eficaz para pensar, para ler e recolher (*lesen*) a “inocência do vir-a-ser”. Em Nietzsche, esse esquema de leitura se chama “o eterno retorno”.

Pensar o particular sem subsumi-lo a regras, fazê-lo retornar sobre si mesmo e se confirmar, em uma legalidade livre que não recorre a nenhum modelo ideal, a nenhuma lei, a nenhum além, como ocorre no exemplo do juízo de gosto, é o que Kant chama de *juízo reflexionante* (25); fazer com que o *todo* reflita sobre si mesmo, que tudo retorne, que o vir-a-ser coincida consigo mesmo, se confirme e seja incomparável, que a ampulheta cambalhoto eternamente sobre si mesma, é como Nietzsche, para além do niilismo, passando através do niilismo, encontra a fórmula da afirmação. Da afirmação do mesmo ou, etimologicamente, da *tautologia*.

Denunciada, pois, a “virtus dormitiva” da tautologia transcendental, “nós, cuja tarefa é estar acordados”, não podemos dispensar o poder de vigilância que gera e desfaz também o sonho. É essa faculdade de leitura que permite ler a “ótica-de-perspectivas da vida” como auto-suficiente, sem opor-lhe nenhuma verdade, por mais transcendental que seja. Por isso os “espíritos livres” são também, entre

(24) *O eterno retorno*, textos póstumos de 1881, § 27.

(25) Sobre este ponto, cf. toda a *Crítica do Juízo* e, em especial, a *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, secção V.

tantas outras coisas, “às vezes orgulhosos de tábuas de categorias” (26).

Para lembrar isso e, em vez de desdenhar metafisicamente a leitura rigorosa, a repetição do texto, a tentativa de “querer-entender simplesmente o que o autor diz”, notar que esse desdém é uma outra repetição, uma outra leitura, disfarçada — nem é preciso falar do que é mais patente (por exemplo, que também a “economia política” comporta leituras em vários níveis, entre os quais, sem dúvida, uma leitura crítica, uma radicalização de perspectivas). Basta evocar o caso mais clássico de Lutero, cuja *Reforma*, pelo menos, propunha simplesmente uma *releitura* da Bíblia, que não ficou sem consequências. Kant não poderia também ser lido como o equivalente conceitual disso? E uma *leitura* rigorosa, sem o redobro desse *re-*, não levaria, talvez, mais longe? Tudo isso é problema, tudo isso, talvez sem provocar nenhum pensamento determinado, dá muito o que pensar.

Em conclusão, já que começamos com uma revoada de pombas, reais ou fictícias, podemos terminar com o voo de uma outra pomba, mais célebre esta, mas desta vez solitária — aquela que está voando ainda na Introdução (secção III) da *Crítica da Razão pura*:

Encorajado por uma tal demonstração da potência da razão [encontrada na matemática], o impulso de ampliação não vê limites. A leve pomba, quando em livre voo fende o ar, cuja resistência ela sente, poderia provocar a representação de que no vácuo teria ainda melhor êxito. Assim abandonou Platão o mundo dos sentidos, por que este põe limites muito estreitos ao entendimento, e se aventurou para além deles, sobre as asas de Idéias, no espaço vazio do entendimento puro. (27)

Kant se refere, aqui, à ilusão que entusiasmo e dá asas à metafísica: mas é o ar, e não o vácuo, que torna possível o voo. Aqui, depois de tanto falar em leitura, poderíamos pensar nessa condição da leitura que é a *resistência* do texto; mas também em muitas outras coisas.

RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO

(26) *Para além de bem e mal*, aforismo 44.

(27) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 4-5, B 8. Em vez de “encorajado”, a 2.^a ed. traz: “levado”, “tomado” (*ingenommen*); em vez de “põe limites muito estreitos”, a 1.^a ed. traz: “coloca muitos obstáculos”.